

DESDE EL JARDÍN DE FREUD

REVISTA DE PSICOANÁLISIS

19



«EL ODIO»

Facultad de Ciencias Humanas
Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura
Sede Bogotá



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

DESDE EL JARDÍN DE FREUD

REVISTA DE PSICOANÁLISIS

www.jardindefreud.unal.edu.co

NÚMERO 19, ENERO - DICIEMBRE DEL 2019

ISSN (impreso) 1657-3986 - (en línea) 2256-5477

DOL: 10.15446/dj

Revista anual publicada por la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura,
Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia
©Universidad Nacional de Colombia

Desde el Jardín de Freud se encuentra indexada en las siguientes bases de datos y catálogos:
EBSCO Discovery Service, ProQuest, Google Scholar, CLASE, Latindex, Dialnet, Rebiun,
Doaj, Redib y Biblioteca virtual Luis Ángel Arango.

DIRECTOR: Mario Bernardo Figueroa, Universidad Nacional de Colombia

EDITORA: Belén del Rocío Moreno, Universidad Nacional de Colombia

ASISTENTE EDITORIAL: Manuel Alejandro Briceño Cifuentes

AUXILIAR EDITORIAL: José Gabriel Dávila Romero

OBRAS DE PORTADA E INTERIOR: © Jim Amaral

TRADUCCIÓN AL INGLÉS: Rosario Casas

TRADUCCIÓN AL FRANCÉS: Sylvia De Castro Korgi y Pío Eduardo Sanmiguel

COORDINACIÓN DEL PROCESO EDITORIAL: Laura Morales González

CORRECCIÓN DE ESTILO: Ana Virginia Caviedes

MAQUETA INICIAL: Santiago Mutis Durán

DISEÑO DE PORTADA Y DIAGRAMACIÓN: Isabel Sandoval

IMPRESIÓN: DPG Editores S.A.S.

COMITÉ EDITORIAL/CIENTÍFICO:

Belén del Rocío Moreno Cardozo, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.

Bernard Nominé, Colegio de Clínica Psicoanalítica del Sur-Oeste. París, Francia.

Megdy David Zawady Matallana, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.

Dany-Robert Dufour, Universidad de París VIII. París, Francia.

Francisco Ortega, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.

Héctor Gallo, Nueva Escuela Lacaniana. Medellín, Colombia.

Patricia León-López, Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan, APJL. París, Francia.

Pablo Amster, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.

Pierre Bruno, Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan, APJL. París, Francia.

Silvia Lippi, Universidad de París VII. París, Francia.

GRUPO DE ARBITRAJE:

Alberto Sladogna, Escuela Lacaniana de Psicoanálisis. París, Francia.

Alejandro Bilbao, Universidad Andres Bello. Santiago de Chile, Chile.

Amelia Haydée Imbriano, Universidad Argentina John F. Kennedy. Buenos Aires, Argentina.

Ángela Jaramillo, Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.

Anthony Sampson, Universidad del Valle. Cali, Colombia.

Beatriz Julieta Ábrego Lerma, Universidad Autónoma del Carmen. Campeche, México.

Carlos Ramos, Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan, APJL. París, Francia.

Carmen Elisa Acosta Peñaloza, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.

Carmen Elisa Escobar María, Universidad del Norte. Barranquilla, Colombia.

Carmen Lucía Díaz, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.

Clara Cecilia Mesa Duque, Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.

Gabriel Lombardi, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.

Juan Carlos Suzunaga, Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Bogotá, Colombia.

Juan Fernando Pérez, Nueva Escuela Lacaniana. Medellín, Colombia.

Isabelle Morin, Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan, APJL. París, Francia.

Iván Jiménez García, Escuela Normal Superior. París, Francia.

Luis Izcovich, Universidad de París VIII. París, Francia.

María Clemencia Castro, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.

Marta Gerez Ambertín, Universidad Nacional de Tucumán. San Miguel de Tucumán, Argentina.

Pura Haydée Cancina, Universidad Nacional de Rosario. Rosario, Argentina.

Sidi Askofaré, Universidad de Toulouse II-Le Mirail. Toulouse, Francia.

Sylvia De Castro Korgi, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Rectora: Dolly Montoya Castaño

Vicerrector sede Bogotá: Jaime Franky Rodríguez

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

Decano Facultad de Ciencias Humanas: Luz Amparo Fajardo Uribe

Vicedecano Académica: Nohra León Rodríguez

Vicedecano de Investigación y Extensión: Jhon Williams Montoya

Directora de la Escuela de Psicoanálisis y Cultura: Sylvia De Castro Korgi

Director del Centro Editorial: Camilo Baquero



El contenido de esta revista cuenta con una licencia
Creative Commons de “reconocimiento, no comercial y sin
obras derivadas” Colombia 4.0, que puede consultarse en
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/co/>

CONTACTO:

Desde el Jardín de Freud. Revista de Psicoanálisis

Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas,

Ciudad Universitaria Av. Cra. 30 n.º 45-03, ed. 212, of. 132

Tel: (571) 3165000, ext. 16372. A.A. 14490. Bogotá, Colombia.

e-mail: desdeeljardindefreud@gmail.com, rpsifreud_bog@unal.edu.co

Facebook: www.facebook.com/desdeeljardindefreud

Issuu: www.issuu.com/desdeeljardindefreud

www.jardindefreud.unal.edu.co

SUSCRIPCIÓN Y DISTRIBUCIÓN:

Siglo del Hombre Editores: Cra. 31A n.º 25B-50, Bogotá, Colombia.

PBX: 3377700

www.siglodelhombre.com/suscripciones.asp

CANJE:

Dirección de Bibliotecas, Grupo Colecciones

Hemeroteca Nacional Carlos Lleras Restrepo. Av. El Dorado n.º 44A-40

Telefax: 3165000 ext. 20082 A. A. 14490, Bogotá, Colombia.

e-mail: canjednb_nal@unal.edu.co

DISTRIBUCIÓN Y VENTAS:

UN La Librería, Bogotá

Plazoleta de Las Nieves

Calle 20 n.º 7-15. Tel. 3165000 ext. 29490

Ciudad Universitaria:

• Auditorio León de Greiff, piso 1. Tel.: 316 5000, ext. 20040

www.unalibreria.unal.edu.co

libreriaun_bog@unal.edu.co

• Edificio Orlando Fals Borda (205)

• Edificio de Posgrados de Ciencias Humanas Rogelio Salmona (225)



CENTRO EDITORIAL

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, ed. 205, of. 222.

Tel: 3165000 ext. 16282.

editorial_fch@unal.edu.co

Bogotá, D. C., 2019

CONTENIDO

«EL ODIO»



Editorial

BELÉN DEL ROCÍO MORENO
CARDOZO

11

I. LOS FUNDAMENTOS DEL ODIO



Una civilización del odio

MARIE-JEAN SAURET

Universidad Jean-Jaurès, Toulouse,
Francia
Le pari de Lacan, París,
Francia

A Civilization of Hatred
Une civilisation de la haine

19

El odio, una pasión diferente de las demás

LUIS IZCOVICH

Escuela de los Foros de
Psicoanálisis del Campo
Lacaniano, París, Francia

Hate, A Passion
Unlike Any Other
La haine, une passion
pas comme les autres

33

El odio y el dualismo pulsional freudiano

SYLVIA DE CASTRO KORGÍ

Universidad Nacional de Colombia,
Bogotá, Colombia

Hatred and Freudian
Drive Dualism
La haine et le dualisme
pulsionnel freudien

47

El trabajo de lo negativo

CECILIA MUÑOZ VILA

Pontificia Universidad
Javeriana, Bogotá, Colombia

The Work of the Negative
Le travail du négatif

57

**Un mundo congelado.
Acerca de la
desmentida de la
ambivalencia**

LEANDRO DRIVET

Universidad Nacional de Entre Ríos,
Entre Ríos, Argentina
Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Tecnológicas (Conicet),
Buenos Aires, Argentina

*A Frozen World. On
the Repudiation of
Ambivalence*

*Un monde gelé. Su le
démenti de l'ambivalence*

67

**Del padre del odio
al odio al padre**

SOPHIE MENDELSON

Unidad de Psicopatología de
la Infancia y la Adolescencia
(Uppea) del Hospital Sainte-
Anne, París, Francia

*From the Father of Hate
to Hate of the Father*

*Du père de la haine
à la haine du père*

87

**Sobre los bebés, el
odio y la invocación**

MIGUEL JORGE LARES

Universidad de Buenos Aires,
Buenos Aires, Argentina

*Regarding Babies,
Hate, and Invocation*

*Les bébés, la haine
et l'invocation*

97

II. CLÍNICA DEL ODIO



**La psicosis paranoica
y el odio como
hecho clínico**

DAVID MOSCOVICH

Escuela Dis-cordia de Psicoanálisis,
Buenos Aires, Argentina

*Paranoid Psychosis
and Hate as a
Clinical Fact*

*La psychose paranoïaque
et la haine comme
un fait clinique*

109

**El cuerpo y sus
vicisitudes en la
anorexia mental: entre
el odio y el superyó**

RODRIGO ABÍNZANO

LORENA PATRICIA FERNÁNDEZ

Universidad de Buenos Aires,
Buenos Aires, Argentina

*The Body and Its
Vicissitudes in Mental
Anorexia: Between Hate
and the Superego*

*Le corps et ses avatars
dans l'anorexie mentale:
entre la haine et le surmoi*

117

El *hysterodio*

ROBERTO P. NEUBURGER
Centro de Salud Mental
n.º1 “Dr. Hugo Rosarios”,
Buenos Aires, Argentina
Hospital de agudos “Dr. Ignacio
Pirovano”, Buenos Aires, Argentina

Hyster-hate
L’hystérhaine

131

El acoso: una
manifestación del odio

MARÍA DEL SOCORRO TUIRÁN
ROUGEON
Asociación Lacaniana Internacional
(ALI), París, Francia
Harassment: A
Manifestation of Hatred
Harcèlement: une
manifestation de la haine

137

Por qué los hombres
odian a las mujeres

LUCIANO LUTEREAU
Universidad de Buenos Aires,
Buenos Aires, Argentina
Universidad de Ciencias
Empresariales y Sociales,
Buenos Aires, Argentina
Why Men Hate Women
Pourquoi les hommes
détestent les femmes?

145

El odio en la
clínica del duelo

DAVID ANDRÉS VARGAS CASTRO
Universidad de Buenos Aires,
Buenos Aires, Argentina
Hatred in Grief Therapy
La haine dans la
clinique du deuil

159

III. EL ODIO EN
LO SOCIAL



Apuntes sobre el
discurso del odio
en la sociedad
contemporánea

PIEDAD BONNETT
Universidad de los Andes,
Bogotá, Colombia
Notes on the
Discourse of Hate in
Contemporary Society
Notes sur le discours
de la haine dans la
société contemporaine

177

**¡Odia! El amor
no hace falta**

JUAN MANUEL MORAÑA
SANDRA TURRADO VEGA
Universidad de Buenos Aires,
Buenos Aires, Argentina

Hate! Love is Unnecessary

*Hais! L'amour n'est
pas nécessaire*

187

**El odio de clase: entre
la venganza y la culpa**

MARIANO SALOMONE
Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas (Conicet),
Mendoza, Argentina
Universidad de Aconcagua,
Mendoza, Argentina

*Class Hatred: Between
Revenge and Guilt*

*La haine de classe:
entre la vengeance
et la culpabilité*

203

**¿Qué puede decir
el psicoanálisis
sobre la ética frente
al fascismo?**

CRISTIAN JESÚS PALMA FLORIÁN
Facultad Latinoamericana
de Ciencias Sociales (Flacso),
Buenos Aires, Argentina

*What Can Psychoanalysis
Say about Ethics in view
of Fascism?*

*Que peut dire la
psychanalyse sur l'éthique
face au fascisme?*

219

**No me diga "veci":
arqueología de
un modo social**

THAISA DE SOUZA
Instituto de Estudios
Latinoamericanos. Universidad
Federal de Santa Catarina,
Florianópolis, Brasil

*Don't Call Me "veci":
Archaeology of a
Social Mode*

*Ne me dites pas
"veci": archéologie
d'un mode social*

239

**La construcción del
enemigo interno.
Una política
pública del odio**

**CARLOS ALBERTO RINCÓN
OÑATE**
Fundación Universitaria Los
Libertadores, Bogotá, Colombia

*The Construction of
the Internal Enemy. A
Public Policy of Hatred*

*La construction de
l'ennemi interne. Une
politique publique de
la haine*

249

Apuntes para pensar la lógica del odio

**LUISA FERNANDA GÓMEZ
LOZANO**

Universidad Nacional de
Colombia, Bogotá, Colombia

*Notes toward Thinking
about the Logic of Hatred*

*Notes pour penser la
logique de la haine*

263

IV. EL ODIO EN LAS LETRAS



Ultraje, culpa y odio de Emma Zunz

MARTA GEREZ AMBERTÍN

Universidad Nacional de Tucumán,
San Miguel de Tucumán, Argentina

*The Insult, Guilt, and
Hatred of Emma Zunz*

*Outrage, culpabilité et
haine chez Emma Zunz*

273

¡Odio esta vida, me suicido!

ARTURO DE LA PAVA OSSA

Asociación Lacaniana Internacional
(ALI), París, Francia

*I Hate this Life, I
Shall Kill Myself!*

*Je déteste cette vie,
je me suicide!*

283

Indicios del *odioamoramiento* en la vida y obra de E. M. Cioran

ALEYDA MUÑOZ LÓPEZ

Universidad Nacional de
Colombia, Bogotá, Colombia

*Signs of Love-hate
in the Life and Work
of E. M. Cioran*

*Indices de l'hainamoration
dans la vie et l'œuvre
d'E. M. Cioran*

299

V. LA OBRA



Amaral o la travesía de una mirada

MARIO BERNARDO FIGUEROA

313

vi. RESEÑAS



La edad de la ira

Pankaj Mishra

POR: IVÁN HERNÁNDEZ

Universidad Nacional de
Colombia, Bogotá, Colombia

319

Contra el odio

Carolin Emcke

POR: LUISA FERNANDA GÓMEZ
LOZANO

Universidad Nacional de
Colombia, Bogotá, Colombia

322

El odio a la democracia

Jacques Rancière

POR: JAIME SANTAMARÍA

Universidad de los Andes,
Bogotá, Colombia

325

El discurso del odio

André Glucksmann

POR: MANUEL RODRIGO
AGUILAR PIRACHICÁN

Universidad Nacional de
Colombia, Bogotá, Colombia

328

El oscuro objeto del odio

Jacques Hassoun

POR: BELÉN DEL ROCÍO
MORENO CARDOZO

Universidad Nacional de
Colombia, Bogotá, Colombia

334

¿Por qué tanto odio?

Élisabeth Roudinesco

POR: MYRIAM ESTHER COTRINO
NIETO

Analítica. Asociación de Psicoanálisis
de Bogotá, Bogotá, Colombia

339

(Per)versiones de amor y de odio

Renata Salecl

POR: ÁLVARO DANIEL REYES
GÓMEZ

Universidad Nacional de
Colombia, Bogotá, Colombia

342

vii. ANTOLOGÍA MÍNIMA*



RENÉ DESCARTES

Tratado de las pasiones / fragmentos

349

BARUCH SPINOZA

Tratado breve

/ fragmento

352

CHARLES BAUDELAIRE

El tonel del odio

355

MARGUERITE YOURCENAR

Antígona o la elección

356

ÉMILE ZOLA

Mis odios

360

RAFAEL BARRET

El odio / fragmento

365

WISŁAWA SZYMBORSKA

El odio

367

CARLOS DRUMMOND
DE ANDRADE

La flor y la náusea

369

ROSARIO CASTELLANOS

Destino

371

BLANCA VARELA

Ejercicios materiales

372

CLARICE LISPECTOR

El búfalo

373

AUREL KOLNAI

Ensayo sobre el odio / fragmentos

379

CARLOS THIEBAUT

Un odio que siempre nos acompañará...

/ fragmento

387



Colaboradores

397

Índice de la obra plástica

401

Normas para colaboradores

409

Consideraciones éticas

415

* Si bien algunos de los textos o fragmentos de esta antología se extrajeron de publicaciones anteriores al 2010, la presente edición de la revista se rige por las normas actuales de la Real Academia Española.

«EL ODIO»



© Jim Amaral | Mujer con pectoral sobre pivote | 1995 | 38×58×22 cm | Bronce | Fotografía: archivo del artista



© Jim Amaral | Cubo esférico tocando: movimiento en reversa | 2016 | 55×50×55 cm | Bronce | Fotografía: Diego Amaral Ceballos

Editorial

Para este número de la revista *Desde el Jardín de Freud* propusimos a nuestros colaboradores trabajar sobre la cuestión del odio. El asunto, aun siendo tan primario como la criatura humana misma, cobra una actualidad inusitada en nuestro tiempo. Quisimos atender a diversas aristas de la cuestión: tanto a la forma en que el odio asiste a la constitución del sujeto, a la elección de su posición subjetiva y sexuada, como a los modos en que el marco discursivo de nuestra época hace patentes sus manifestaciones, que irrumpen cada vez de manera más desembozada.

En este trabajo comenzamos por recordar que ya en “Pulsiones y destinos de pulsión” (1915), Freud planteaba que, en términos de la relación con el objeto, el odio es más antiguo que el amor, pues tempranamente el yo odia y persigue con fines de destrucción a todos aquellos objetos que le generan displacer; así, el odio surgiría de la repulsa primitiva que el yo opone al mundo exterior, fuente de estímulos para el incipiente aparato anímico. En tal sentido, podemos advertir el carácter primario y defensivo que Freud le asigna al odio, así como la mira a la que este apuntaría. De modo que si los asuntos del odio, y también los del amor, están modulados al comienzo según las vivencias de placer y displacer, allí mismo podríamos situar las operaciones de expulsión e incorporación, condición misma de la existencia del sujeto.

Más allá, el nudo mismo del complejo de Edipo ha contado no solo con la aparición del amor y el odio dirigidos a quienes llamaron a la existencia al sujeto por venir, sino que la neurosis misma obedece a los modos en que cada quien ha tramitado esas primeras pasiones incestuosas. Las más de las veces, la hostilidad reprimida erige un amor culpable que no logra liquidar el odio inconsciente en que tal amor se sustenta. Respecto de las vicisitudes del odio, no solo en el campo de las neurosis sino también en el de las psicosis, Freud dejó numerosas indicaciones en sus historiales clínicos y en sus escritos teóricos: el frágil alivio que aporta dirigirlo a un subrogado paterno, su provisional y precaria sofocación en la fobia, el carácter indestructible y la figuración plástica que alcanza en la neurosis obsesiva, su manifestación como contradicción de una tendencia homosexual en el delirio paranoico de persecución, su presencia en



las distintas modalidades de automartirio del melancólico que goza del odio de sí... Estas indicaciones, y en particular las relativas a las psicosis, podrían contar con nuevos esclarecimientos a partir de la reformulación de los resortes de tales padecimientos. Apuntalados en nuestra praxis y en el vínculo transferencial en que esta se sustenta, fue posible producir nuevas elaboraciones sobre estos sufrimientos, que son para los analistas, como lo decía Lacan, “la escuela de las pasiones del alma”.

Con lo dicho hasta acá notamos que el odio parece ser el doblez inevitable del amor, pues surge no solo antecediéndolo, como lo notaba Freud con sorpresa, a partir de las tesis de Stekel, sino que puede sucederlo, así como acompañarlo durante el tiempo de las más ardientes efusiones amorosas, en medio de los tormentos de un enamoramiento. Esta variopinta fenomenología, que da lugar a la conflictividad propia de la vida anímica, fue acogida en las elaboraciones freudianas con el término de “ambivalencia”. La noción, acuñada en principio por Eugen Bleuler para referirse a una característica de la esquizofrenia, fue utilizada por Freud, quien desbordó ampliamente su primera referencia, pues con ella aludía tanto a la duplicidad de sentimientos (amor/odio) como a cierta característica dominante en algunos estadios de la libido, y también a la polaridad misma de sus dualismos pulsionales. La noción de ambivalencia, al parecer, no está despojada de equívocos, de donde una más amplia indagación al respecto nos permitiría ponderar con precisión su alcance. Así, Freud enseña que el odio no se presenta como opuesto al amor sino como su acompañante inevitable, y uno y otro mezclados, en proporciones distintas, se oponen a la indiferencia. Ahora bien, además de este punto relativo a la propiedad o no de la noción de ambivalencia con que se designan las mixturas pasionales a que nos venimos refiriendo, surge otra pregunta: si el odio aparece antes, después, o de manera simultánea con el amor, ¿habría acaso un odio puro, sin mezclas, sin remisión ni doblez posibles: un odio seco y a secas?

Estos fenómenos —que no lo son tanto, pues parecen más bien datos de estructura— también fueron examinados por Freud en el campo de la psicología de las masas (1921), donde mostró cómo la maquinaria “odiosa” es relativamente fácil de accionar, dado que se sirve de justificaciones y pretextos alimentados con instigaciones elementales que, en tal condición, cuentan con la posibilidad de un rápido, duradero y eficaz arraigo. Así, años antes de que el aparato de propaganda nazi hubiese hecho explícita su declaración de principios, ya los resortes de tal engranaje habían sido advertidos por Freud: “Inclinada ella a todos los extremos, la masa solo es excitada por estímulos desmedidos. Quien quiera influirla no necesita presentar argumentos lógicos; tiene que presentarle las imágenes más vivas, exagerar y repetir siempre lo mismo”. Así se llega, de manera expedita, a extremos vociferantes: la sospecha apenas formulada se transforma en certidumbre inapelable y el “germen de antipatía deviene

odio salvaje”. Casi una década después, en “El malestar en la cultura” (1930), en el análisis que Freud elabora sobre la hostilidad contra la cultura, se detiene estupefacto ante el mandamiento bíblico: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”. La referencia, no pocas veces citada por los psicoanalistas, al parecer no deja de interpelarnos: “No es solo que ese extraño es, en general, indigno de mi amor; tengo que confesar que se hace más acreedor a mi hostilidad, y aún a mi odio. [...] Si puede extraer una ventaja, no tiene reparo alguno en perjudicarme, y ni siquiera se pregunta si la magnitud de su beneficio guarda proporción con el daño que me infiere. Más todavía: ni hace falta que le reporte utilidad; con que solo satisfaga su placer, no se priva de burlarse de mí, de ultrajarme, calumniarme, exhibirme su poder; y mientras más seguro se siente él y más desvalido me encuentre yo, con certeza tanto más puedo esperar ese comportamiento suyo hacia mí”. Sucede, sin embargo, que si se exhortara a mi prójimo a amarme como se ama a sí mismo, daría la misma respuesta, pues esa maldad que lo habita a él también hace su morada en mí...

Podríamos sentirnos tentados a atribuir estos fenómenos a la estela agresiva que porta la constitución del yo, que una vez gana su unidad sostiene tal tensión respecto del otro, dado que la preciada conquista quedará siempre amenazada, pues fue fraguada en una ilusión. Pero el odio, como pasión, no se reduce ni es simplemente equivalente a la agresividad que comporta el narcisismo. Esta equivalencia parece atravesar la obra de Melanie Klein, pues frecuentemente, en sus planteamientos, quedan asociados odio y agresividad. Es posible leer en sus páginas elaboraciones sobre la función de la frustración como fuerza motora del odio y sus correlatos corporales, y el lugar de los objetos pulsionales parciales en las tempranas fantasías amorosas y destructivas del infante, asuntos estos que plantean otras dimensiones del tema que nos ocupa. También allí encontramos que la lucha entre amor y odio y los conflictos que de esta se derivan no solo aparecen en la primera infancia, sino que operan durante toda la vida. Ahora bien, si el odio tiene una dimensión imaginaria, por ser la destrucción del otro una vertiente “de la estructura misma de la relación intersubjetiva”, esta dimensión no lo es todo respecto al odio. Se trataría, para plantear este asunto de otra manera, ya no solo de contar con la evidencia de la ambivalencia y con la novedad que esta noción aportó en su momento, sino de situar el papel de la relación imaginaria en la súbita reversión del amor en odio: ¿cuál, con propiedad, es la bisagra de esta reversión? En otra arista, los usos mismos que la posteridad freudiana dio al concepto de pulsión de muerte, tan diversos y en ocasiones tan contrarios, no dejan de aludir tanto como de interrogar sus nexos con el odio.

Con estas últimas consideraciones estamos ya haciendo referencia a algunas coordenadas aportadas por Lacan, quien desde su *Seminario 1* (1953-1954), *Los escritos*

técnicos de Freud, planteó que el odio es una pasión del ser junto con el amor y la ignorancia. Llama la atención que no solo diga allí que se trata de una pasión *del ser* que, en tal sentido, *proviene del ser*, sino que además se *dirige al ser* del otro. Más adelante, en el Seminario 5, *Las formaciones del inconsciente*, dirá que estas pasiones son “actos posicionales con relación al ser”. Y, mucho después, en el Seminario 20, *Aún*, le dará el calificativo de “consistente” a este odio que se *dirige al ser*: odio consistente. ¿Qué supone esta referencia al ser cuando se trata de las pasiones? ¿Y qué implica que su proveniencia y su destino sea justamente el ser? ¿Por qué el odio se constituye, como lo dice, en una vía para “la realización del ser”? ¿Qué aporta el uso de la categoría “consistencia”, procedente de la lógica, para referirse al odio? ¿Es que acaso habría un odio afectado de inconsistencia? ¿Y qué lugar al respecto tendría aquella mixtura que Lacan nombró, ya avanzada su enseñanza, con la condensación neológica *hainamoration* [odioamoramiento]?

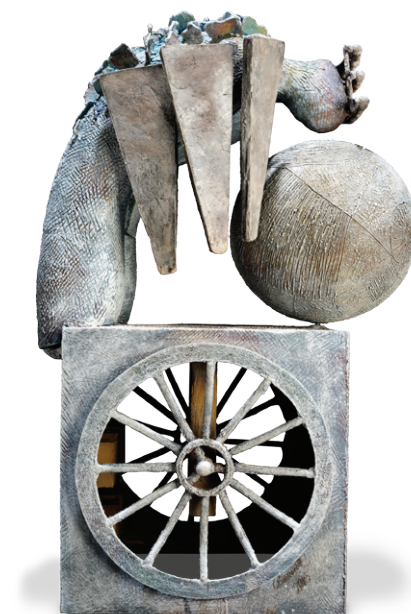
Por otra parte, si retomásemos ahora, con referencia a estas pasiones, los discernimientos de Freud en “Psicología de las masas y análisis del yo” (1921), es posible advertir cómo el amor, el odio y la ignorancia pueden engendrar una sólida trínca que desafía cualquier razonamiento pues, así como se ama al líder, este amor provee la pastura del odio que da pegamento a la unidad de la tropa que, a su vez, crédula, todo lo ignora y nada quiere saber. En este terreno, los urgentes llamados a la sensatez, a la medida, a la prudencia, de poco o nada sirven, pues se han pulsado fibras pasionales y pulsionales que desconocen tales miramientos. En la más reciente actualidad, estas estratagemas de agitación pasional tienen el nombre de *fake news*, especies que prenden toda suerte de incendios pasionales, en medio de los cuales se decide el destino de pueblos enteros, incluso del globo mismo...

Retomando las referencias al seminario sobre *Los escritos técnicos...*, podemos apreciar cómo Lacan se sirvió tempranamente de su ternario, real, simbólico e imaginario, para distinguir estructuralmente el estatuto de las pasiones del ser; de modo que procedió a situarlas en la unión de dos registros: “en la unión entre lo simbólico y lo imaginario, esa *ruptura*, esa arista que se llama amor; en la unión entre lo imaginario y lo real, el odio; en la unión entre lo real y lo simbólico, la ignorancia”. Enseguida aportó una precisión respecto de lo que leíamos en Freud, pues el odio no parece satisfacerse con la desaparición del adversario, sino que aspira a “su envilecimiento, su pérdida, su desviación, su delirio, su negación total, su subversión”. Con ello parece introducir una dimensión temporal que señala que el odio no se cumple, en un instante, con la desaparición del otro, sino que se prolonga en una carrera sin fin que se eterniza en el extravío ansiado y dispuesto para el otro.

Con el propósito no solo de retomar sino de actualizar las elucidaciones de Freud, y atendiendo a las mutaciones históricas de nuestra época, Lacan planteó muy pronto, desde su primer seminario, que la nuestra es “una civilización del odio”, pues “ya está bien desbrozada entre nosotros la pista de la carrera de la destrucción”. En ello, la objetivación del sujeto es el indicio mayor de tal carrera. Esta breve indicación va a tener su despliegue con la elaboración paulatina de sus articulaciones sobre los discursos, en particular los planteamientos referentes a la alianza entre el discurso de la ciencia y el del capitalismo. En “La proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la escuela” anticipa “la extensión cada vez más dura de los procesos de segregación”. Esa nueva práctica social de la segregación, que tuvo en el campo de concentración su horrorosa anticipación, se desprende del universalismo propio de la ciencia moderna. ¿Es que acaso este sería el nuevo rostro, que por racionalizado resulta más monstruoso, de la vieja pasión del odio? Respecto del discurso capitalista, que rechaza la castración y por ello “deja de lado lo que llamaremos simplemente las cosas del amor”, no es extraño que nos enfrente a las más crudas manifestaciones del odio...

Las líneas precedentes no son más que evocaciones hechas con gruesos trazos, cada uno de los cuales se abrió en nuevas preguntas relativas a la cuestión del odio, tal como puede constatarse al recorrer las páginas de este número de la revista. Los articulistas participantes desplegaron numerosas aristas de los asuntos hasta aquí planteados y otros varios que no alcanzaron siquiera a ser contemplados en el momento en que difundimos la convocatoria de este número. También contamos, una vez más y según el espíritu de nuestra revista, con aportes provenientes de distintos horizontes, prácticas y disciplinas. Así pues, con el concurso de nuestros colaboradores, quienes supieron escuchar la urgencia de ocuparse del tema propuesto, pudimos abrir caminos de un fructífero trabajo en torno a un asunto sobre el que no abundan elaboraciones, y que concierne no solo a los efectos de nuestra más general condición de hablantes, sino también a la discursividad propia de nuestra época. Finalmente, es preciso insistir en que el signo de los tiempos que corren es el que hizo tanto más apremiante este trabajo, que ahora entregamos a nuestros lectores en la convicción de que se trata de una labor para la cultura, contra una barbarie que ha retornado con nuevos bríos.

BELÉN DEL ROCÍO MORENO CARDOZO
EDITORA





I. LOS FUNDAMENTOS DEL ODIO



© Jim Amaral | Yelmo Nº 4 | 1993 | Bronce | 51×51×35 cm | Fotografía: archivo del artista



© Jim Amaral | Caleidoscopio, manuscrito imaginario: hombre oscuro de la luna azul | 2014 | 30×21 cm,
48×38 cm con marco | Lápiz y acuarela sobre papel | Fotografía: Diego Amaral Ceballos

Una civilización del odio*



MARIE-JEAN SAURET**

Universidad Jean-Jaurès, Toulouse, Francia

Le pari de Lacan, París, Francia



CÓMO CITAR: Sauret, Marie-Jean “Una civilización del odio”. *Desde el Jardín de Freud* 19 (2019): 19-32, doi: 10.15446/djf.n19.76683

* Traducción a cargo de Sylvia De Castro Korgi. Profesora asociada, Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia. e-mail: msdecastrok@unal.edu.co

** e-mail: sauret@univ-tlse2.fr

© Obra plástica: Jim Amaral

Una civilización del odio

El odio caracterizaría nuestra época, aún si este es de “un acceso menos fácil a nuestro consentimiento”. Para esclarecer la paradoja —odio, civilización, consentimiento— estos conceptos serán interrogados cruzando la lógica del discurso analítico con la lógica neoliberal que preside “nuestro” destino. “El odio es una pasión del ser” al que este apunta, ¿pero por qué el ser desencadena el odio? Este examen nos lleva de lo real del sujeto hacia el odio a Dios: lo trascendente religioso responde a lo impensable del sujeto. Por añadidura, si el discurso capitalista rechaza las cosas del amor, ¿acaso no forcluye el odio de la misma manera? El psicoanálisis permite pensar una sociedad de “la no relación”; ciertamente restaura la posibilidad de tomar la medida de su propio odio, pero también de darle lugar al amor.

Palabras clave: ser, discurso capitalista, síntoma, lo imposible de la relación sexual, amor.

A Civilization of Hatred

Even if hatred is “less easily accessible to our consent”, it characterizes our times. In order to clarify the paradox —hate, civilization, feeling—, the article inquires into these concepts by combining the logic of analytical discourse and the neoliberal logic that presides over “our” fate. “Hate is a passion of being” to which it tends. But, why does being trigger hate? This analysis leads us from that which is real for the subject to the hatred of God: religious transcendence responds to the unthinkable of the subject. Moreover, if capitalist discourse rejects the ways of love, does it not likewise forclude hate? Psychoanalysis makes it possible to think a society of the “non-relation”; it certainly reestablishes the possibility of taking stock of its own hatred, while, at the same time, opening up a space for love.

Keywords: being, capitalist discourse, symptom, the impossibility of the sexual relation, love.

Une civilisation de la haine

La haine caractériserait notre époque, même s’il est “d’un accès moins facile à notre assentiment”, dit Lacan. Pour élucider ce paradoxe —haine, civilisation, assentiment— ces concepts seront interrogés en entrecroisant la logique du discours analytique avec celle, néolibérale, qui préside à “notre” destinée. “La haine est une passion de l’être” qu’elle vise: pourquoi l’être déclenche-t-il la haine? Cet examen conduit du réel du sujet à la haine de Dieu: le transcendant religieux répond à l’impensable du sujet (Pierre Bruno). De surcroît, si le Discours Capitaliste rejette les choses de l’amour, ne forclot-il pas du même coup la haine? La psychanalyse permet de penser une société de “non rapport”: qui certes restaure la possibilité de prendre la mesure de sa propre haine, mais aussi de consentir à l’amour.

Mots clés: être, discours capitaliste, symptôme, impossible du rapport sexuel, amour.

“Tal vez sea más difícil hacerles entender esto último porque, por razones que quizás no son tan agradables como podríamos creer, conocemos menos hoy el sentimiento de odio que en las épocas en que el hombre estaba más abierto a su destino.

Es cierto que hemos presenciado, no hace mucho, manifestaciones de este género que estaban bastante bien. No obstante, hoy, los sujetos no tienen que asumir la vivencia del odio en lo que éste puede tener de más ardiente. ¿Por qué? Porque ya de sobra somos una civilización del odio. ¿Acaso no está ya bien desbrozada entre nosotros la pista de la carrera de la destrucción? El odio en nuestro discurso cotidiano se reviste de muchos pretextos, encuentra racionalizaciones sumamente fáciles. Tal vez sea este estado de floculación difusa del odio el que satura, en nosotros, la llamada a la destrucción del ser. Como si la objetivación del ser humano en nuestra civilización correspondiera exactamente a lo que —en la estructura del ego— es el polo del odio”.

JACQUES LACAN



“Lutero escribe lo siguiente —el odio eterno de Dios contra los hombres, no solamente contra las fallas y contras las obras de una libre voluntad, sino un odio que existía incluso antes de que el mundo fuese creado—. Como ven, tengo algunas razones para aconsejarles que lean de tanto en tanto a los autores religiosos —me refiero a los buenos y no a los que escriben edulcoradamente, pero incluso estos últimos son a veces muy fructíferos—.

Les aseguro que en lo referente al matrimonio san Francisco de Sales bien vale el libro de Van de Velde sobre el matrimonio perfecto. Pero Lutero, a mi juicio, vale mucho más. Ese odio que existía incluso antes de que el mundo fuese creado, que es correlativo de la relación que hay entre cierta incidencia de la ley como tal y cierta concepción de *das Ding* como siendo el problema radical y, en suma, el problema del mal —pienso que no se les escapa que es exactamente esto lo que Freud enfrenta cuando la pregunta que formula sobre el Padre lo conduce a mostrarnos en él al tirano de la horda, aquel contra el cual apuntaba el crimen primitivo y que introdujo así el orden, la esencia y el fundamento del dominio de la ley—”.

JACQUES LACAN

Las dos largas citas del epígrafe, extraídas respectivamente del Seminario 1, *Los escritos técnicos de Freud*¹, y del Seminario 7, *La ética del psicoanálisis*², me servirán a la vez de baliza y de objetivo a esclarecer. De seguir a Lacan estaríamos, en efecto, en una civilización del odio, a pesar de que hoy conoceríamos, menos que en otras épocas, “el sentimiento de odio”; en todo caso lo consentiríamos menos (sería de acceso menos fácil a nuestro asentimiento) —excepción hecha de los periodos oscuros (alusión al período nazi y a otros fascismos) que han precedido a ese año de 1954—. Para entender esta paradoja conviene precisar algunos términos: odio, civilización, sentimiento, y contrastar la lógica del discurso analítico con la lógica neoliberal que preside el destino de nuestro “mundo”. No hay duda de que los artículos recogidos en este número de la revista *Desde el Jardín de Freud* repetirán hasta el cansancio “el odio es una pasión del ser”, pero ¿cómo va ahí el ser? ¿Por qué el ser desencadenaría el odio?

“REAL DEL SER”, “SER DE PALABRAS”, “SER DE FILIACIÓN”, “SER DE GOCE”

Con respecto al ser, se trata aquí de lo que respondería realmente a la pregunta sobre lo que yo soy o, mejor aún, sobre lo que “yo es”: ¿cuál es el real del Yo, el real del sujeto? Lenguaje obliga, “Yo [Je]” no obtiene como respuesta más que un “ser de palabras”: “Tú eres esto o aquello” —palabras que no hacen más que representar o evocar ese real que “Yo” busca atrapar—. El “ser de palabras” es lo que llamamos “identidad”, mentirosa por definición: “Yo” [Je] no es eso —esta me aliena a un sentido del cual, o a una imagen de la cual, yo mismo me puedo sentir prisionero—. De ahí mi agresividad, mi odio, por cierto, contra esta imagen y, paradójicamente, contra todo aquello que pueda afectarla (herida narcisista). Así, cuántas veces no oímos en torno nuestro a este o a este otro desvalorizarse: “esta foto mía es fea”, “no soy fotogénica”; o “soy un desastre”, “incapaz, fracasé en lo mío”. Pero nadie se atreve a aprobar ese juicio: “¡Ah, seguro, eres horrible, sí, eres incapaz!”, pues la persona herida habitualmente se vuelve de manera agresiva contra su interlocutor.

A este ser de palabras, frágil y a quien fácilmente se puede lastimar, los humanos lo han subordinado a causa de eso mismo, a un ser de linaje³. “Yo” no puede decir sin mentir lo que es, pero puede inscribirse en una genealogía como hija o hijo de X. De allí surge una nueva cuestión: ¿de dónde obtiene este X su poder de respuesta, de compensación de la fragilidad propia de la identidad? Este interrogante conduce a volver de nuevo sobre la cuestión inicial: ¿qué soy yo? en relación con la X, y a buscar de quién es él, a su turno, descendiente. De pariente en pariente la interrogación desemboca en el primero del linaje, aquel que lo inaugura, aquel que no tiene a nadie

1. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud* (1953-1954) (Buenos Aires: Paidós, 1981), 403.
2. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960) (Buenos Aires: Paidós, 1990), 121.
3. “Ser de filiación”, como propone Pierre Bruno. Cfr. Pierre Bruno. “L’Autre existe”, *Séminaire briques et tuiles*, n.º 4, 26 mayo 2016. Disponible en: http://leparidelacan.e.l.f.unblog.fr/files/2017/03/4-briques-et-tuiles-p.bruno_.pdf (consultado el 03/01/2018).

hacia adelante para nombrarlo hija o hijo, el primero que habría sido nombrado padre por su descendencia justamente —¡el niño es el padre del hombre!—. Ese primero se exceptúa del orden simbólico de las estructuras elementales del parentesco porque no tiene antecedente. A ese título él es, entonces, real. Ese real, desplazado para dar “carne” al padre, no es otro que aquel que, en el origen, escapaba a la aprehensión lingüística del sujeto: “¿Qué soy yo?”.

Lacan nos ha permitido designar el “ser real” del sujeto por su sustancia, es decir, por lo que ha perdido y es prohibido a quien habla como tal: “el ser de goce”. La búsqueda de lo real de su ser ha conducido al sujeto a encomendar “su ser de goce” a la construcción del padre primitivo, el primer padre. Zeus, Júpiter, Yahvé, Dios, Alá (incluso si el Corán le niega la calidad de padre), Zoroastro —en fin, cualquiera sea el nombre con el que se designe a ese “primero”— *son un testimonio de la pasión de los sujetos por el ser*. Ese padre así nombrado es, de hecho, el padre del nombre: es él quien nombra a Adán y a Eva en la tradición bíblica, y quien encarga a la primera pareja humana nombrar las criaturas. Y, a decir verdad, si se admite que esta búsqueda consiste en un esfuerzo vano por reducir el “ser de goce” del comienzo a un nombre, y que este modo particular de “ser de palabras” sería redoblado por un “ser de linaje”, por fuerza se concluye que hay en esto una forma de odio de lo real del ser, pues la particularidad del nombre propio consiste en ser liberado incluso del significado.

Desde entonces toda manifestación de lo real del ser del sujeto desmiente el ser de palabras. En el plano de lo singular esta manifestación vulnera la imagen narcisística del sujeto desencadenando el odio como respuesta, incluso si el nombre resiste más que la identidad.

El humano tuvo desde muy temprano la intuición de que él no se reducía a su cuerpo biológico: sin duda el sueño, el recuerdo, el pensamiento de un ausente o un desaparecido lo prepararon para concebir esta distinción. De ahí la invención de la sepultura que, junto con el nombre, da fe justamente del acuse de recibo del hecho de que lo real del sujeto no es su organismo: ¿le subsistiría este “en otra parte”? Lo trascendente es la respuesta a aquello que se caracteriza por no ser cuestionable: “lo impensable”⁴. Lo trascendente religioso responde al enigma del sujeto. Hay en esto como una justificación a que, en la tabla de la sexuación, Lacan ponga la X del enigma del sujeto allí donde escribe el matema del padre real, Dios y La mujer, puesto que comparten el “mismo real”: existe un X que dice no a la castración⁵.

EL ODIO DE DIOS

Ese mecanismo religioso del tratamiento del ser es legible en las épocas en las cuales el hombre estaba “abierto a su destino”: se sabía mortal y vivía entre el saber de su

4. Pierre Bruno, “Le transcendant”, en Pierre Bruno y Marie-Jean Sauret, *Du divin au divan. Recherches en psychanalyse* (Toulouse: Erès, 2014), 89.

5. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 20. Aun* (1972-1973) (Buenos Aires: Paidós, 1975), 95.

muerte y la muerte concreta. La adopción del mismo mito, de la misma religión, ofrece la primera versión de lo social (no aún del lazo social), funda el colectivo y acoge, vía la promoción de Dios, la ligadura⁶ de las dimensiones constitutivas del sujeto: lo simbólico con el orden del parentesco y el lenguaje, lo imaginario con el sentido —religioso para el caso— y los cuerpos, lo real con el ser de goce. Ofrece esta primera versión de lo social, que los súbditos crean o no en ella y, como si fuera poco, garantiza la autoridad de quien (jefe o chamán) regula a nombre de Dios el funcionamiento del colectivo. Solamente que esta homogenización del grupo no preserva del retorno de la alteridad apta para recordar el real que se le escapa: mujer (alteridad sexual), niño (alteridad generacional y antropológica), muerte (alteridad radical), extranjero (alteridad simbólica, *salvaje*), discapacitado (alteridad física), sin hablar de manifestaciones naturales incomprensibles para entonces. Esas manifestaciones de la alteridad reavivan el odio y obligan a concebir ordenamientos e invenciones civilizatorias con el fin de darles el “buen lugar”, ese con el cual es posible cohabitar. En un sentido, la civilización es una carrera hacia la destrucción del ser, como lo dice Lacan: hemos hecho tal cantidad de progresos en esa dirección y la vía para el logro de esa empresa está tan bien trazada que prácticamente hemos olvidado, perdido, el sentimiento de odio que allí tiene lugar bajo las ventajas de la civilización y otros avances culturales. ¿No es acaso por el bien del otro que se crean las instituciones en las cuales él será encerrado, y que se toman las decisiones por las que habrá de sufrir? Inútil extenderse sobre lo que Lacan calificaba de “humanistería obligada” [*humanitaire de commande*]⁷.

Este odio es la contrapartida de las ontologías. Las ontologías, nacidas con lo humano, ilustran esta pretensión de aprehender el real de las cosas con las palabras. Ahora bien, lo que han producido en relación con el sujeto es la irreductibilidad de lo real que este es. Sin esto una sola ontología habría bastado: su multiplicación es precisamente la prueba de que lo real es lo que se les escapa. Lo real las divide tanto como las fragmenta. Esta irreductibilidad de lo real es la Cosa misma⁸. Si el sujeto tiene por condición el lenguaje, este le impone ese efecto: la confrontación con la Cosa. Y toda efracción de *das Ding* constituye una amenaza y desencadena el odio. Lacan se sirve de Lutero (segundo exergo) para indicar que Dios tenía odio a los hombres mucho antes de crear el mundo: porque el odio a lo real que escapa a las palabras es de estructura. Lutero sitúa este odio como incidencia de la ley sobre la concepción que identifica a *das Ding* con el problema del mal —el problema radical—. Aquí la religión anticipa al psicoanálisis y ieste aprende de aquella!

De hecho, Freud ofrece de esta lógica una versión laica pero no por ello menos mítica. Él sitúa al padre de la horda en el lugar ocupado por Dios. Es ese padre que asesina, caza o castra a los rivales potenciales, el que merece el odio. En acto, el odio

6. Pierre Legendre, *Leçon VIII. Le crime du Caporal Lortie. Traité sur le père* (París: Fayard, 1994).
7. Lacan continúa: “[...] de cumplido con la que se revestirían nuestras exacciones”. Jacques Lacan, “Televisión” (1973), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 560.
8. Cfr. Isabelle Morin, “Les mots et la Chose”, *Psychanalyse* 8 (2006): 5-22. Este artículo incluye un anexo de 14 referencias a la “Cosa” en Freud, muchas veces con traducciones rectificadas.

conduce al crimen primitivo, el mismo que introdujo por esa misma vía el orden, la esencia y el fundamento del dominio de la ley (prohibición del incesto, del asesinato y del canibalismo).

UNA PRIMERA REPRESIÓN DEL ODIO

Nuestra civilización no es ya aquella fundada en la sustitución de la fuerza animal por el derecho, cuando asume como un asesinato que paga con una culpabilidad fundamental el “crimen primordial”. En efecto, la ciencia moderna logró descalificar las soluciones ontológicas “en las que se inscribe el destino de los hombres” para sustituirlas por el ideal de un discurso de la evaluación, del cálculo —preferiblemente en lenguaje matemático— ideal que la economía se propone cumplir. Se le debe a Descartes el haber formulado el rechazo de las ontologías, el rechazo del ser, demostrando que el sujeto no iría a buscar su enunciación más allá de su propia enunciación —“yo pienso, yo dudo, yo soy”— incluso si el real de lo que él es no permanece menos enigmático y hace retorno bajo la forma del desecho, del residuo, del *detritus*⁹.

El matrimonio de la (tecno)ciencia y el mercado se aprovecha del liberalismo que valida la descalificación de todo autoritarismo (de fundamento religioso) para concebir al capitalismo, el cual evalúa las relaciones humanas en términos económicos. El capitalismo obliga a aquellos que lo adoptan, por gracia o por fuerza, a darse una forma de lazo social que les permite, aún, vivir con eso. El discurso capitalista, la nueva modalidad del lazo social, suscita una antropología ideológica con la cual los humanos son invitados a pensarse a fin de estar mejor adaptados y de servir al sistema mismo: hombre organismo, hombre máquina, hombre empresa, hombre encarecido, etc., que en todos los casos tiene la obligación de ser útil, rentable, eficaz, productivo, económico, flexible, durable... El *Ego* se confunde en adelante con esta *objetivación del ser humano* propuesto como yo ideal.

El discurso capitalista promete restituir al sujeto aquello de lo que está en falta: un saber de todo, capacidades cognitivas para comprenderlo todo, la fabricación de todo lo necesario y de todo lo deseable, el goce de todo “bien”. En este contexto el deseo ya no se distingue de la pulsión. Esta, la pulsión, encontraba su satisfacción plegando las necesidades vitales a las leyes del lenguaje (el arte culinario nos hace comer platos cocinados). En adelante, deseo y pulsión quedan rebajados y plegados sobre la necesidad. La libido misma, que orientaba al humano hacia los objetos pretendidos por el deseo, se confunde ahora con el instinto. Que es tanto como decir que la división del sujeto entre su “ser de palabras” y su “ser de goce” se torna impensable: “forclusión de la castración”. Ahora bien, esta es una lección del psicoanálisis desde Freud: lo que

9. “Si algo se articula en nuestros días que pueda llamarse el final de un humanismo [...] es precisamente en esto que se nos abre la dimensión, que nos permite descubrir cómo juega, según una fórmula que di, esta *Verwerfung*, este rechazo del ser: lo que es rechazado de lo simbólico, dije desde el comienzo de mi enseñanza, reaparece en lo real. Si ese algo que se llama el ser del hombre es en efecto lo que, a partir de cierta fecha, es rechazado, lo vemos volver a aparecer en lo real y bajo una forma absolutamente clara. El ser del hombre, en la medida en que es fundamental en nuestra antropología, lleva un nombre, en el que la palabra ser [être] se halla en su medio, al que basta con poner entre paréntesis. Y para hallar ese nombre, así como lo que designa, basta con salir de casa, un día, al campo, para ir a dar un paseo y, atravesando la ruta, hallarán un lugar de “camping” y en el camping, o más exactamente, en todo su derredor, señalizado por un círculo de escorias metálicas, lo que encontrarán es este ser del hombre en tanto —*verworfen*— reaparece en lo real; tiene un nombre: esto se llama el *detritus*”. Jacques Lacan, *Seminario 14. La lógica del fantasma* (1966-1967), clase del 11 de enero de 1967, 100-101. Texto traducido por Pío Eduardo Sanmiguel. Disponible en: <http://www.analitica-apb.com/la-logica-del-fantasma> (consultado el 03/01/2018).

es suprimido de lo simbólico retorna en lo real. La castración, pero también el deseo, la pulsión y la libido, todo lo que rechaza el Discurso Capitalista, *retornan entonces con el Discurso Analítico*.

Freud toma nota de cómo sus analizantes se las arreglan, en adelante, sin el mito y sin la religión, y sin la garantía de la autoridad que regulaba sus relaciones con el colectivo: repatrian hacia lo privado la función conferida al Padre en la forma de aquel a quien tenían a mano (complejo de Edipo); simbolizan la falta de goce mediante una operación que Freud califica de “castración”; se cuentan una pequeña historia (el fantasma) susceptible de sostener el deseo, explicándose así dicho déficit y orientando el deseo hacia objetos sustitutos; se conceden un bricolaje, el síntoma, que recuerda lo irreductible de su ser real a toda figura discursiva, y que suple la “ligadura” en adelante imposible a falta de un mito de acogida. Edipo, castración, fantasma, síntoma, además del deseo, la singularidad y el goce, definen las coordenadas de la *religión privada* que los hombres inventan para reemplazar la neurosis universal, la religión pública, cuya pretensión a la universalidad fue destrozada por la ciencia.

Este es el neurótico que Freud acoge precisamente cuando sufre de la religión privada. Considerando bien las cosas, todo ocurre como si Freud propusiera, no tanto abandonar las soluciones religiosas (la “ligadura” que aportan Dios, o el mito), sino “laicizarlos” (la “ligadura” asegurada por el aparato psíquico, el complejo de Edipo y el síntoma), proporcionando así un alivio del superyó.

¿UNA FORCLUSIÓN DEL ODIO?

El discurso capitalista no se detuvo en ese camino prometedor. Después de haber descalificado la religión universal, gracias a la ciencia, y de haber lanzado, gracias al liberalismo, la sospecha sobre la función de autoridad que la religión garantizaba, no se acomodó, con el psicoanálisis, al retorno de lo real de lo que rechazaba. De seguirlo y hasta su término, así como el fantasma “transhumana” el sueño, la mutación del ego debería desembocar en la supresión del viviente mismo, en provecho de la nueva etapa de la evolución de nuestra especie: más allá del cíborg, la máquina, el único agente conveniente al capitalismo, el nuevo ego, prefigurado de alguna manera por los algoritmos y por el ordoliberalismo en el gobierno sin sujeto (la subordinación de la política a la ley, ella misma al servicio del neoliberalismo). ¿Imaginaba Lacan esta manera de confiscarles a los sujetos su destino, tal como les estaba destinado en la forma moderna de discurso capitalista? ¿Imaginaba la complicidad entre esa “forma actual del discurso común”, la correspondencia entre esta “estructura del ego” y esta manera de objetivar el ser humano, para retomar los términos del exergo?



Si admitimos que la máquina es lo simbólico sin resto, de lo que se trata es del triunfo de la sublimación. Y ese triunfo de la sublimación es, como el mismo Freud lo temía, un triunfo de la pulsión de muerte¹⁰. Incluso si el sujeto no se confunde con el organismo, no hay sujeto al margen de la relación con su organismo, tal como este se traduce en el cuerpo que lo viste. De hecho, el contemporáneo de Lacan está totalmente habitado por esa lógica, y esta se halla de tal modo avanzada, que el sujeto no conoce “la asunción y lo vivido” de esta “civilización del odio” en todo lo que puede tener de candente, porque desde hace tiempo está realizada, “reprimida” tras esa realización.

Solo que, allí donde el psicoanálisis nutría la resistencia bajo la acogida del síntoma como “radical de la singularidad”¹¹, todo ocurre hoy como si el discurso capitalista tuviera el poder de desactivar al psicoanálisis mismo, de objetar el retorno de lo que el mismo discurso ha forcluido. En consecuencia, ¿acaso la singularidad no termina siendo impensable, en cierto sentido? ¿Y cómo odiar lo que se ignora? En este punto, ya no se trata, a pesar de la forclusión de la castración, del orden de lo reprimido cuya reintroducción queda autorizada con el psicoanálisis.

Así las cosas, se trataría de *un rechazo al cuadrado* de la castración, puesto que el psicoanálisis mismo sería de algún modo expulsado. Y, entonces, forclusión del sentimiento de odio. Mayor necesidad de aprobación en este punto. De esto dan fe la exclusión oficial del psicoanálisis del tratamiento de los autistas en Francia, las solicitudes reiteradas de ciertos diputados de condenar al psicoanálisis y de expulsarlo de la enseñanza universitaria, los imperativos impuestos a los psicólogos, a las instituciones del cuidado psíquico e, incluso, a la educación nacional, para que adopten el paradigma cognitivo o neurocientífico, etc.

La constatación de una forclusión del sentimiento de odio dirigido al ser *no quiere decir que el odio no se manifieste*. Simplemente, no es leído como tal. No hay sino que ver, después de que los europeos se extendieron por todos los continentes (colonización e inmigración), cómo Europa mira ahora a esa figura moderna de la alteridad —los refugiados económicos, políticos y climáticos—: como una amenaza, un retorno de lo real impensable, retorno que conviene por todos los medios contener en su país de origen, hay que obstaculizarles el paso, aun cuando es la opinión general que Europa es responsable de la desorganización política y de la quiebra económica que se hallan en el origen de tales desplazamientos poblacionales. Se impone detenerlos... incluso cuando los refugiados de toda especie, a falta de ayuda y a veces reprimidos violentamente, transforman el fondo marino en cementerio.

10. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura”, en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 95.

11. Cfr. Pierre Bruno y Marie-Jean Sauret, “Le savoir du psychanalyste”, *Psychanalyse* 17 (2010): 35-36.

“NO HAY RELACIÓN SEXUAL”

La forclusión de la castración impide a los sujetos simbolizar no solamente el “agujero” que los afecta sino su relación con el goce. En efecto, la castración permite al sujeto, después de haber imaginado ese “agujero” a partir de la imagen del cuerpo (el yo), situarlo en relación con la imposibilidad de pertenecer a los dos sexos a la vez y significar esta imposibilidad por medio del significante “falo”. En un sentido, no hay yo sin herida narcisista; un yo fuerte, un individualismo fanático, es más bien el índice de una negación, de un repliegue o de un rechazo de la castración: una cima potencial de odio! Y si consideramos el hecho de que el neoliberalismo cultiva el individualismo desenfrenado, hay motivo para preocuparse: una preocupación que yo me atrevería a inscribir, a título de ilustración terrible, considerando la multiplicación de los asesinatos masivos en los Estados Unidos (uno por día, entre los cuales más de uno por semana en alguna escuela). No es la venta libre de armas lo que está en juego, incluso si su reglamentación privara eventualmente al criminal del medio de satisfacer su odio; es más bien la razón de este último, alojada en lo impensable de la alteridad.

El falo es el significante de la diferencia de los sexos, en ningún caso el pene. Y este montaje es lo que permite hablar de sexualidad humana, allí donde el celo y los calores ritman las relaciones naturales entre los animales. El falo permite orientarse en relación con su sexo, hasta adoptar una posición sexual. Si el sujeto apuesta por el lenguaje para alcanzar en el horizonte lo que ha perdido de goce por el hecho de hablar, el *partenaire* es entonces un medio para esta recuperación. Esta opción designa la posición masculina. En últimas, en cuanto hablante, todo sujeto es masculino (versión lacaniana de la afirmación freudiana según la cual la libido es masculina). Si el sujeto opta por introducirse en la relación dando carne al goce perdido —costado objeto entonces—, pero esperando que su *partenaire* lo identifique como mujer: tal es la posición femenina. Dado que la posición masculina se sostiene en el lenguaje y que el falo es un elemento del lenguaje, el hombre (posición masculina) no es sin tenerlo —antes incluso de que el hombre anatómicamente macho no se haga ilusiones de tenerlo porque está dotado de un pene—. Dado que la posición femenina se sitúa del lado del goce perdido, y que entonces ella puede leer en el cuerpo en erección del hombre que ella anima su deseo, ella no deja de ser el falo —lo que se facilita, en la mujer anatómicamente hembra, por el hecho de no disponer de un pene sino de una hendidura—.

Es claro entonces que mujer y hombre no son posiciones simétricas. Es claro también que no hay relación sexual entre ellos de modo tal que el uno encuentre en el otro una suerte de complementariedad que le aseguraría una identidad sexual no

12. Lacan, *El seminario. Libro XX. Aun.*
13. Se comprende por otra parte, sin que sea necesario insistir, lo que esto puede querer decir —“poner al psicoanálisis a la cabeza de la política”—: basta con acoger y concluir las consecuencias legítimas de esta estructura. “Que el síntoma instituya el orden en que se revela nuestra política —es el paso que esta franqueó— implica por otra parte que todo lo que se articule a partir de este orden es pasible de interpretación. Por eso tiene mucha razón en poner al psicoanálisis a la cabeza de la política. Y podría inquietar a lo que desempeñó el papel de la política hasta ahora, si el psicoanálisis revelara estar más advertido”. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 18. De un discurso que no fuera de semblante* (1971) (Buenos Aires: Paidós, 2009), 115. El subrayado es mío.
14. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970) (Buenos Aires: Paidós, 2008), 172.
15. Es Pierre Bruno quien llama la atención sobre esta observación de Lacan comentando el matema del discurso analítico ($a / S_2 \rightarrow \$ / S_1$): “Qué es lo que este sujeto, sujeto dividido, tiene por efecto si el S_1 , S índice 1, el significante índice 1 se encuentra en nuestro tetraedro puesto que lo que yo he marcado es que de este tetraedro, hay siempre uno de sus vínculos que esta partido, es, a saber, que el S índice 1 no representa al sujeto ante el S índice 2, a saber, el Otro. El S índice 1 y el S índice 2 es precisamente lo que yo señalo mediante el S dividido del que es él mismo un significante”. Es de esa manera como el discurso analítico introduce la consideración de la no-relación entre los sexos. Ver: Jacques Lacan, *Seminario 24. El fracaso del Un-desliz es el amor* (1976-1977) (México: Artefactos, 2008), 177.

mentirosa; en cambio, están obligados a convocar al *partenaire* para situarse a partir de esa no relación. De otra parte, en la pareja, ¿quién puede decir espontáneamente cuál de los dos ocupa tal posición y tal otra o, incluso, si no ocupan la misma, femenina o masculina, homosexual por lo tanto? En efecto, las posiciones sexuales, por el hecho de pasar por esta mediación del lenguaje y del falo, no se confunden con la anatomía, respectivamente hembra y macho. Esta lectura es la que Lacan propone en la tabla de la sexuación, en la cual $\$$ se sitúa en el lado masculino, y a en el lado femenino¹².

Conocemos la fórmula propuesta por Lacan para dar cuenta de la estructura que el sujeto recibe del lenguaje: el significante representa a un sujeto para otro significante. Esta fórmula conjuga las estructuras del sujeto, el inconsciente y el discurso del amo (la política)¹³. Puesto que el significante no es capaz de aprehender ningún real, debe estar articulado a otro para contribuir al saber: $S_1 \rightarrow S_2$, esperando recuperar aquí lo que pierde allá. Esta articulación no podría operar sin un sujeto que porte el significante, viviente en lo real, de suerte que el S_1 representa ante todo al sujeto que lo porta ($S_1 / \$$).

Esta articulación constituye sin duda un paso hacia una eventual respuesta (S_2), pero una respuesta que renueva sin duda el fracaso de lo simbólico para aprehender eso real. Lacan escribe, entonces, a , lo que de lo real del sujeto no se deja atrapar por el significante: S_2 / a . En calidad de hablante, el sujeto $\$$ está representado por el S_1 , pero su ser real, en caída, a , se sitúa bajo el saber S_2 / a . La posición masculina (todo sujeto en cuanto hablante) está bajo el S_1 : $S_1 / \$$. La posición femenina (potencialmente todo sujeto en cuanto objeto), bajo el S_2 que ella ahueca con la alteridad que es: S_2 / a . De otro lado, es esta la razón por la cual Lacan puede sostener que lo que una mujer (en posición femenina) encuentra en su *partenaire*, lejos de una esperada respuesta a lo que ella es, es su *insubstancia*¹⁴. Algo del odio de una mujer por ella misma, del *Penisneid*, incluso de su masoquismo, encuentra en ello su raíz estructural. Lacan llegará a una conclusión aún más radical cuando, corrigiéndose, concluya que *el significante no representa al sujeto para otro significante*, ilo que el discurso analítico pone en evidencia!¹⁵.

Ahora bien, acaso ¿no es más que ilusión que los sujetos continúen aprovechando la copulación entre los significantes para encontrarse? La primera observación es que, justamente, dada la *forclusión de la castración*, el falo no puede venir al lugar desde el cual signifique la diferencia de los sexos. Asistimos entonces a una suerte de dispersión fálica: lesbianas, bisexuales, *queer*, transgénero, polienamorado, *sexless*, etc., son las tantas respuestas a la pregunta ¿dónde está el falo? Y, además, estas respuestas se declinan de la manera como cada sujeto lo habita dada su singularidad, que lo distingue de los otros, incluso si los otros tuvieran la misma posición sexual.

La pregunta acerca de lo que permite el encuentro entre dos *partenaires* se redobla (incluso si ya sabemos que esta implica al significante, al deseo y al goce). Hasta aquí hemos insistido en el odio, que nos ha sido necesario situar a la vez en la lógica del proceso de subjetivación y como pasión del ser. Pero hemos omitido lo que la castración permitiría inventar como solución. La castración sitúa el hecho de que no hay relación sexual, pero que sí hay el amor, el nudo del amor que anuda de manera no borromea lo simbólico (el campo del sujeto) y lo real¹⁶. En ese sentido, porque toca al ser, el amor es el reverso del odio. El odio le está intrínsecamente ligado: de ahí el término “odioenamoración” [*hainamoration*] promovido por Lacan. El neurótico, que ama siempre a la *otra* mujer, se hace ilusiones de cambiarla: ilusiones, pues él corre detrás de lo que la hace *otra* y no *suya*. Así mismo el fin de análisis, dado el atravesamiento del fantasma, pone al analizante en cierta forma ante lo real del (o de la) *partenaire* despojado de los oropeles imaginarios habituales; y, en ese punto, a veces se trata del odio (“tú no eres lo que yo creía”) y a veces, con la misma sorpresa con que se presenta lo real, del “milagro del amor”¹⁷.

Pero hay que decir que, si bien la forclusión de la castración hace difícil aprehender el sentimiento del odio, opera más radicalmente aún sobre el amor: rechazo de “las cosas del amor”, como escribe Lacan¹⁸. Es difícil pensar que, como el odio triunfa, el amor jugaría su partida bajo una total “ignorancia de causa”. Lo menos que se puede decir es que las manifestaciones del amor son extrañas y que a veces hacen dudar de que se trate de amor; por ejemplo, son numerosos aquellos y aquellas que parecen amar la pasión más que al *partenaire*, y que lo odian e, incluso, lo abandonan en la indiferencia una vez que la pasión decae. A veces incluso lo abandonan sin siquiera haber calculado lo que él es realmente: él ha perdido el *agalma*, esa pequeña cosa que desencadena la pasión de ese ser... En efecto, parece primar la indiferencia. Otros analizantes, “más clásicamente”, dan prueba del sentimiento de una mutilación real, como si el *partenaire* hubiera partido con un pedazo de sí mismo. Y entonces convendría hacerle pagar, mientras uno goza rumiando la separación y la venganza.



UNA SOCIEDAD DE NO-RELACIÓN CONTRA LA LÓGICA DE LA PREDACIÓN

¿No es tiempo de preguntarse qué tipo de sociedad podríamos construir con sujetos así fabricados y dispersos? Lo mínimo sería reintroducir la consideración de la imposibilidad de la relación sexual: para contribuir a una sociedad de no relación en lugar de la muchedumbre, de la masa, de la mezcolanza —de la cual el populismo de derecha nos da una idea—. A mi modo de ver, esto equivaldría a poner, en el corazón de la organización social, el real que divide al sujeto mismo y a cada uno con respecto

16. Bruno y Sauret, *Du divin au divan*, 412, 427.

17. Ver lecciones del 7 de diciembre 1960 y del 8 de febrero 1961. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 8. La transferencia* (1960-1961) (Buenos Aires: Paidós, 2008), 63-78, 79-94.

18. Jacques Lacan, *Hablo a las paredes* (1972) (Buenos Aires: Paidós, 2012), 106.

al otro. Chantal Mouffe se aproxima a esta opción cuando distingue la sociedad antagonista, que sitúa el conflicto entre nosotros y los otros, y la sociedad agonista, que plantea el conflicto en el corazón de la Ciudad¹⁹. Cuando situamos el conflicto entre nosotros y los otros —sean estos los de la extrema derecha y el fascismo—, entonces los erigimos en alternativa y contribuimos a su reforzamiento a la medida de nuestro fracaso para gestionar correctamente la Ciudad, despertando y alimentado así el viejo odio del Otro, al que se supone ser un “ladrón de goce”, responsable de todos los males. Situando la división entre nosotros, al contrario, contribuimos a su tratamiento y a la renovación del lazo social.

Pero para movilizar lo imposible de la relación sexual, no es suficiente con poner en el centro de la Ciudad los conflictos políticos y económicos que nos oponen los unos a los otros. Ese imposible hace llamado, en efecto, a la división del sujeto mismo, tal como el fantasma subtiende la razón de esta división (§ ◇ a). ¿Existe otra práctica y otro discurso, distinto al psicoanálisis, que logre esta reintroducción? ¿Está esto al alcance del arte, del artesanado, y de todo lo que se funda sobre la singularidad y el estilo propio de cada uno? En todo caso, quien hace la función de psicoanalista es capaz de hacer semblante de ese real que moviliza el odio —a riesgo de la transferencia negativa, de la erotomanía y de un fin que lo destine a ser rechazado por lo que no es—. Ocupando este lugar, el psicoanalista le evita así a cualquier persona tener que encarnar ese real indigesto como desecho. La paradoja es, sin duda, que esta restauración reintroduce al mismo tiempo el sentimiento de odio entre las pasiones viables y susceptibles de nutrir, bajo ciertas condiciones seguramente, el debate entre otras modalidades del tratamiento de la alteridad.

El sentimiento del odio indispensable no impide al odio acompañar el imperativo de goce que el discurso capitalista impone a sus agentes y servidores: igoza! A favor de la confusión entre la plusvalía y el plus de goce, entre el objeto del deseo y el objeto del goce, de la función del dinero como equivalente general²⁰, predación sexual y predación económica obedecen a la misma lógica y se recubren mutuamente²¹. A los ojos abiertos de muchas personas actualmente, parece que hay una confusión... Incluso la lógica de la predación es mediáticamente denunciada²². Esos descubrimientos abren una perspectiva nueva: sin duda, podemos entonces pensar la posibilidad de otra alternativa, distinta de aquella que oscila entre el odio y el amor al prójimo que intenta sublimarlo...

EL RETORNO DE LO FORCLUIDO AL CUADRADO

A decir verdad, el retorno del sentimiento de odio sería también un signo del retorno de “las cosas del amor”. Y, para decirlo todo, el odio no significa que el sujeto

19. Chantal Mouffe, *Agonística. Pensar el mundo políticamente* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014).

20. Pierre Bruno, *Lacan, passeur de Marx: L'invention du symptôme* (Toulouse: Erès, 2010). Hay una edición en español: Pierre Bruno, *Lacan, pasador de Marx: la invención del síntoma* (Barcelona: Ediciones S&P, 2011).

21. Marie-Jean Sauret, “De la prédation sexuelle à la prédation financière”, *L'Humanité*, 5 de diciembre, 2017. Disponible en: <https://www.humanite.fr/que-faire-contre-le-harcelement-et-les-agressions-sexuelles-2-646634> (consultado el 10/01/2018).

22. Cfr. el caso Weinstein.

sucumba a él. Ciertamente, en un sentido el odio puede estar justificado, y encuentra cómo satisfacerse legítimamente en algunas actividades al servicio de la ciudad. El psicoanálisis es el “primer retorno” del rechazo de la castración y de las cosas del amor. ¿No tenemos derecho a interrogarnos sobre el hecho de saber si el “rechazo al cuadrado” del psicoanálisis mismo no estaría igualmente asegurado en virtud de un retorno en lo real bajo otra forma que no sea solo el odio? ¿Podemos apostar por una renovación sin precedentes del discurso analítico? Le damos el crédito a Freud por haber registrado el retorno de la castración. ¿No deberíamos rendir homenaje a Lacan por haber comprendido y reformulado este “imposible de la relación sexual”, rechazado por nuestras sociedades de relaciones en todos los sentidos del término? Entonces, se trataría no tanto de sostener que el acto del psicoanalista atenuaría la ferocidad del neoliberalismo (aun si Lacan reconoce una salida del discurso capitalista gracias a la cura, en el uno por uno)²³, como de ver, en la existencia misma del psicoanálisis, en esas condiciones, un síntoma. Tanto más cuanto que, además, la cura permite al analizante dar a luz su “ser de síntoma”²⁴: solo el síntoma sabe acerca del real del cual está fabricado el sujeto. El psicoanálisis es el síntoma de la existencia —¿del retorno en lo real?— de la no-relación sexual.

Este retorno da cuenta de la posibilidad de una renovación del trabajo del poeta, del artista, del artesano, del clínico y, más ampliamente, da cuenta del carácter incesante de esa solución en la que consiste la neurosis. Por esta vía el neurótico, lo sepa o no, protege el lazo social que contribuye a hacer habitable tanto para él como para su entorno y, más allá, para todos aquellos que no disponen de los medios de la castración. Así, cada uno, cualquiera sea su posición subjetiva, recupera su capacidad de acto, si no abandona la conducción de su vida a sus pasiones, lo que haga con ella sigue siendo su responsabilidad. Es del lado del acto, subordinado a la ética, de donde viene la objeción a la predación, a la lógica neoliberal, al cumplimiento del programa del odio, al triunfo de la pulsión de muerte.

BIBLIOGRAFÍA

BRUNO, PIERRE. “Être de filiation, être de symptôme”. *Cinquième rencontre du Pari de Lacan à Toulouse*. Toulouse: 17 febrero, 2018. Inédito.

BRUNO, PIERRE. *Lacan, pasador de Marx: la invención del síntoma*. Barcelona: Ediciones S&P, 2011.

BRUNO, PIERRE. “L’Autre existe”. *Séminaire briques et tuiles*, n.º 4, 26 mayo 2016. Disponible en: <http://leparidelacan.e.l.f.unblog.fr/files/2017/03/4-briques-et-tuiles-p.bruno.pdf>.

BRUNO, PIERRE, Y MARIE-JEAN SAURET. “Le savoir du psychanalyste”. *Psychanalyse* 17 (2010): 35-36.

23. Lacan, “Televisión”, 520.

24. Pierre Bruno, “Être de filiation, être de symptôme”, *Cinquième rencontre du Pari de Lacan à Toulouse* (Toulouse: 17 febrero, 2018). Inédito.

- BRUNO, PIERRE, Y MARIE-JEAN SAURET. *Du divin au divan. Recherches en psychanalyse*. Toulouse: Erès, 2014.
- FREUD, SIGMUND. "El malestar en la cultura". En *Obras completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud (1953-1954)*. Buenos Aires: Paidós, 1981.
- 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, 2008.
- LACAN, JACQUES. *Seminario 14. La lógica del fantasma (1966-1967)*. Clase del 11 de enero de 1967, 100-101. Texto traducido por Pio Eduardo Sanmiguel. Disponible en: <http://www.analitica-apb.com/la-logica-del-fantasma>.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 18. De un discurso que no fuera de semblante (1971)*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 20. Aun (1972-1973)*. Buenos Aires: Paidós, 1975.
- LACAN, JACQUES. *Hablo a las paredes (1972)*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. "Televisión" (1973). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LEGENDRE, PIERRE. *Leçon VIII. Le crime du Caporal Lortie. Traité sur le père*. París: Fayard, 1994.
- MORIN, ISABELLE. "Les mots et la Chose", *Psychanalyse*, 8 (2006): 5-22.
- MOUFFE, CHANTAL. *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- SAURET, MARIE-JEAN. "De la prédation sexuelle à la prédation financière". *L'Humanité*. Diciembre 5, 2017. Disponible en: <https://www.humanite.fr/que-faire-contre-le-harcelement-et-les-agressions-sexuelles-2-646634>.



El odio, una pasión diferente de las demás*



LUIS IZCOVICH**

Escuela de los Foros de Psicoanálisis del Campo Lacaniano, París, Francia

El odio, una pasión
diferente de las demás

**Hate, A Passion Unlike
Any Other**

**La haine, une passion
pas comme les autres**



CÓMO CITAR: Izcovich, Luis. “El odio, una pasión diferente de las demás”. *Desde el Jardín de Freud* 19 (2018): 33-46, doi: 10.15446/djf.n19.76693

* Traducción a cargo de Pio Eduardo Sanmiguel Ardila. Profesor asociado, Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia.
e-mail: pesanmiguela@unal.edu.co

** e-mail: alizco@wanadoo.fr

© Obra plástica: Jim Amaral

A partir de las tres pasiones del ser indicadas por Lacan —la ignorancia, el amor y el odio— se tratará de situar la relación entre la pasión y el saber. En ese recorrido se subrayará la forma que puede tomar el odio en la transferencia y su devenir en el análisis y, para ello, se impondrán una serie de distinciones sobre las manifestaciones clínicas del odio. Estas elaboraciones apuntan a subrayar los efectos de un análisis sobre el odio y la imposibilidad de que la experiencia analítica encuentre, como momento conclusivo, la emergencia de un odio que fuese un odio de separación. Si el odio conduce a la separación con el analista, esto no hace que el Otro quede destituido, sino todo lo contrario: el odio está al servicio de hacer existir al Otro.

Palabras clave: odio, transferencia, Otro, separación, pasión.

The article aims at situating the relation between passion and knowledge on the basis of the three passions indicated by Lacan —ignorance, love, and hate. In this endeavor, it highlights the shape that hatred can assume in transference, as well as its development during analysis. To that effect, it makes a series of distinctions regarding the clinical manifestations of hate. The objective of these elaborations is to underline the effects of analysis on hatred and the impossibility of the emergence of separation hate as the concluding moment of the analytical experience. If hate leads to separation from the analyst, this does not entail the dismissal of the Other, but rather, the contrary: hate serves to make the Other exist.

Keywords: hate, transference, Other, separation, passion.

Quel rapport établir entre la passion et le savoir à partir des trois passions de l'être établis par Lacan. Dans ce parcours, l'accent est mis sur la forme que peut prendre la haine dans le transfert et son devenir dans l'analyse, ce qui oblige à faire une série de distinctions sur ses manifestations cliniques. Ces élaborations visent à souligner les effets d'une analyse sur la haine, de même que l'impossibilité que l'expérience analytique aboutisse sur l'émergence d'une haine en tant que haine de séparation. Une haine qui conduirait à la séparation vis-à-vis de l'analyste ne révoque pas l'Autre; bien au contraire, la haine restera au service de faire exister l'Autre.

Mots clés: haine, transfert, Autre, séparation, passion.

Una de las cosas importantes del acercamiento que hace el psicoanálisis a las pasiones consiste en diferenciarlas del deseo. ¿Cómo, por ejemplo, diferenciar entre tener una pasión y tener un deseo, o entre la pasión de antes del análisis y el deseo inédito, efecto de la cura? De manera más general, a menudo se escucha a sujetos evocar su “pasión por el psicoanálisis”. ¿Puede el psicoanálisis ser una pasión? Y de manera más fundamental ¿no es acaso la institución analítica terreno de manifestación, de choque a veces, de aquello de lo que supuestamente se han librado los analistas, es decir, de sus pasiones? Por eso, distinguir entre pasión y deseo resulta crucial. El asunto lo es más especialmente respecto al odio. Por ejemplo, ¿puede un análisis terminar en el odio?

Empecemos situando la razón por la que se habla de las pasiones en plural. A partir del discurso filosófico, Lacan despejó tres pasiones del ser para el psicoanálisis. ¿Cuál es la novedad que introdujo aquí Lacan y cuál la actualidad de esas tres pasiones en nuestro contexto de discurso? ¿Y, más precisamente, qué forma toman esas pasiones en la experiencia analítica y cómo esta puede afectarlas? ¿No es la pasión, en definitiva, otro nombre para designar ciertas manifestaciones ligadas al narcisismo? Lacan lo formuló también de otra forma al evocar la frenética pasión del hombre por querer imprimir su imagen. Esto es lo que nos lleva al odio, pues ¿qué otra cosa designa la frenética pasión si no es el odio? Lo cual enfatiza la otra vertiente de la fascinación de quien es influenciado por la imagen: la fascinación por dejar huella de su propia imagen, fascinación que se entremezcla con el odio a fin de destruir todo lo que no corresponda a sí mismo.

Se podría recurrir a un ejemplo que atraviesa la historia de las civilizaciones. A menudo, cuando un pueblo toma posesión de la tierra de un enemigo, destruye todas las imágenes de manera que pueda imponer las del pueblo que ha resultado victorioso. Esta destrucción, en ocasiones sistemática, resultaría imposible de realizar sin el afecto de odio.

Dejemos a un lado las guerras, tan a menudo marcadas por el odio, y volvamos a nuestro punto de partida sobre las raíces de la teoría analítica de las pasiones. Ya en Descartes hay una tesis central que plantea un vínculo entre el saber y las pasiones. En efecto, Descartes pensaba que los hombres no saben de las pasiones ni buscan



liberarse de ellas. Para él, las pasiones del alma son las pasiones de los pensamientos que el alma no dirige. Para poder gobernarse conviene conocerlas y saber que son pensamientos que vienen del cuerpo, causados por los movimientos del cuerpo y no por otra alma, maligna, que nos habitaría a espaldas nuestras.

Las pasiones están entonces en posición de mando, nos escapan, y la manera de no sufrir sus efectos negativos es el saber. En la pasión, entonces, no se es amo.

A la luz de esta perspectiva es interesante seguir las diferentes propuestas de Lacan. Tomemos como ejemplo una de las tres pasiones: el odio. Habiendo ya calificado su época como la de una civilización del odio, Lacan la planteó, desde el comienzo de su enseñanza, como una pasión fundamental, y la ubicó en la juntura de lo imaginario y lo real. Esto la especifica y la distingue de esta otra: la ignorancia, que Lacan ubica en la juntura de lo real y lo simbólico¹. Allí puede encontrarse la distancia que plantea Descartes entre el saber y la pasión. En el odio, la exclusión de lo simbólico indica la disyunción radical respecto al saber. En la ignorancia, la relación con lo simbólico da la idea de una pasión en que el saber no queda completamente marginado.

Me resulta interesante esta idea de Lacan que designa en el odio la conjunción de lo real y de lo imaginario, y excluye lo simbólico.

Conviene señalar que un autor como Winnicott, elogiado especialmente por Lacan por su práctica como analista, escriba un texto célebre titulado “El odio en la contratransferencia”². Podríamos objetar el uso del término contratransferencia, por lo demás recusado por Lacan; no obstante, la tesis que plantea su texto tiene su pertinencia. Según este autor, si el clínico siente odio ante su paciente, muy probablemente es inducido por una dimensión de odio en la transferencia. Además, Winnicott plantea una afinidad entre el odio y la psicosis. En otras palabras, el odio del clínico sería un indicador de la psicosis del paciente. No comparto ese criterio diagnóstico. Pero lo traigo para subrayar cómo un gran clínico como este ha podido darse cuenta de que la estructura psicótica supone, por su exclusión de lo simbólico, una inclinación hacia la conjunción de lo real y lo imaginario y, por lo tanto, hacia la emergencia del odio.

Pero es importante subrayar que la violencia del obsesivo halla su resorte en el odio. Este odio llega hasta el anhelo de muerte del otro y, más fundamentalmente, se dirige contra toda manifestación del deseo. El deseo del otro debe ser destruido, lo cual explica cómo el odio puede fácilmente salir a la superficie en el obsesivo. El odio está al servicio de la aniquilación del deseo del Otro, única condición del obsesivo para poder desear. Aniquilando el deseo del Otro, el sujeto aniquila el suyo propio: verdadera paradoja. Por eso el odio conduce a menudo o al amor de lo mismo o a la soledad.

1. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud (1953-1954)* (Buenos Aires: Paidós, 2003), 394.
2. D. W. Winnicott, “El odio en la contratransferencia”, en *Escritos de Pediatría y Psicoanálisis* (Barcelona: Editorial Laia, 1979).

Dirijámonos a otra pasión que muestra igualmente el vínculo entre el amor y el saber, pues la experiencia analítica lo demuestra también con el amor. “En el comienzo era el amor”, sostenía Lacan. El analizante es presa del amor, lo cual significa que es atrapado por la transferencia. Esta llega al sujeto y lo sorprende. Lo racional de la transferencia llega después. La propuesta de Lacan (que el amor se dirige al saber) indica también otro vínculo entre la pasión y el saber.

Ya de entrada, entonces, se puede notar lo que separa esas dos pasiones, ignorancia y odio: la primera tiene un pie en lo simbólico mientras en la segunda falta esta dimensión.

Que la ignorancia tenga un pie en lo simbólico da cuenta entonces de la relación que sostiene con el saber. Remitámonos a la experiencia analítica. Para comenzar un análisis se requiere de la ignorancia, es decir: tomar medidas de su existencia y querer que eso cambie. La demanda de análisis conlleva implícitamente una demanda de saber, allí donde ese saber falta.

Y así, la ignorancia puede ser considerada como una pasión necesaria para la experiencia analítica. Esto permite percibir que una pasión no implica necesariamente una dimensión negativa; por ejemplo, se deduce el valor de la pasión de la ignorancia, así como su devenir, al hacer referencia a la fórmula de docta ignorancia que Lacan plantea para el analista.

Lacan había subrayado con insistencia que era necesario que el analista ignorara lo que sabe, como condición para abordar cada caso como nuevo caso. Se podría entonces situar el recorrido de un analista como el paso de un querer saber sobre el fondo de *nada querer saber*. Es una operación que requiere, de parte del analizante, de un deseo de no quedar en la ignorancia. A partir de entonces, se hace posible un paso que va de lo que se ignora de sí mismo a una docta ignorancia, es decir, un no-todo saber, aunque el suficiente para circunscribir lo que es imposible saber. La docta ignorancia sería una ignorancia a la que se le sustrae la pasión. Por lo tanto, lo que el análisis afecta no es solo el saber sino la relación con el no-saber.

Esta relación con el *nada querer saber* no está fija, lo cual se constata en esta enunciación de Lacan sobre su posición en su seminario: “[...] yo no puedo estar aquí sino en la posición de analizante de mi *no quiero saber nada de eso*, de aquí a que ustedes alcancen el mismo, habrá mucho que sudar”³. Esta formulación no significa superioridad respecto al saber o al no-saber. Lo que se subraya sobre todo es la relación con la ignorancia desde un punto de vista de relación con el deseo.

Abordemos ahora una dimensión que Lacan subraya al plantear un denominador común para las dos pasiones, amor y odio. Lacan las plantea como pasiones que

3. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 20. Aun* (1972-1973) (Barcelona: Paidós, 1985), 9.

apuntan al ser del Otro; en cambio, la ignorancia sirve como pantalla para no toparnos con lo íntimo que nos habita. Amor y odio apuntan al Otro, lo cual no significa que lo alcancen de la misma manera, y hasta el ser del Otro puede quedar intocado. Por ejemplo, uno puede amar u odiar sin que el Otro lo sepa. Pero también el Otro puede saberlo y no sentirse concernido por el amor o el odio que recibe.

Más fundamentalmente aun, amor y odio no son equivalentes en su relación con el ser del Otro, pues el odio es la pasión que mejor logra tocar lo que constituye la esencia del Otro; en cambio, el amor apunta al Otro, pero lo vela al mismo tiempo. Esto es lo que articula amor e ignorancia cuando se lo retoma como a menudo se dice: el amor es ciego. Abordemos lo que especifica al odio: este busca reducir al Otro, lo cual resulta imposible. Al mismo tiempo, esta imposibilidad lo hace existir. En cuanto al amor, el hecho de que haya tocado poner en el centro de una religión la exigencia “ama tu prójimo como a ti mismo” subraya en sí el asunto de si se puede amar algo que no sea a uno mismo.

Para el amor, partamos de esta definición de Lacan: el amor es dar lo que no se tiene. Lo cual indica que no todo amor es pasión. Ciertamente es que el amor se funda en un desconocimiento, pero deviene pasión si polariza el ser del sujeto, es decir, un amor bien preciso que condensa el goce y no permite a este condescender al deseo. Por ejemplo, en el amor cortés, modalidad de domino de la no-relación sexual, no-relación que es estructural; pero al hacer existir un amor imposible de realizarse, no hay confrontación con lo imposible de la estructura. Tal como lo formula Lacan, es “[...] la única manera de salir airosos de la ausencia de relación sexual”, o también la “[...] manera muy refinada de suplir la ausencia de relación sexual fingiendo que somos nosotros los que la obstaculizamos”⁴. Se goza del amor, podríamos decir.

La pasión amorosa también se pone de manifiesto por otra vertiente, particularmente patente en dos neologismos lacanianos. Primero, en el de “*hainamoration*” [odioamoramiento] que señala al odio y al amor dirigiéndose al ser, es decir, un puro goce sin deseo. Pasa lo mismo con el de “*jalouissance*” [celosgoce]. Lacan plantea que nos quedamos “en la noción de odio celoso, el que brota de la *jalouissance*, del que se “*imageaillise*” [imagenbrota] en la mirada en San Agustín⁵.

¿Pero qué nos enseña el análisis? Que el verdadero *partenaire* del sujeto es el *a*. De ahí el porqué de la definición de Lacan sobre el lugar del analista como semblante de objeto *a*. Pero, además, un deseo que halla su soporte en *a* libera al sujeto de creer en una imagen que encarna el goce absoluto, el *jalouissance*. Esto es lo crucial para cada análisis: saber si el deseo producido es efecto de *a*. Los celos convocan el amor, la preferencia, el lugar del preferido, la exclusividad, las elecciones del otro. Eso lo

4. *Ibíd.*, 85.

5. *Ibíd.*, 121.



diferencia de la envidia que implica el *collage* absoluto con la imagen. En efecto, en la envidia no hay huella alguna del amor. Falta la palabra que permita salir del “o esto o esto”.

El puro goce o goce absoluto requiere ser articulado con el narcisismo. Me refiero con ello al término que introdujo Naecke y que Freud toma como referencia para dar cuenta de una serie de fenómenos en estrecho vínculo con la pasión. Cuando Freud plantea el narcisismo como complemento libidinal del egoísmo, sitúa el narcisismo del lado de la vida y contra la pulsión de muerte; de lado del deseo entonces. Es en “Introducción del narcisismo” que puede leerse que “[...] todo ser humano [...] tiene dos objetos sexuales originarios: él mismo y la mujer que lo crió”⁶. Y esto no le admite sino cuatro tipos de fijación. Los tres primeros vuelven sobre sí mismo. Uno ama lo que uno es; lo que ha sido; lo que uno quisiera ser. El cuarto tipo de elección tiene que ver con la elección de objeto exterior: se ama a la persona que ha sido parte de su propio yo (es el amor narcisista); se ama a la mujer nutricia y al hombre que protege (es el amor por apuntalamiento, llamado también anaclítico), que en realidad sigue siendo una de las formas del amor narcisista.

Por otra vía, pero que converge con la precedente cuando Freud correlaciona el narcisismo con la paranoia y el autoerotismo con la esquizofrenia, lo hace para señalar que el narcisismo es lo que protege a veces contra la hipocondría y contra el paso al acto que atrae al sujeto hacia la muerte. De hecho, Freud correlaciona narcisismo y megalomanía. ¿Cómo no subrayar que en este caso la megalomanía puede suscitar un contagio de las masas y que la dimensión de un deseo del Yo no debe entonces excluirse? Se impone una distinción: el deseo parte de lo inconsciente y supone la falta; la pasión puede limitarse al Yo y supone la completitud con el objeto de la pasión.

Por otra parte, la perspectiva de Lacan sobre el narcisismo es más compleja, pues según Lacan el narcisismo puede participar en el deseo, pero, en su esencia, está vinculado con la muerte.

Esto se evidencia en la afinidad entre la pasión y la psicosis. Me explico: por una parte, Lacan no conecta el narcisismo con la pulsión de vida porque plantea que el narcisismo conduce más bien a la tensión agresiva, a la agresión suicida o a la inclinación a la muerte, diferentes formas que resumen la dimensión mortífera del narcisismo y que son traducción de la identificación narcisista. Basta con ver los efectos en la pareja de un amor limitado al narcisismo, que Lacan describe como acrimonia conyugal, dependencia mortal o amor embalsamado. Citando *El misántropo*, Lacan relaciona el odio que invade a Alcestes al escuchar el soneto de Orontes en el punto en que “ese imbécil de su rival se le presenta como su propia imagen en espejo. Las palabras de furia que lanza entonces dejan traslucir patentemente que busca golpearse a sí mismo”⁷.

6. Sigmund Freud, “Introducción del narcisismo” (1914), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 1976), 85.

7. Jacques Lacan, “Acerca de la causalidad psíquica” (1946), en *Escritos 1* (México: Siglo XXI, 2009), 173.

Es la agresión suicida del narcisismo, comenta Lacan. Esta fórmula interpela. Allí donde para Freud el narcisismo era ante todo un obstáculo para la pulsión de muerte, Lacan acentúa el hecho de que el estadio del espejo conlleva lógicamente una pendiente de odio o suicida. El odio conlleva entonces dos vías, la destrucción del deseo del otro, pero también, si se vuelve hacia el sujeto, lo que llegará hasta tocar la propia imagen será el odio. El paso al acto melancólico es, en este sentido, paradigmático.

El “apego mortal”⁸ ilustra para Lacan la única captación por la imagen que da lugar al amor a primera vista. También sobre Gide y su amor por su prima Madeleine Lacan recurrirá a la palabra “mortal”; en ese caso habla de “dependencia mortal”, de un “amor embalsamado”⁹. “Esto es el amor —concluye Lacan—. En el amor se ama al propio yo, al propio yo realizado a nivel imaginario”¹⁰.

Encontramos otro ejemplo del desencadenamiento del amor a primera vista en la figura de una mujer que encarna el modelo de la madre. Lacan lo demuestra en el caso del *Werther* de Goethe para indicar el apego mortal suscitado por el joven Werther quien, frente a la escena de la señorita Charlotte, describe la situación en términos del “espectáculo más fascinante que haya visto yo en mi vida”¹¹. Se refiere así a Charlotte rodeada de seis niños a los cuales distribuía panes. Fue suficiente esta imagen materna para que Werther se viera transportado a un estado de pasión amorosa.

Planteados estos ejemplos, conviene volver a la experiencia del análisis. Si bien el analista encarna, concentra en sí la causa del deseo, obstaculiza además toda forma de fascinación, siempre imaginaria, y de exaltación, siempre efecto de goce. Subrayemos que cuando un sujeto entra en contacto con un analista a condición de que este haga parte de las condiciones eróticas del sujeto, al mismo tiempo está haciendo contacto con un nuevo deseo, valga decir, el deseo que el psicoanalista encarna. Dicho deseo es ya lo que objeta para un sujeto la creencia en que habría encontrado finalmente el objeto adecuado. Entonces, el deseo del analista es obstáculo para la pasión imaginaria de la transferencia. Regreso de esta manera al asunto del amor en cuanto pasión. Porque el amor-pasión puede cristalizarse en erotomanía de transferencia, con los riesgos que conlleva; por ejemplo, una transferencia que se hace infinita. Ciertamente es que la erotomanía es la forma paradigmática del amor en la psicosis; convicción de ser amado por un *partenaire* que, además, no es cualquiera. Pero el amor-pasión no es privativo de la psicosis. Desde luego, la erotomanía constituye una forma típica de la pasión en la que el sujeto ha conocido al *partenaire* excepcional y, además, es amado por ese *partenaire*, lo cual lo convierte a su vez en el sujeto elegido, en el verdadero elegido entonces. Los signos provenientes del *partenaire* que muestren que no se trata de amor por él son interpretados en función del postulado de base: “Me dice eso pero en el fondo me ama”. Lo más sorprendente de este amor-pasión es su duración en el

8. Lacan, *El seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud*, 216.

9. Jacques Lacan, “Juventud de Gide o la letra y el deseo” (1958), en *Escritos 2* (México: Siglo XXI, 2009), 717.

10. Lacan, *El seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud*, 216.

11. Johann Wolfgang von Goethe, *Les souffrances du jeune Werther* (París: Le Livre de poche, 1999), 59. La traducción de la línea es nuestra.

tiempo. Transcurrida una vida, y cuando el sujeto afirma no experimentar ya nada de amor, si se lo confronta con el *partenaire*, todos los signos muestran que el amor no ha desaparecido. Y no es que el amor retorne, sino que siempre ha estado allí. Basta con leer los notorios ejemplos de las presentaciones de enfermos de G. de Clérambault. Tras 30 años de signos de indiferencia del supuesto *partenaire*, nada afecta la convicción de ser amado por alguien bien preciso. ¿Qué mejor definición de la pasión? Tiene tanto intensidad y duración temporal como exclusividad.

Ello no impide las erotomanías con objetos múltiples. Ni tampoco que haya una dimensión erotomaniaca en la cura de la histérica, que se cree elegida por su analista. Lo cual puede durar mucho tiempo y hasta puede llegar a constituirse en obstáculo para toda forma de encuentro. Porque ¿para qué buscar el amor, si ya lo encontró? “Es con mi analista”.

Se podrá captar entonces cómo a veces una exigencia de goce que se mantiene pendiente, no satisfecha, por parte del analizante, y cuyo objeto sería el analista, puede virar hacia el odio de la transferencia. Más allá de sus semblantes, se le apunta al ser del analista. A lo que se apunta es a lo más real que el analista puede encarnar para un sujeto.

Además, es seguro que la experiencia de un análisis puede a veces favorecer esta inclinación, por ser una experiencia que implica una concentración de libido en la transferencia que afecta la economía libidinal del sujeto. Por eso se requiere del deseo del analista para que sostenga el interrogante esencial necesario para la prosecución del análisis, es decir, para mantener la distancia entre el saber y el sexo. El deseo advertido del analista se apoya en la identidad imposible entre ese saber y el sexo.

La erotomanía demuestra el vínculo entre la pasión y el narcisismo. Nuestra época, al promover un vínculo social basado en el narcisismo, lleva a las pasiones imaginarias resultantes de la adoración del cuerpo, vínculo basado entonces en la creencia en una identidad común, identidad que el cuerpo imaginario podría procurar.

Al respecto, hay que seguir lo que Lacan plantea en su “Discurso a los católicos”, donde evoca el amor que se tiene por sí mismo, que no es amor del cuerpo sino amor por la imagen del cuerpo, que es inevitablemente engañosa. Pues, así como Lacan lo dice en *Le sinthome*, uno cree que tiene el cuerpo, pero en realidad este se larga. Se larga porque el cuerpo es agujero, pues está marcado por el *trou-matisme* [traumatismo del agujero - agujereado del trauma].

El problema del psicoanálisis, y no solo de este, es adónde conduce este amor por la imagen. A menudo da lugar a tres fenómenos que deben situarse del lado del programa mortífero del narcisismo. Estos se entrecruzan, pero pueden diferenciarse:

la idolatría de la imagen del Otro, el racismo y las causas perdidas. Los tres son engendrados en el sujeto por la exclusión de toda diferencia.

La idolatría se basa en la mismidad a partir del cuerpo, que determina un vínculo social fundado sobre la base de identificaciones narcisistas y por lo tanto de un deseo al que podría denominarse narcisista. La idolatría es siempre la otra cara de una misma moneda, que es el odio. Otro nombre para la idolatría es el terror conformista, como lo designa Lacan. Este toma la forma de una idealización narcisista o de una identificación con una imagen que funciona para un grupo determinado como la imagen ideal. Lacan la aborda también a partir de la adoración del cuerpo del otro y agrega que es siempre sospechosa; a lo cual puede añadirse: sospechosa de psicosis. Hay que sumar a esto nuestro contexto actual, en el que la adoración del cuerpo propio adquiere la forma, como ya dijimos, de una promoción del vínculo social centrado en las imágenes. La fascinación suscita pasiones y la función de la mirada resulta, en ese sentido, esencial. A través de la mirada está uno fascinado por la forma del Otro. A veces la fascinación llega hasta la producción de la hipnosis.

Señalemos la propuesta de Lacan del psicoanálisis como una hipnosis invertida. Esto quiere decir que el analista objeta ser el objeto de fascinación para el analizante o promover su pasión. En cambio, la posición del analista consiste en sostener la pasión del lado del signifiante, es decir, pasar las pasiones por el molinillo del signifiante. La hipnosis va, pues, del lado de la pasión, ya que supone la conjunción entre *I* y *a*, es decir, un objeto en el lugar del Ideal. Hitler, en cuanto hipnotizador de masas, sabía cómo producir una pasión. El principio del análisis es que el verdadero hipnotizado será el analista, o sea que el análisis produce la separación entre *I* y *a*, y el analista se convierte en el resto de la operación. Esto confirma que el análisis es entonces una operación anti-idolatría.

El segundo, no desconectado del primero, concierne al racismo. Lacan lo evoca vinculado con el narcisismo. Bastará con remitirse a *O peor*: “[...] cuando volvemos a la raíz del cuerpo, si revalorizamos la palabra *hermano* [...] sepan que lo que crece, que aún no hemos visto hasta sus últimas consecuencias, y que arraiga en el cuerpo [...] es el racismo”¹². Sorprende que pueda decir esto después de los campos de concentración, allí donde ya al comienzo había dicho, como lo señalé, que “[...] ya de sobra somos una civilización del odio”¹³. Por una parte, Lacan anticipa que no hemos asistido a las últimas consecuencias del racismo, según lo cual eso puede siempre empeorar, pero por otra parte anticipa también un porvenir fundado en la promoción de lo mismo en la imagen. De cierta forma, Lacan anticipó el ascenso del odio en las civilizaciones. Este odio está fundado en la creencia de una identidad posible en la comunidad de



12. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 19. ...o peor* (1971-1972) (Bueno Aires: Paidós, 2012), 231.

13. Lacan, *El seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud*, 403.

los cuerpos. Aquí estamos. El odio racial excluye toda diferencia, no deja lugar alguno para un sujeto.

El tercero tiene que ver con lo que Lacan plantea como “el narcisismo supremo de la Causa perdida”¹⁴. ¿No remite esto acaso a un narcisismo del deseo, a una modalidad de hacer lazo social basada en una dimensión mortífera? El narcisismo de la Causa perdida es lo que funda el goce de los grupos, es lo que hace que uno pueda andar en conjunto. No que uno adhiera por narcisismo a una causa perdida, pues nadie reivindica la Causa como perdida. A mi parecer, lo que Lacan señala aquí es que los vínculos de una causa social pueden llegar a ser promovidos únicamente por el narcisismo y desembocan en una causa perdida. ¿Cómo no subrayar que si Lacan agrega “supremo” a “narcisismo” es para indicar la prevalencia de un goce sin un deseo que pueda darle orientación?

Asimismo, cuando Lacan describe a Alcibíades como el deseante por excelencia, plantea que es el hombre que va tan lejos como es posible en el goce. No es todo del goce sino el goce tan lejos como es posible. El matiz es fundamental. ¿Cómo no percibir que en el “se puede”, lo que se indica es el consentimiento a los límites de un goce que jamás será absoluto, que porta entonces la marca de la castración?

La diferencia está dada por el objeto *a*. Regresamos nuevamente a la idea de que el análisis extrae pasiones por efectuación de la separación máxima entre *I* y *a*.

Retomo el asunto del deseo y del objeto *a*. En efecto, conviene subrayar que, así como en Lacan se encuentra un deseo que sería narcisista y un deseo que no lo sería, tenemos la distinción entre un goce narcisista y un goce que no lo sería.

El deseo es deseo de goce, y aun cuando el deseo sea en su esencia deseo del cuerpo del otro, se distinguen dos planos entre un deseo narcisista y un deseo que no lo sería. En efecto, tratándose del goce sexual, vemos que está diferenciado entre un goce peneano y un goce fálico, el primero vinculado con lo imaginario y el segundo con la conjunción de lo simbólico y de lo real. Esto muestra nuevamente que la única manera de hacer un vínculo con el otro es a través de lo imaginario, aun cuando esto implique el goce de los cuerpos. Esto demuestra que el goce de órgano, vinculado con lo imaginario, en relación con el doble, no es equivalente al goce fálico. Por otra parte, el vínculo con el otro, ya sea en pareja o en grupo, puede hacerse a través de un deseo que, por definición, no puede ser simétrico. Es entonces, por definición, sintomático.

Existen, pues, los espejismos del amor relacionados con su dimensión imaginaria que, si prevalece respecto a lo simbólico, da lugar a la pasión.

La dimensión simbólica del amor, vinculada con el dar lo que no se tiene, es algo diferente a la pasión de la imagen. Existe además una dimensión real del amor, es decir, la imposible sustitución absoluta de un objeto de amor por otro. Siempre hay

14. Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” (1960), en *Escritos 2* (México: Siglo XXI, 2009), 786.

una pérdida. El milagro del amor se produce cuando esas dos faltas se encuentran sin por ello recubrirse. Es por eso que Lacan puede decir que “El amor es siempre recíproco”¹⁵. Todas las enfermedades del amor, todos sus fracasos, pueden localizarse en torno a ese criterio. Esta frase evidentemente no dice que basta con que yo ame para que el otro me ame. En cambio, da la definición misma del amor: solo es amor lo que es recíproco. Pero ese “recíproco” no suma dos. El amor no suma dos. “El amor [...] nunca saca a nadie de sí mismo”¹⁶. Suma por lo menos cuatro: dos faltas que no se recubren y que no son simétricas, un objeto que es función de vacío, un Otro que no existe. Si yo deseo, me propongo como falta de un objeto al que sitúo en el amado. Pero este objeto que suscita mi deseo es justamente también algo del orden de una falta. Siempre es posible entonces que, al desear, yo sea, de resultas, apreciado como deseable, como amable, allí donde, al proponerme como faltante, porto el objeto que atiza el deseo. El pivote del asunto es un objeto no complementario. Se ve bien que ahí, este objeto objeta “la relación de dos”, en la famosa “intersubjetividad”. El amor, aún el recíproco, no constituye relación sexual. Suple su ausencia. Lacan es explícito: “Lo que suple la relación sexual es precisamente el amor”¹⁷. Se trata de un necesario que surge sobre fondo de un imposible. Es la creación de lo que no es dado de entrada: el vínculo con el otro sexo.

A partir de esta elaboración convendría interrogar la formulación de Lacan sobre lo que puede esperarse de un análisis cuando formula un amor más digno que una profusión de cháchara. Esto muestra que hay un espejismo del amor que consiste en creer que uno está en el amor por el hecho de que hable al respecto. La cháchara del amor indica la dimensión falaz que se incluye allí, en todo discurso sobre el amor. En efecto, uno busca atrapar la verdad del Otro y lo que encuentra son palabras, como en la canción “palabras, palabras, palabras...”. Un amor más digno es un amor en acto, en el que puede uno prescindir de la prueba por la palabra.

Ciertamente, el amor más digno no es un amor pasión. Es más bien un amor que se sostiene en un real y en consecuencia no es una suplencia por el semblante. Con la palabra amor uno cree atrapar una verdad cuando en realidad lo que se atrapa es un semblante. En este sentido, un amor más digno es lo que queda del amor después de la caída de los semblantes.

Para concluir, haré algunos comentarios sobre la ignorancia. Porque la ignorancia puede revestir una máscara, la de todo querer saber, y al mismo tiempo no tener en cuenta lo real, es decir, que hay imposible. Dado el caso, la idea de lo imposible de lo real, de un real que nos escapa, puede angustiar. La pasión de la ignorancia y la ciencia: es sensible entre los científicos. Tomemos el ejemplo de la creación de la bomba atómica: los investigadores se refugian en un “yo no sabía que eso iba a

15. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 20. Aun* (1972-1973) (Buenos Aires: Paidós, 2012), 12.

16. *Ibíd.*, 61.

17. *Ibíd.*, 59.

servir para eso". O también los aviadores que lanzaron la bomba en Hiroshima: "yo no sabía lo que eso iba a hacer".

Entonces, el nada querer saber no es lo mismo que el ser ignorante a nivel de las ideas. Es posible que todos queramos saber y seguir siendo ignorantes sobre el hecho de que hay un real en juego que por definición nos determina, que se nos escapa.

Lacan dio un nombre a ese real cuando se relaciona con un sujeto; lo llamó opacidad subjetiva. ¿Hasta qué punto entonces queremos llegar contra nuestra propia opacidad? Lacan utilizó un término para expresar los efectos de un análisis sobre la opacidad: es el término elucidación, con la connotación de traer a la luz. En efecto, en el análisis se trata de la elucidación del deseo, pero también de la elucidación de la opacidad de goce.

Proponer que se trata de una pasión es voltear la propuesta freudiana de una pulsión de saber. La ignorancia es pasión en el sentido en que la inclinación natural es a no querer saber. Es contra esto que apunta el deseo del analista. Ante todo, el análisis se sostiene en un "tú puedes saber". Es a lo que apunta toda cura, no solamente al alivio terapéutico sino al beneficio vinculado con la producción de un saber.

Ahora que Lacan plantea la pasión de la ignorancia es para indicar que no es tan seguro que los analizantes quieran saber. Muchas interrupciones de análisis dan cuenta de ello. Lo que no quiere decir que la promesa analítica sea la de acceder a un saber absoluto.

Podrían despejarse tres dimensiones sobre el destino de la ignorancia en análisis. La primera es que un análisis requiere, como una de las condiciones para su final, la destitución del sujeto supuesto saber. Esto tiene un efecto sobre la relación del sujeto con su no-saber.

La segunda tiene que ver con aquello a lo que Lacan se refirió como de una relación con el no querer saber al final de la experiencia analítica en lo relativo al deseo. Esto significa que hay un afecto que no es de queja, "no se puede saber", sino más bien de un empuje a una posición ética: ir contra la ignorancia. Se constata otra vez la dimensión anti-pasión de un análisis.

La tercera está relacionada con la fórmula de Lacan vinculada también con una condición para el final de la experiencia, que es el horror al saber. Se trata de un no querer saber sobre la diferencia de los sexos. Haberla cernido introduce al sujeto en una nueva dimensión; la de situar al sujeto en una posición ética que implica la posibilidad de un nuevo vínculo social que consienta admitir la diferencia.

En últimas, esto podría aplicarse a toda forma de odio. El odio es el rechazo de la diferencia. Puede deducirse en adelante que, si el análisis es una práctica que hace caer, al final de la experiencia, la dimensión de un amor que se dirige al saber,

ello no permite afirmar que el éxito del análisis consista en la emergencia del otro polo, el del odio.

Porque Lacan planteó la destitución subjetiva del lado del sujeto como condición fundamental para que un análisis llegara a su término, y la experiencia de desear experimentada por el analizante en relación con lo que el analista ha llegado a ser.

El odio como afecto del final es indicio de que el otro continúa existiendo y es, entonces, la prueba del no advenimiento del desear del analista. Más bien al contrario, es una manera de continuar haciendo que exista lo que no existe.

BIBLIOGRAFÍA

FREUD, SIGMUND. "Introducción del narcisismo" (1914). En *Obras completas*. Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.

GOETHE, JOHANN WOLFGANG VON. *Les souffrances du jeune Werther*. París: Le Livre de poche, 1999.

LACAN, JACQUES. "Acerca de la causalidad psíquica" (1946). En *Escritos 1*. México: Siglo XXI, 2009.

LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud* (1953-1954). Buenos Aires: Paidós, 2003.

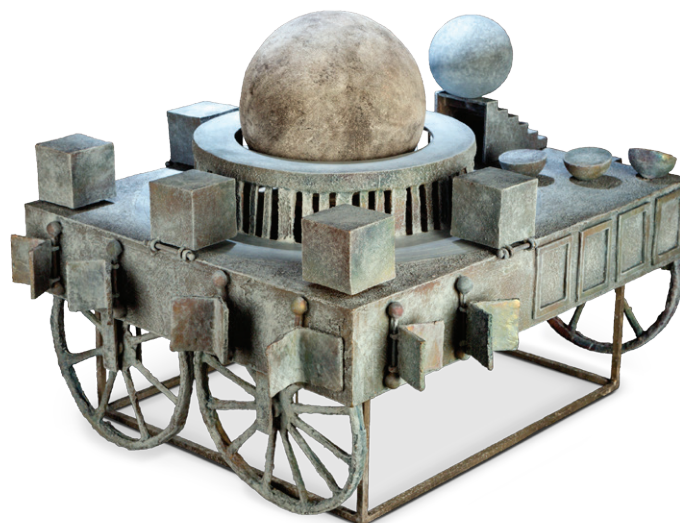
LACAN, JACQUES. "Juventud de Gide o la letra y el deseo" (1958). En *Escritos 2*. México: Siglo XXI, 2009.

LACAN, JACQUES. "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano" (1960). En *Escritos 2*. México: Siglo XXI, 2009.

LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 19. ...o peor* (1971-1972). Buenos Aires: Paidós, 2012.

LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 20. Aun* (1972-1973). Buenos Aires: Paidós, 2012.

WINNICOTT, D. W. "El odio en la contratransferencia". En *Escritos de Pediatría y Psicoanálisis*. Barcelona: Editorial Laia, 1979.





El odio y el dualismo pulsional freudiano



SYLVIA DE CASTRO KORGÍ*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

El odio y el dualismo
pulsional freudiano

Hatred and Freudian
Drive Dualism

La haine et le dualisme
pulsionnel freudien



CÓMO CITAR: De Castro Korgi, Sylvia. “El odio y el dualismo pulsional freudiano”. *Desde el Jardín de Freud* 19 (2019): 47-56, doi: 10.15446/djf.n19.76694

* e-mail: msdecastrok@unal.edu.co

© Obra plástica: Jim Amaral

El artículo presenta las líneas conceptuales de base en relación con las cuales se sitúa el odio en la teorización freudiana. En el punto de partida diferencia una modalidad familiar del odio, aquella que puede identificarse justamente en “La novela familiar del neurótico”, de otra modalidad *Unheimlich*, aquella del odio primordial, cuyo escenario propio es la experiencia del viviente con el Otro prehistórico. Luego, sobre el telón de fondo de las dos teorías pulsionales freudianas, intenta situar el odio en sus relaciones con el principio del placer y con su más allá, para culminar en una referencia al odio y al malestar en la cultura.

Palabras clave: novela familiar, experiencia de satisfacción, dualismo pulsional, malestar en la cultura, amor-odio.

The article presents the conceptual baselines that serve to situate hate within Freudian theorization. First, it makes a distinction between the family modality of hate, that which can be identified in “the neurotic’s family romance”, and the modality of the *Unheimlich*, that of primordial hate, whose setting is the experience of the living being with the prehistoric Other. Subsequently, against the backdrop of Freud’s two theories of drive, the paper attempts to frame hatred in its relations with the pleasure principle and with its beyond, and concludes with a reference to hatred and civilization’s discontents.

Keywords: family romance, experience of satisfaction, drive dualism, civilization and its discontents, love-hate.

L’article présente les lignes conceptuelles de base par rapport auxquelles la haine est située dans la théorisation freudienne. Il différencie au début une modalité familiale de la haine qu’on peut identifier avec le roman familial du névrosé, de celle *Unheimlich* qui correspond à la haine principielle, dont le propre scénario en est l’expérience du vivant avec l’Autre de la préhistoire. Après, sur fond des deux théories pulsionnelles, il essaye de placer la haine dans ses rapports au principe de plaisir et son au-delà, pour aboutir sur une référence à la haine et au malaise dans la civilisation.

Mots clés: roman familial, expérience de satisfaction, dualisme pulsionnel, malaise dans la civilisation, amour-haine.

“El odio está en la base de todo *parlêtre* por el hecho de existir”.

JACQUES LACAN

INTRODUCCIÓN

Quizás no sea apresurado afirmar que “La novela familiar del neurótico” es una vía privilegiada para acordarle al odio el lugar imprescindible que tiene en la economía psíquica freudiana, que nada tiene de extraordinario, al contrario, pues se manifiesta en el contexto de las más corrientes relaciones humanas. No se trata, pues, en este caso, del odio indiferenciado que signa la experiencia originaria del sujeto en relación con la fuente de displacer, aquella que inaugura la operación de la expulsión primordial, contrapartida de la admisión del orden simbólico, sino del odio como afecto “cotidiano”, que es para Freud un hecho clínico fundamental.

En términos del odio hay, pues, en Freud una doble dimensión, según se lo considere en el plano del afecto que acompaña las manifestaciones de la estructura clínica en juego y que requiere de la hipótesis del inconsciente y de la represión (o de lo que haga sus veces en la perversión y la psicosis), o en referencia a los procesos más primitivos de la estructuración subjetiva. En este segundo caso se trata de un odio primordial cuyo escenario propio, originario, es la experiencia del viviente con el Otro prehistórico que tiene a su cargo la humanización, ese Otro al que Freud designó como la Cosa (*das Ding*), allí donde se plantea la cuestión del advenimiento del sujeto¹.

Ese odio primordial, inscrito en lo más profundo de la estructura subjetiva, está asociado al displacer del yo narcisista con ocasión de la perturbación de su equilibrio, en esa primerísima experiencia de *in-satisfacción* que el Otro viene a resolver. Por eso mismo el odio es, como señala Freud, un modo de relación con el Otro más antiguo que el amor. El amor, por su parte, encuentra su fuente en las pulsiones parciales que aportan el placer de órgano, es decir que en un principio es narcisista y solo secundariamente se articula con las pulsiones parciales sexuales constituyendo esa alianza que Freud denomina los preliminares del amor².



1. Sigmund Freud, “Proyecto de psicología” (1950 [1895]), en *Obras completas*, vol. I (Buenos Aires: Amorrortu, 1992). Cfr. Thérèse Charrier, “Á cause du soleil, j’haine ou?”, *Psychanalyse* 33 (2015): 7-18.
2. Diana Rabinovich, *El concepto de objeto en la teoría psicoanalítica* (Buenos Aires: Manantial, 2003), 27.

En relación con el odio, en términos de la primera de las dos dimensiones señaladas previamente, la *familiar* y esa otra que podemos designar justamente con el término de *Unmheulich*, la novela familiar informa acerca del entramado de “relaciones afectivas” que se establecen entre padres e hijos y, en relación con lo que nos ocupa, advierte acerca de la crítica hostil que a partir de cierto momento el padre le merece al hijo, crítica en buena medida sostenida en las mociones propias de la rivalidad sexual. Freud sentencia: “El paño donde se cortan tales ocasiones es evidentemente el sentimiento de ser relegado”³.

Así las cosas, el sostén de la novela familiar es este rechazo imaginario e imaginado en la situación normal, siempre referido a la frustración introducida por el padre, quien separa al hijo de la madre (complejo de Edipo) y, aún, a la presencia de un hermano o hermana menor (complejo fraterno), que inaugura la experiencia de los celos. En respuesta, el aludido paño alcanza para fabricar la fantasía infantil según la cual el hijo es adoptivo, cuando no bastardo, y añade el combustible que nutre la hostilidad hacia los padres, hostilidad diferenciada ya, a esta altura, de acuerdo con el sexo: del hijo al padre, de la hija a la madre.

Sobre este suelo se edifica la novela familiar de los neuróticos, esa invención mediante la cual el niño sustituye a sus verdaderos padres por otros más acordes con sus aspiraciones imaginarias, de la misma manera como, no casualmente, se construyen los cuentos de hadas⁴. Enseguida, el encuentro del niño con la diferencia sexual obliga en este terreno a “una curiosa limitación”: una vez que la descendencia de la madre se reconoce inmodificable, el padre, en cambio, puede ser sustituido por otro, no cualquiera: un padre ideal. Este segundo estadio de la novela se soporta en un motivo que previamente estuvo ausente: el saber del niño sobre la diferente condición sexual de los padres, que ahora le permite inventarle a la madre tantos enredos amorosos como rivales se le presenten a él.

Pero las cosas no se detienen en ese punto en la novela familiar y, en cambio, la misma elevación del padre promovida por el hijo estimula la rivalidad con él y le impone a la relación el tono afectivo que, en relación con esta dimensión *familiar* del odio, queremos destacar: se trata del odio al padre⁵. Freud considera en un primer momento que este odio al padre se transforma en un componente sádico⁶, luego hará de Eros y Tánatos dos pulsiones diferentes⁷.

Ahora bien, las coordenadas con respecto a las cuales aparece esta dimensión aquí destacada del odio son las de la sexualidad infantil y de lo que esta implica en la vida de relación: la rivalidad, la ambivalencia y los celos edípicos, y quizás por ello el odio se reduce o, más bien, acompaña a una cierta intención hostil, efecto, por lo demás, de la necesaria dependencia de los padres y de su acción de transmisión de

3. Sigmund Freud, “La novela familiar de los neuróticos” (1909 [1908]), en *Obras completas*, vol. IX (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 217.

4. Cfr. Dorothy Bloch, “Para que la bruja no me coma”. *Fantasía y miedo de los niños al infanticidio* (Madrid: Siglo XXI, 1998).

5. Sigmund Freud, “Sesión del 10 de abril 1907”, en *Las reuniones de los miércoles. Actas de la Sociedad Psicoanalítica de Viena*, t. I (Buenos Aires: Nueva Visión, 1980).

6. *Ibíd.*

7. Cfr. Pierre Bruno, *Le père et ses noms* (Toulouse: Érès, 2012).

la norma en el horizonte de la Ley. Por lo demás, ya con respecto a esta hostilidad podríamos anticipadamente hacer intervenir el orden narcisista de lo humano pues, necesariamente, lo hostil es aquello que atenta contra el amor del yo.

DEL ODIO Y LA PULSIÓN PARCIAL

Es en el contexto de la primera tópica psíquica, en el que se despliega la teoría pulsional freudiana que opone entre sí las pulsiones sexuales y las funciones de conservación de la vida, donde se inscriben en principio los fenómenos que podríamos vincular con la hostilidad y las expresiones de odio.

Ya en “Tres ensayos de teoría sexual”, al momento de discernir los asuntos de la vida sexual del niño, Freud advierte que la actividad sexual se expresa de manera organizada en función del predominio de zonas erógenas no genitales. De estas zonas erógenas llama la atención, para nuestro propósito, el calificativo que Freud utiliza para identificarlas: la zona oral es *canibalística*, su meta es la incorporación; la zona anal es *sádica*, presenta dos modalidades, una pasiva y otra activa, producida esta última por la pulsión de *apoderamiento*.

Ahora bien, aun si a Freud se le presenta de manera innegable el predominio del autoerotismo, no por ello deja de constatar en la sexualidad infantil la presencia de componentes que implican la presencia del otro como objeto. Se trata en este caso del placer de ver y de la *crueledad*. Esta última, cuya procedencia sería también la pulsión de *apoderamiento*, sugiere la ausencia de la barrera de la compasión, que podría atenuarla y, más aún, el peligro de un enlace con las pulsiones erógenas, lo que anticipa el sadismo. Por su parte, el masoquismo, la pulsión pasiva a la crueldad, como dice Freud, queda directamente vinculada con las prácticas corrientes del castigo corporal, referencia en absoluto secundaria dado que sitúa la dimensión corporal en juego en los asuntos de los que nos ocupamos. En todo caso, según Freud, las dimensiones propias de la sexualidad y de la hostilidad y su cohorte de fenómenos solo secundariamente establecen alianzas entre sí⁸.

En “Pulsiones y destinos de pulsión” Freud se ocupa del asunto en relación con aquellos procesos cuyo estudio se le impone una vez que la indagación lo conduce a “los motivos {las fuerzas} contrarrestantes de una prosecución directa de las pulsiones”⁹. De entrada, pues, señala el carácter de ‘defensa’ que estos destinos operarían contra las pulsiones de *extraña naturaleza*. Se trata, en efecto, de los pares pulsionales constituidos por el sadismo-masoquismo y el voyerismo-exhibicionismo, los cuales revelan su excepción en el conjunto de las pulsiones parciales dado que su construcción ocurre al margen del apoyo en la necesidad. Como sabemos, Freud

8. Este no es un asunto banal, tanto menos si da lugar a interpretaciones, tan absurdas como interesadas, del tipo del *affaire* Masson. Cfr. Jeffrey M. Masson, *Le réel escamoté* (París: Aubier-Montaigne, 1984). Para una aproximación al asunto, ver: Élisabeth Roudinesco, *Para qué el psicoanálisis* (Buenos Aires: Paidós, 1999).
9. Sigmund Freud, “Pulsiones y destinos de pulsión” (1915), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 1980), 122.

condiciona la posibilidad misma de la pulsión a la pérdida del objeto de la necesidad; justamente los pares pulsionales mencionados escapan a esa condición.

En el caso del sadismo, la defensa no elimina la pulsión, la *transforma en lo contrario*, bien bajo la forma de una vuelta de la actividad a la pasividad (transformación activo-pasivo), bien a nivel de un trastorno en relación con el contenido (amor-odio). De una parte, entonces, reemplaza la meta activa —martirizar— por la correspondiente pasiva —ser martirizado—. Es lo que constituye el par sadismo-masoquismo. De otra parte, efectúa la *mudanza de amor en odio*.

Así las cosas, a esa modalidad de defensa que es la transformación en lo contrario se suma la vuelta contra la propia persona, cuyo caso patente, para lo que nos ocupa, es el masoquismo como resultante del sadismo vuelto sobre el yo, lo que también puede leerse en términos de *la transformación del odio contra el objeto en odio contra el propio sujeto*.

Entonces, la pregunta se impone: ¿cómo diferenciar el sadismo del odio para darles a cada uno el lugar que les corresponde? Aún si *el odio es un efecto de la transformación en lo contrario del amor*, según un proceso que participa al mismo título que el componente sádico de la pulsión, Freud se esfuerza por establecer las diferencias: “[...] nos percatamos de que las actitudes de amor y de odio no pueden ser utilizadas para las relaciones de las pulsiones con sus objetos, sino que están reservadas para las relaciones del yo total con los objetos”¹⁰.

El amor, entonces, como el odio, implica la relación del yo con su semejante, es decir que *amor y odio son significaciones que comprometen al yo*, mientras que sadismo-masoquismo pertenece al lenguaje de las pulsiones. Aun así, una oscilación es posible entre una cosa y otra, si nos atenemos a la formulación freudiana según la cual la polaridad amor-odio reproduce la polaridad placer-displacer. El amor no es ajeno al placer sexual, y no solo no es ajeno, sino que, una vez en juego, “se establece una tendencia motriz que quiere acercarlo [al objeto] al yo, incorporarlo” y, “a la inversa, cuando el objeto es fuente de sensaciones de displacer, una tendencia se afana en aumentar la distancia”¹¹, cuando no en agredirlo con el propósito de aniquilarlo.

Por lo demás, esta formulación está inscrita en la polaridad pulsional que dirige en el momento la elaboración freudiana: el principio del placer-displacer. Nada le permite a Freud suponer que amor y odio constituyan una unidad primera que por alguna razón pudiera dividirse posteriormente... En esta polaridad, las cosas del amor están ligadas al placer, mientras que las que corresponden al odio lo están al displacer. El odio es un efecto de la transformación en lo contrario del amor que, en su articulación con la pulsión, remite al par pulsional sadismo-masoquismo. De nuevo, entonces, como en la época de la novela familiar, el odio queda situado en relación con el sadismo.



10. *Ibíd.*, 132.

11. *Ibíd.*, 131.

Freud resume su recorrido al respecto hasta el momento de la siguiente manera: El odio es, como relación con el objeto, más antiguo que el amor: brota de la repulsa primordial que el yo narcisista opone en el comienzo al mundo exterior prodigador de estímulos. Como exteriorización de la reacción displacentera provocada por objetos, mantiene siempre un estrecho vínculo con las pulsiones de la conservación del yo, de suerte que pulsiones yoicas y pulsiones sexuales con facilidad pueden entrar en una oposición que repite la oposición entre odiar y amar. Cuando las pulsiones yoicas gobiernan a la función sexual como sucede en la etapa de la organización sádico-anal, prestan también a la meta pulsional los caracteres del odio.¹²

En este orden de consideraciones, lo que resulta en displacer es odiado, y el odio puede, a su vez, convertirse en tendencia agresiva contra la fuente de la que resulta lo displacentero. Es por eso que Freud puede, finalmente, afirmar que “el yo odia, aborrece y persigue con propósitos destructores a todos los objetos que llega a suponer una fuente de sensaciones de displacer constituyendo una privación de la satisfacción sexual o de la satisfacción de las necesidades de conservación”¹³. El telón de fondo de esta formulación es aun, sin duda, el dualismo placer-displacer.

DEL OUDIO Y LA PULSIÓN DE MUERTE

Desde las indicaciones relativas al odio al competidor por el amor de la madre en el Edipo, hasta las articulaciones más precisas que Freud puede proponer sobre el odio a la altura de la primera tópica, una misma orientación se acentúa. Mientras que las coordenadas en relación con las cuales aparece la dimensión hasta aquí destacada del odio sean las de la sexualidad infantil —y de lo que viene con ella, la rivalidad, la ambivalencia y los celos edípicos—, el odio acompaña a una cierta intención hostil, efecto, por lo demás, de la necesaria dependencia del niño con respecto a los padres y de su acción de transmisión de la norma en el horizonte de la Ley¹⁴.

Entonces, en el contexto del principio del placer-displacer el odio se aproxima al sadismo, en razón de lo cual los asuntos relativos a la sexualidad se prestan para establecer entre los dos órdenes de la experiencia una familiaridad destacada. En conclusión, hostilidad, odio y sadismo se articulan necesariamente, por mucho que cada uno de estos elementos pueda iluminar un ámbito particular de la experiencia.

A la altura de la segunda tópica, la articulación mencionada entre el odio y el sadismo se modifica, una vez que Eros y Tánatos adquieren la dimensión de dos pulsiones diferentes. Freud lo advierte en ese texto decisivo en relación con estos asuntos, “Más allá del principio del placer”, y lo destaca como un elemento nada desdeñable de

12. *Ibíd.*, 133.

13. *Ibíd.*

14. Cfr. Héctor Gallo, “De la agresividad a la pulsión de muerte”, en *Agresividad y pulsión de muerte* (Medellín: Fundación Freudiana de Medellín, 1991).

su teorización, es decir, como tratándose de una cuestión definitiva para la nueva concepción de las pulsiones. En ese orden de ideas, recuerda que desde “Tres ensayos de teoría sexual” ya reconocía la posibilidad de la *autonomía del componente sádico de la pulsión*, en relación con lo cual advertía que el sadismo tiene la aptitud para gobernar la aspiración sexual íntegra del sujeto, a tal punto que podía considerarse la pulsión dominante en la organización pregenital correspondiente¹⁵.

Ahora, la formulación del segundo dualismo pulsional le exige responder cómo podría derivar del Eros, conservador de la vida, la pulsión sádica que apunta a dañar al objeto. La pregunta se le impone aún si ya hubiese podido identificar el sadismo pulsional como un componente de la pulsión sexual capaz de volverse autónomo y de dirigir la aspiración sexual íntegra de un sujeto, lo que es un caso de perversión. Entonces, la pregunta se le impone más allá...

De hecho, en lo que sigue, Freud formula un cuestionamiento cuya indagación lo conduce al más allá del principio del placer: “¿No cabe suponer que ese sadismo es en verdad *una pulsión de muerte apartada del yo* por el esfuerzo y la influencia de la libido narcisista, de modo que sale a la luz solo en el objeto?”¹⁶. Más propiamente, el sadismo es un representante de la pulsión de muerte que busca reconducir lo vivo a lo inerte, mientras que Eros apremia para su conservación. La mezcla de las dos clases de pulsiones es una garantía del predominio de la vida puesto que, así las cosas, las mociones destructivas quedan neutralizadas. En este punto, y dada la dificultad para dar cuenta del distingo entre las dos clases de pulsiones, que difícilmente se soporta en un análisis clínico, Freud encuentra que la polaridad amor-odio se presta bien para sustituir la difícilmente creíble oposición pulsional propuesta. Es que Eros resulta de algún modo asequible a nuestro pensar, en cambio, la pulsión de muerte requiere de un subrogado, en este caso la pulsión de destrucción, “*a la que el odio marca el camino*”¹⁷.

Y Freud presenta las cosas así:

[...] la experiencia clínica nos enseña que el odio no sólo es, con inesperada regularidad, el acompañante del amor (ambivalencia), no solo es tantas veces su precursor en los vínculos entre los seres humanos, sino también que, en las más diversas circunstancias, el odio se muda en el amor y el amor en odio. Si esta mudanza no es algo más que una mera sucesión en el tiempo, vale decir, un relevo, entonces evidentemente carece de sustento un distingo tan radical como el que media entre pulsiones eróticas y pulsiones de muerte.¹⁸

Solo que las cosas se disponen de otro modo, no como una simple sucesión, y Freud encuentra la primera ilustración de una mudanza de amor en odio en la paranoia persecutoria en la que, como resultado de la defensa frente a un vínculo

15. Cfr. Sigmund Freud, “Tres ensayos de teoría sexual” (1905), en *Obras completas*, vol. VII (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 157.

16. Sigmund Freud, “Más allá del principio del placer” (1920), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 52.

17. Sigmund Freud, “El yo y el ello” (1923), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 43.

18. *Ibíd.*, 44.

homosexual, la persona amada se convierte en el perseguidor a quien el paranoico dirige la agresión. “Tenemos derecho a afirmar, por interpolación”, continúa Freud, “que en una fase anterior *el amor se había traspuesto en odio*”¹⁹. La paranoia revela, entonces, un mecanismo según el cual un desplazamiento de la investidura sustrae el peso a la moción erótica para ponerlo a la cuenta de la moción hostil.

Todavía Freud propone como prueba de su hipótesis lo que ocurre en la homosexualidad e, incluso, en vínculos amorosos desexualizados, en los cuales, tras la resolución de intensos sentimientos de rivalidad que llegan hasta la agresión, el objeto antes odiado es en adelante objeto de amor, cuando no de identificación.

El contexto de esta compleja indagación es, evidentemente, la hipótesis de la existencia de una pulsión de muerte —lo cual, como sabemos, no ocurre para Freud sin la confesión de su propia perplejidad—. La clínica del masoquismo, al que previamente había identificado como una reversión del sadismo hacia el propio yo, un retroceso, una regresión, le aporta la indicación. Y bien, no obstante su perplejidad, una conclusión mayor es el resultado de esa indagación: “podría haber también un masoquismo primario, cosa que [...] quise poner en entredicho”²⁰.

Ahora bien, el masoquismo primario es un nombre para la parálisis del principio del placer cuya mejor formulación, sin duda, es la siguiente: “*Si dolor y displacer pueden dejar de ser advertencias para constituirse, ellos mismos, en metas*, el principio de placer queda paralizado, y el guardián de nuestra vida anímica, por así decir, narcotizado”²¹. Sin duda, la constatación clínica del masoquismo primario condujo a Freud por la senda del *más allá*. Si pensó en designar este más allá mediante la oposición amor-odio, quizás no fue solo para hacer sus tesis más accesibles. En todo caso, con dicha oposición se hace explícito que la procedencia del amor y del odio exige la polaridad pulsional. Freud considera que el odio es un modo de relación con el objeto “más antigua aún que el amor”²², un modo de relación por derecho propio que, en efecto, exige la distinción entre los dos tipos de pulsiones.

EL ODIO Y EL MALESTAR EN LA CULTURA

En el capítulo VI de ese texto imprescindible, Freud se refiere al reconocimiento de una pulsión de agresión, autónoma, y a las implicaciones de ese reconocimiento para la teoría de las pulsiones. Traza allí la historia de su hallazgo, traducido en términos de pulsión de muerte o de destrucción, y advierte que si bien el sadismo y el masoquismo le habían puesto de presente las exteriorizaciones de dicha pulsión, dirigidas tanto hacia adentro como hacia afuera y con una fuerte carga de erotismo —exteriorizaciones “a las que el odio marca el camino”—, es hora de atender a “la ubicuidad de la agresión

19. *Ibíd.*

20. *Ibíd.*, 53.

21. Sigmund Freud, “El problema económico del masoquismo” (1924), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 16.

22. Freud, “Pulsiones y destinos de pulsión”.

y destrucción no eróticas, y asignarle la posición que se merece en la interpretación de la vida”²³.

Se trata en efecto, de “la inclinación innata del ser humano al mal, a la agresión, a la destrucción y, con ellas también, a la crueldad”²⁴, manifestaciones a las que por derecho propio podemos agregar el odio si nos atenemos al hecho de que el verdadero odio, el originario, está inscrito en lo más profundo de la estructura subjetiva, se origina y se aloja en el complejo del *Nebenmensch*, por naturaleza extranjero, fuente del primer objeto del deseo y del primer objeto hostil que convergen, como lo piensa Freud, en ese único Otro, el “único poder que ayudaba”²⁵, la Cosa, *das Ding*, “habitada por una intolerable crueldad”²⁶.

Así las cosas, “el *Ding* como *Fremde*, extranjero e incluso hostil a veces, en todo caso como el primer exterior, es aquello en torno a lo cual se organiza todo el andar del sujeto”²⁷. De este modo, el odio está desde el origen, estrechamente asociado al goce de la Cosa, extranjera e íntima a la vez.

Es aquí donde la elaboración de Freud vuelve a su punto de partida. Es también aquí donde el odio queda inextricablemente enredado con la cuestión del mal, del mal absoluto, con una hostilidad de base y, de paso, con la cuestión del goce, del que no atinamos a decir si se trata del bien o del mal.

BIBLIOGRAFÍA

BLOCH, DOROTHY. “Para que la bruja no me coma”. *Fantasía y miedo de los niños al infanticidio*. Madrid: Siglo XXI, 1998.

BRUNO, PIERRE. *Le père et ses noms*. Toulouse: Érès, 2012.

CHARRIER, THÉRÈSE. “À cause du soleil, j’haine ou?”, *Psychanalyse* 33 (2015): 7-18.

FREUD, SIGMUND. “Proyecto de psicología” (1950 [1895]). En *Obras completas*. Vol. I. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, SIGMUND. “Tres ensayos de teoría sexual” (1905). En *Obras completas*. Vol. VII. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, SIGMUND. “La novela familiar de los neuróticos” (1909 [1908]). En *Obras completas*. Vol. IX. Buenos Aires: Amorrortu, 1980.

FREUD, SIGMUND. “Pulsiones y destinos de pulsión” (1915). En *Obras completas*. Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 1980.

FREUD, SIGMUND. “Más allá del principio del placer” (1920). En *Obras completas*. Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, SIGMUND. “El yo y el ello” (1923). En *Obras completas*. Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, SIGMUND. “El problema económico del masoquismo” (1924). En *Obras completas*. Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, SIGMUND. “El malestar en la cultura” (1930 [1929]). En *Obras completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, SIGMUND. “Sesión del 10 de abril 1907”. En *Las reuniones de los miércoles*. *Actas*

23. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” (1930 [1929]), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 116.

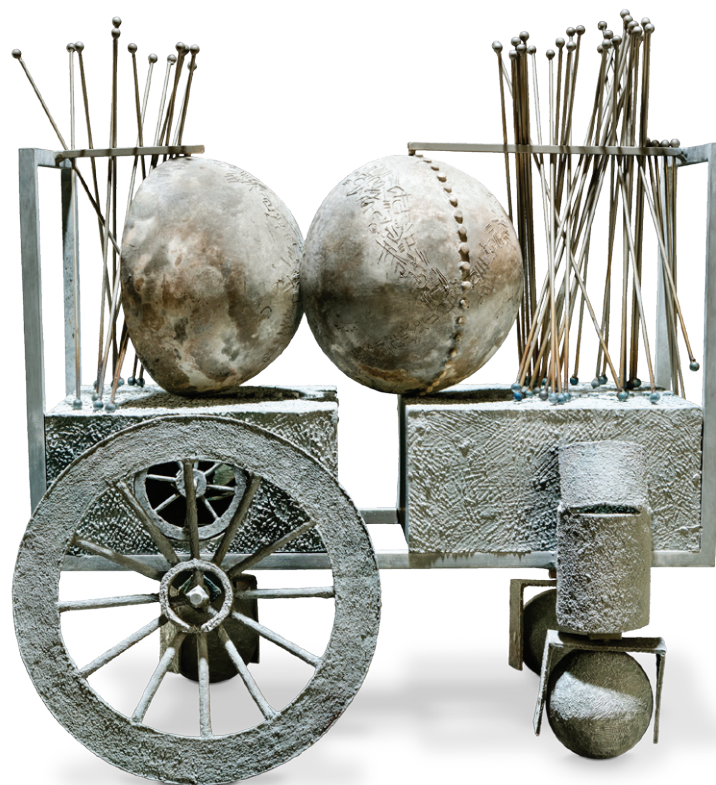
24. *Ibíd.*

25. Freud, “Proyecto de psicología”, 364.

26. Thérèse Charrier, “À cause du soleil, j’haine ou ?”, *Psychanalyse* 33 (2015): 10.

27. Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960) (Buenos Aires: Paidós, 1990), 68.

- de la Sociedad Psicoanalítica de Viena. T. I. Buenos Aires: Nueva Visión, 1980.
- GALLO, HÉCTOR. "De la agresividad a la pulsión de muerte". En *Agresividad y pulsión de muerte*. Medellín: Fundación Freudiana de Medellín, 1991.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960). Buenos Aires: Paidós, 1990.
- MASSON, JEFFREY M. *Le réel escamoté*. París: Aubier-Montaigne, 1984.
- RABINOVICH, DIANA. *El concepto de objeto en la teoría psicoanalítica*. Buenos Aires: Manantial, 2003.
- ROUDINESCO, ÉLISABETH. *Para qué el psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1999.



El trabajo de lo negativo



CECILIA MUÑOZ VILA*

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia

El trabajo de lo negativo

The Work of the Negative

Le travail du négatif



La autora se sirve de algunas ideas de André Green sobre el “trabajo de lo negativo” para pensar la historia de odio, destrucción y muerte vividos en los últimos setenta años en Colombia. Se destacan: 1) el uso de la negación, la desmentida y la forclusión como mecanismos para excluir la verdad de la conciencia en el terreno individual y social; 2) la desaparición del yo bajo el objeto en los procesos de duelo, melancolía e identificación que se observan en el terreno social cuando el jefe poderoso impone sus ideas; 3) pulsión de muerte, desinvestidura, desobjetualización y aniquilamiento caen sobre el enemigo, pero también sobre el sí mismo de los sometidos, aquellos que han perdido su propia relación con la satisfacción, el deseo y con su estructuración psíquica (yo y superyó) bajo las demandas del líder endiosado.

Palabras clave: trabajo de lo negativo, Green, odio, destrucción, muerte, Colombia.

The author draws on some of André Green's ideas regarding the “work of the negative” in order to carry out a reflection on the history of hatred, destruction, and death, experienced over the past seventy years in Colombia. The article highlights: 1) the use of negation, repudiation, and forclusion as mechanisms to exclude the truth from consciousness at both the individual and social levels; 2) the disappearance of the self behind the object in grief, melancholy, and identification processes, which can be observed in the field of the social when the powerful leader imposes his ideas; 3) the fact that death drive, disinvestment, deobjectualization, and annihilation fall upon the enemy, but also upon the self of the subjugated, those who have lost their own relation to satisfaction, to desire, and to their psychic structure (ego and superego) under the demands of the glorified leader.

Keywords: work of the negative, Green, hate, destruction, death, Colombia.

L'auteure utilise certaines idées d'André Green sur le “travail du négatif” pour réfléchir à l'histoire de haine, de destruction et de mort vécues au cours des soixante-dix dernières années en Colombie. Ils sont mis en avant: 1) l'utilisation du démenti, du déni et de la forclusion en tant que mécanismes permettant d'exclure la vérité de la conscience dans les domaines individuel et social; 2) la disparition du moi sous l'objet dans les processus de deuil, de mélancolie et d'identification observés sur le terrain social lorsque le puissant patron impose ses idées; 3) la pulsion de mort, le désinvestissement, la désobjectualisation et l'anéantissement retombent sur l'ennemi, mais aussi sur le soi des victimes, voire ceux qui ont perdu leur propre relation avec la satisfaction, le désir et avec leur structuration psychique aux emprises des demandes du chef divinisé.

Mots clés: travail du négatif, André Green, haine, destruction, mort, Colombie.

CÓMO CITAR: Muñoz Vila, Cecilia. “El trabajo de lo negativo”. *Desde el Jardín de Freud* 19 (2019): 57-66, doi: 10.15446/djf.n19.76715

* e-mail: ceciliamunozvila@gmail.com

© Obra plástica: Jim Amaral

1. Del último periodo de nuestra historia, una de sus más dramáticas páginas fue la arremetida del paramilitarismo en su intención no declarada de apropiación de grandes extensiones de tierra para ponerlas al servicio de la agroindustria, con la consecuente expulsión, a sangre y fuego, de sus habitantes. El 9 de junio de este año, a propósito de la condena de un jefe paramilitar, el Tribunal encargado del fallo consideró que las penas impuestas eran irrisorias ante “la verdadera barbarie y crueldad desplegada por esa organización”. Fue, agregó, “una maquinaria bélica que asesinó, violó, desplazó y desapareció a miles de personas en Chocó, Antioquia, Córdoba, Boyacá, Cundinamarca y Santander. Fue una organización que, con apoyo económico, político y militar, entre 1995 y 2006 perpetró al menos 1.700 crímenes que dejaron 6.069 víctimas directas. [...] El fallo del pasado 7 de mayo, que hasta ahora se hizo público, tiene en cuenta varios de los casos más dolorosos que dejó el paso paramilitar por esa zona del país: la masacre de Bojayá del 2002, en la que se cuentan al menos 79 víctimas, o la participación, en alianza con el general Rito Alejo del Río, en la operación Génesis, que el ejército planeó supuestamente en contra de las FARC, pero cuyo resultado final fueron unas 3.500 personas desplazadas en Chocó en 1997. [...] Aunque la Fiscalía solo presentó 23 hechos de violencia sexual [...]. Violaron para demostrar

Explorar las nociones de odio, destrucción y muerte en el pensamiento de André Green puede resultar un trabajo arduo pero interesante, que bien vale la pena. Se requiere, para hacerlo, seguir sus recorridos por la obra de Freud, de Klein, de Bion y de Winnicott, quienes, junto con el Lacan de la primera época, se convirtieron en el fundamento de sus reflexiones acerca de la estructuración y desestructuración del psiquismo. Por lo demás, la exploración que me propongo, que no ocurre al margen de la actual convocatoria de la revista *Desde el Jardín de Freud*, es la ocasión para pensar nuestra realidad de odio, destrucción y muerte a lo largo de los últimos 70 años por lo menos.

En efecto, hemos padecido en Colombia años de violencia, de apropiación forzada de tierras, de desplazamientos masivos de población a manos de los que se han dado en llamar sus “agentes”: paramilitarismo, narcotráfico, guerrilla y, aun, el Estado, cuyas medidas en el orden de lo económico y sus diferentes esferas afectan a los más débiles de la escala social: campesinos empobrecidos e indefensos ante los ataques de esos diversos orígenes, cuya migración obligada los convierte, sin alternativa, en los pobres de las grandes ciudades.

De hecho, nuestra historia puede ser vertida en el marco de un “largo y horripilante sueño”¹, cuyas escenas de odio, destrucción y muerte insisten, se repiten de un momento histórico al siguiente, aún ahora, cuando un Acuerdo de Paz con la antigua guerrilla de las FARC quiso poner fin, en el 2016, a un enfrentamiento armado de décadas, porque nada asegura el cese de la violencia. Al respecto hay que mencionar que el desarme de la guerrilla y el repliegue de sus fuerzas ha sido aprovechado por el paramilitarismo no desmontado, no obstante el acuerdo de desmovilización que se

poder, como castigo de una aparente vinculación de la víctima con la guerrilla, en zonas donde había principalmente población negra e indígena, usando la fuerza física, amenazas y engaños [...]. Sobre la desaparición forzada, la Fiscalía presentó 636 ocurridas principalmente en Chocó y Antioquia, en

1997”. Alejandra Bonilla Mora, “Los horrores que develó la nueva condena al ‘Aleman’ en Justicia y Paz”, *El Espectador*, junio 8, 2018. Disponible en: <https://www.elespectador.com/noticias/judicial/los-horrores-que-develo-la-nueva-condena-al-aleman-en-justicia-y-paz-articulo-793309> (consultado el 08/06/2018).

llevó cabo hace unos años con algunas unidades de ese ejército irregular, que incursiona de nuevo en las zonas despejadas.

El último acontecimiento de ese “largo y horripilante sueño” fue el resultado del plebiscito al que el Gobierno Nacional sometió el Acuerdo de Paz con la guerrilla de las FARC. Puso en evidencia la polarización del país y la pretensión de la oposición de aplicar sanciones extremas a los integrantes del grupo guerrillero que habrían dado al traste con el Acuerdo. El resultado del plebiscito puso en vilo la esperanza de la paz. Las últimas elecciones presidenciales muestran cuán inclinada está la balanza hacia la posibilidad de recuperar y asegurar el estatuto de las “fuerzas del orden” en beneficio de quienes, de una forma u otra, se han lucrado con la violencia.

Hay, pues, razones suficientes para volver a percibir los albores del odio, la destrucción y la muerte, una vez que habíamos creído en la posibilidad de la paz. En este trabajo, apoyándome en las ideas de André Green, he intentado obtener algún tipo de respuesta a las preguntas que me formula el actual estado de cosas en Colombia.

EL TRABAJO DE LO NEGATIVO

Presentaré algunos de los esclarecimientos conceptuales y metapsicológicos que Green desarrolla sobre el trabajo de lo negativo en los cuatro primeros capítulos del libro titulado justamente así, *El trabajo de lo negativo*, publicado en 1993. Este concepto fue evolucionado al punto de convertirse en una realidad amplia, diversa y paradójica. Tal trabajo implica la necesidad de decir “No” a ciertas pulsiones, con el fin de poder mantener organizado el aparato psíquico, para que estas no desborden las instancias y lleven al acto o a la enfermedad o, incluso, a la desaparición del Yo y del objeto. Los mecanismos de defensa (negación, desmentida, forclusión, escisión) se convierten también en modos diferentes del trabajo de lo negativo, hasta llegar a un punto en que se llega a caer en un “No” al sí mismo. En este último caso, el yo deja de existir bajo el objeto. También se puede llegar a un trabajo extremo de lo negativo en que se atacan los vínculos con los objetos hasta el punto de eliminación de las pulsiones de vida y muerte, fundamento del Yo. El trabajo de lo negativo se une a la pulsión de vida y la pulsión de muerte como factor de estructuración, dando paso a las representaciones en ausencia del objeto de satisfacción, a través de la alucinación negativa, para llegar finalmente a la conciencia de la ausencia real del objeto y a la necesidad de movilizarse en su búsqueda.

El trabajo de lo negativo se expresa en la desobjetualización y la desubjetualización, en cuyos casos se desinvierte y descalifica al objeto o al sujeto mismo, y se puede llegar



hasta la alucinación negativa del objeto o del sí mismo. El trabajo de lo negativo llega a convertirse en un movimiento mortífero en contra de las instancias, las pulsiones, las representaciones y los afectos. Se presentan en la realidad intrasubjetiva, pero también en el terreno de las relaciones intersubjetivas. El trabajo de lo negativo también puede recaer sobre las funciones del yo. Las inhibiciones también hacen parte del trabajo de lo negativo. Este recae asimismo sobre las representaciones de tiempo y espacio, pero también sobre todos los pares estructurantes del psiquismo: amor-odio, adentro-afuera, yo-objeto, pasado-presente, pensar-actuar, etc., donde lo negativo se hace sentir eliminando uno de los pares, dejando inactiva la relación en doble dirección entre los dos polos².

Vamos ahora paso a paso para entender este proceso en las elaboraciones de Green. Para empezar, en su capítulo sobre los “Múltiples significados del ‘trabajo de lo negativo’”, presenta las formas semánticas, lingüísticas y psicológicas, que podrían resumirse de la siguiente manera: en el primer significado, lo positivo elimina lo negativo y lo negativo a lo positivo, es decir, son mutuamente excluyentes; en el segundo significado, lo positivo y lo negativo oscilan en doble dirección, manteniendo su existencia; en el tercero, la ausencia es lo negativo de la presencia: se evocan mutuamente y, por tanto, en ausencia el objeto sigue existiendo en lo real o en lo imaginativo; en el cuarto, la ausencia es, o bien latencia, privada de representación, o bien representación inconsciente: fuera de la conciencia. Entre los significados descritos, el primero y el cuarto implican destrucción: rechazo, olvido y aniquilamiento. Cuando un objeto es odiado, existe la posibilidad de eliminarlo destruyéndolo en la mente o en la realidad. En las guerras, por ejemplo, el ser odiado y despreciado es destruido, ha de exterminarse... Tal y como lo constatamos en grupos humanos contrarios que no pueden existir en presencia del otro diferente; ocurre entonces que todas sus acciones se orientan a destruirlo. La intolerancia a lo diferente conduce en esa dirección, como suele ocurrir entre el hombre maltratador y la mujer maltratada. Pero, así como Hamlet le pide a Horacio que sobreviva para que pueda contar lo sucedido, sabemos de la importancia de los testigos para que la destrucción no sea total. En circunstancias de guerra, hay acciones destinadas a ocultar todo rastro que revele la verdad, de ahí las acciones de exterminio. Sin embargo, siempre habrá un Horacio que pueda dar testimonio, fuente de la cual se nutre la memoria histórica, para dejar constancia del horror que se pretendía ocultar.

En su exploración psicoanalítica sobre la vida individual, Green nos habla del conflicto entre las ideas inconscientes o latentes que tratan de acceder a la conciencia, y del intento de esta última por repelerlas e impedirles su manifestación. Sin embargo, la fuerza de aquellas es tan grande que se imponen otras formas dispuestas a impedirles el

2. André Green y Fernando Urribarri, *Del pensamiento clínico al paradigma contemporáneo. Conversaciones* (Buenos Aires: Amorrortu, 2015).

paso. Surgen entonces la desmentida, como negación de lo sensorialmente captado, y la forclusión, para excluir o eliminar la percepción, la atención, la memoria, el juicio y el pensamiento como funciones, con lo cual se rompe el contacto con la realidad. La forclusión resulta ser una negación negada que es expulsada de lo psíquico, incluso del inconsciente. Hasta aquí, la elaboración de Green sobre el trabajo de lo negativo en Freud, que comprende las formas de lo negativo: forclusión (o reyección), negación (denegación), renegación (o desmentida), que serían un conjunto del trabajo de lo negativo, junto con la desmentida en perversión fetichista donde coexisten la afirmación y la negación.

En el plano social, los poderosos tratan de ocultar sus fechorías violentas de enriquecimiento ilícito y, con ese propósito, llegan incluso a excluir del ejercicio funciones que permitan acceder a la verdad de lo sucedido. En nuestro contexto, a través de discursos manipuladores y de confusiones creadas con mentiras transmitidas por los medios o mediante comunicaciones directas y por redes, se instala el imperio de la confusión, por ejemplo, al momento de las elecciones; entonces, la mayoría se inclina por votos que no son más que la expresión de los temores frente al apocalipsis anunciado. Lo mismo ocurre con el bloqueo a la reglamentación de la Justicia Especial para la Paz, como primer paso para llegar a la eliminación de los cuerpos encargados de aplicarla. De esa manera, se trata de eliminar la posibilidad misma de acceder a la verdad y, con ello, se impide obtener la información necesaria para llevar a cabo las acciones de reparación a las que las víctimas tienen derecho. Otras veces, se intenta transformar lo positivo en negativo, con lo cual la confusión se mantiene bajo la forma de equívocos, que llegan hasta defender las bondades de destruir la vida a través de guerras expansivas.

Green, en el capítulo sobre las “Huellas de lo negativo” en la obra de Freud, plantea que, con la exploración del trabajo de lo negativo, de lo que se trata es, precisamente, de “recordar el fundamento negativo de ciertos conceptos fundamentales”: su conexión con la pérdida del objeto en el duelo y la pérdida del yo en la identificación. Es indudable que ambas pérdidas se relacionan con un proceso de eliminación del yo bajo el dominio del objeto. En la melancolía, por ejemplo, como lo afirmaba Freud, “la pérdida es evidente, pero el sujeto no sabe lo que ha perdido y tampoco sabe de qué modo se ha enfrentado ésta pérdida”³. Sin embargo, resulta clara la maniobra del yo que, bajo la inconsciencia de la pérdida del objeto, se amputa una parte de sí, dividiéndose, para que esta ocupe el lugar del objeto desaparecido, con lo cual se afecta “la imagen de sí mismo”⁴. El gran trabajo de lo negativo, en términos de Green, está en la ‘inconsciencia’ de la pérdida del otro y su reemplazo por el yo, que se ve afectado bajo la destrucción y la opacidad de sí mismo. Lo negativo aquí es perceptible afuera

3. André Green, *El trabajo de lo negativo* (Buenos Aires: Amorrortu, 1993), 81.

4. *Ibíd.*

pero no adentro, bajo la forma de una paradoja que define como “positivización de lo negativo”.

A propósito, Green empieza por recalcar la concepción de Freud sobre la melancolía, en la que “la pérdida es evidente, pero el sujeto no sabe lo que ha perdido y tampoco sabe de qué modo se ha enfrentado esa pérdida”⁵. Destacando la escisión del yo en el duelo, Green dice que en el fetichismo el yo está ciego frente a

[...] una realidad que no sabe o no puede ver, sino con relación a sí mismo, a su modo sacrificial de reparación y restitución del objeto en detrimento de su unidad y de su sentimiento de existir; desconocimiento que condiciona secundariamente su ceguera frente a la realidad.⁶

El inconsciente existe en cuanto la conciencia del yo logra verlo; si no es así, queda sumergido en el terreno de lo negativo.

En los fenómenos sociales, se observa la pérdida del yo bajo el dominio del objeto poderoso en el que se convierte el líder endiosado al que se le cree plena y “eternamente”. En ese estado de cosas es casi imposible que los hechos reales sobrepasen la barrera mental en la cual el yo ha quedado socavado. La presencia idealizada del líder, y la presión del grupo que lo sigue en condición de dependencia adoratriz, domina a los integrantes desde fuera convirtiéndolos en *nada* bajo el imperio de una identificación adhesiva o proyectiva que aniquila las funciones mentales del yo. Tanto el individuo como el grupo quedan en un estado de inexistencia psíquica, sin que puedan darse cuenta de su condición; por el contrario, han convertido la inexistencia en un valor positivo.

El motor del psiquismo está constituido por las pulsiones que buscan satisfacción y dan origen a mociones de deseo. La ausencia de satisfacción, o de deseo, da origen al trabajo de lo negativo y a la negativización de la pulsión que, en esas condiciones, se vuelve vacío. Green afirma que la demanda imperiosa de satisfacción pulsional puede ser postergada, o silenciada, lo cual implica que la pulsión pueda ser negativizada.

Lo negativo, antes de constituirse en un territorio y un espacio de trabajo, se manifiesta [...] por relaciones de simetría y complementariedad, sea que inviertan el recorrido de la investidura del sujeto al objeto [...], sea que cambien el signo de esa investidura, es decir, transformen lo positivo en negativo, sustituyendo el amor por odio.⁷

- 5. *Ibíd.* Lo que suele suceder en fenómenos sociales como las guerras, es que el enemigo
- 6. *Ibíd.*, 82. como objeto ha sido negativizado, la única relación posible con él es la no relación, la
- 7. *Ibíd.*, 88. desinvertidura, la desobjetualización y, por último, el aniquilamiento físico.

Según Green, una vez que Freud reemplaza el inconsciente por el ello, desaparece la alusión a la representación y al contenido y, de la misma manera, al despojar al yo y al superyó de la conciencia, se amplía y complejiza el campo de lo negativo de las pulsiones del ello y a las tres instancias, con lo cual el fundamento del psiquismo pasa a residir en las pulsiones de vida y muerte, y no en el inconsciente⁸.

De esta manera, el trabajo de lo negativo no solamente afecta los mecanismos de defensa implicados en el funcionamiento del yo, sino también las otras instancias del aparato psíquico. Surgen entonces el no-yo, el no-superyó y el no-ello y, con esto, la manera como estos negativos afectan las relaciones de las instancias con el objeto. Todo lo cual conduce a una desestructuración del psiquismo y, de esta manera, surge una “potencia de desorganización desorganizante, opuesta a cualquier estructura, pura cultura de la destrucción”⁹.

Dos aspectos retoma Green para expresar el trabajo de lo negativo sobre el yo y el objeto: el primero es la identificación como aquel proceso que conduce a que el ser pierda su subjetividad al convertirse en el objeto amado perdido. El yo desesperado por haber perdido el objeto anteriormente investido se vuelve “la tapadera del objeto”. La identificación y la idealización se convierten en procesos que producen la desaparición del sí mismo y la dominación del objeto.

La represión como proceso inconsciente incluye múltiples posibilidades, no solo sobre aquello a lo que se le permite acceder a la conciencia, sino sobre la agencia que lo impide, y, finalmente, si hay alguien que tome conciencia de las limitaciones creadas. Bajo la idea de un “hombrecito guardián implacable” (superyó) que define lo que puede acceder, selecciona y acepta o rechaza el contenido, resulta que el yo se encuentra en la inconsciencia de lo que está sucediendo. Detrás de las limitaciones, puede estar “el miedo [del yo] a ser juzgado, condenado o castigado”, las “amenazas de la pérdida de amor o angustia de mutilación”¹⁰ provenientes del superyó; el “peligro de desorganización por pérdida del control”, el “miedo a la locura” originados en el yo; pero también “un temor de aniquilación consecutivo a un desencadenamiento pulsional no ligado y con predominio destructivo” que viene del ello. Detrás de estas razones están también unos fines estructurantes: “dominar la violencia pulsional”, “organizar el yo estableciendo ligazones, lo cual presupone investiduras” más o menos constantes y, finalmente, “asegurarse el amor del objeto” y el “amor del superyó”¹¹.

Green diferencia la coexistencia conjuntiva (que une) de la disyuntiva (que separa). Aclara que la primera se da bajo la primacía de Eros, cuyo trabajo negativo —siguiendo en este punto a Winnicott— se constata en el objeto transicional que es y no es el pecho o madre, que no requiere juicio de existencia, en relación con el cual no hay que decidir si es creado o hallado ni tampoco si es un objeto subjetivo

8. *Ibíd.*, 90-91.

9. *Ibíd.*, 91.

10. *Ibíd.*, 95.

11. *Ibíd.*, 372-373.



u objetivo. Ubicado en una zona intermedia entre el espacio interno y el externo, el objeto transicional permite una coexistencia positiva con investidura. La coexistencia disyuntiva, por el contrario, se presenta bajo la primacía de las pulsiones de destrucción que conducen a la escisión, la desmentida y la forclusión, que separan y no llevan a la investidura positiva¹².

En el plano social, la coexistencia positiva se da, en principio, en relación con los amigos, pero, aun con ellos, el gran líder aplica una coexistencia disyuntiva con respecto a sus seguidores, que solo son aceptados si están en concordancia con sus ideas y con las acciones por él propuestas. Contra los enemigos, no cabe sino la coexistencia disyuntiva. Los amigos de un lado, los enemigos del otro, es decir, la gran escisión entre los buenos y los malos, los cercanos y los lejanos. Se trata de una desmentida en la percepción de los enemigos que quedan englobados en el campo de los “indeseables”.

Como parte del trabajo de lo negativo, Green nos lleva a reflexionar sobre la pulsión de muerte, el narcisismo negativo y la función desobjetalizante. La pulsión de muerte desempeña la función desobjetalizante por medio de la des-ligazón con el objeto y sus sustitutos. Ataca tanto al yo como a *la investidura que ha sufrido el proceso de objetalización*. La *desinvestidura* es la manifestación propia de la destructividad de la pulsión de muerte, que es lo que anuncia el empobrecimiento del yo¹³.

Sostenidos en algunas de las ideas expuestas, podríamos plantear que, durante las guerras, el yo deposita toda la seguridad en el líder que dirige las acciones, somete sus decisiones a las suyas y, en medio de la lucha, permite que, con sus pulsiones de vida, el ello domine para tratar de sobrevivir, y con las pulsiones de muerte, apunte a destruir al enemigo en todas sus dimensiones. Las guerras nuestras han sido sobretodo guerras de exterminio de cada uno de los grupos contra el grupo opuesto, tal como lo planteo en *Reflexiones psicoanalíticas*:

Indios contra españoles, españoles contra criollos, centralistas contra federalistas, liberales contra conservadores, terratenientes contra campesinos, comunistas contra capitalistas, militares contra guerrilleros, paramilitares contra guerrilleros, narcotraficantes contra fuerzas del orden, enfrentados a bala, enfrentados a muerte. Imposible coexistir, imposible compartir un territorio, imposible entablar una relación.¹⁴

12. André Green, *De locuras privadas* (Buenos Aires: Amorrortu, 1986), 105-106.

13. André Green, *El tiempo fragmentado* (Buenos Aires: Amorrortu, 2001), 112.

14. Cecilia Muñoz, *Reflexiones psicoanalíticas* (Bogotá: Universidad Javeriana, 2010), 234.

El último conflicto evidente sucedió con ocasión del plebiscito para refrendar los Acuerdos de Paz, que agrupó y diferenció a la población colombiana entre los que querían mantener los acuerdos y aquellos que estaban en la línea de “hacerlos trizas” o modificarlos y, aun si fueron modificados, tal hecho siguió siendo insuficiente. Detrás de quienes constituían el grupo del “No”, se encontraban guerreros moralistas que exigían el encarcelamiento y la condena a los dirigentes de las FARC, a quienes por

ningún motivo quisieran ver sentados en el Congreso. Esta es una muestra del campo de las relaciones intersubjetivas que lleva al aniquilamiento de enemigos ancestrales, a quienes no se les quiere aceptar su participación en la vida política como parte del Acuerdo de Paz. En el fondo, el grupo del “No” preferiría continuar la guerra con el fin de aniquilarlos “de una vez por todas”.

Estas actitudes dan cuenta de posiciones en extremo beligerantes. Tal pugnacidad se expresa en la forma como este grupo se dirige a los otros, con toda clase de epítetos denigrantes, acusadores, despreciativos y aniquiladores, expresiones que extienden al gobierno que logró el Acuerdo y contra quienes se beneficiaron de los mismos, sin pensar en la ganancia de vida que se ha logrado con la superación de la guerra, con la incorporación a la vida civil de jóvenes que volvieron a sus lugares de origen a hacer una posible vida.

Este fenómeno que constatamos en el triunfo del “No”, es un fenómeno de desobjetalización grupal, donde solo los adeptos al gran líder tienen derecho a la vida. El resto, los enemigos en sus diversas expresiones en el abanico de la izquierda, serán acusados, perseguidos y denigrados, y muchos seguramente tendrán que salir del país para defender su integridad... El gran líder no acepta responsabilidad alguna en relación con los desmanes que tuvieron lugar en sus gobiernos, por el contrario, dirige al gobierno saliente un cúmulo de acusaciones y condenas. En estos días se preparan para ocupar el poder desde la venganza y la aniquilación de todo aquel que esté en desacuerdo. Las investiduras positivas se orientan solo hacia los amigos, sus iguales, mientras que las desinvestiduras y la desobjetalización recaerá sobre todo aquel definido como enemigo.

De manera muy realista, Green afirma que:

[...] la cultura, lejos de conseguir ‘humanizar’ al hombre, fracasa en la mayoría de las ocasiones. La civilización no puede con la barbarie. Las fuerzas de esta última pueden reavivarse y alcanzar cimas insospechadas en períodos en que los que parecía inconcebible que sucediera algo así. Pensemos en la Shoa, nos dice. Esto es lo que se ha dado en llamar el “pesimismo freudiano [...] en suma, él llevó hasta el final la empresa de desilusión que era, a su entender, la meta del Psicoanálisis”.¹⁵

BIBLIOGRAFÍA

BONILLA MORA, ALEJANDRA. “Los horrores que develó la nueva condena al ‘Aleman’ en Justicia y Paz”. *El Espectador*. Junio 8, 2018. Disponible en: <https://www.elespectador.com/noticias/judicial/los-horrores-que-develo-la-nueva-condena-al-aleman-en-justicia-y-paz-articulo-793309>.

com/noticias/judicial/los-horrores-que-develo-la-nueva-condena-al-aleman-en-justicia-y-paz-articulo-793309.

15. André Green, *¿Por qué la pulsión de destrucción o de muerte?* (Buenos Aires: Amorrortu, 2014), 76.

GREEN, ANDRÉ. *De locuras privadas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.

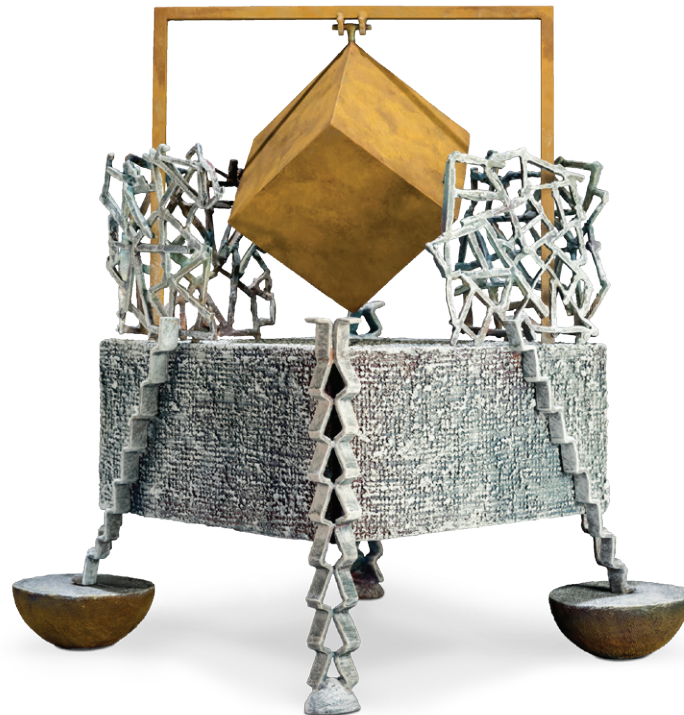
GREEN, ANDRÉ. *El tiempo fragmentado*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.

GREEN, ANDRÉ. *El trabajo de lo negativo*. Buenos Aires: Amorrortu, 1993.

GREEN, ANDRÉ. *¿Por qué la pulsión de destrucción o de muerte?* Buenos Aires: Amorrortu, 2014.

GREEN, ANDRÉ Y FERNANDO URRIBARRI. *Del pensamiento clínico al paradigma contemporáneo. Conversaciones*. Buenos Aires: Amorrortu, 2015.

MUÑOZ, CECILIA. *Reflexiones psicoanalíticas*. Bogotá: Universidad Javeriana, 2010.



Un mundo congelado. Acerca de la desmentida de la ambivalencia



LEANDRO DRIVET*

Universidad Nacional de Entre Ríos, Entre Ríos, Argentina

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (Conicet), Buenos Aires, Argentina

Un mundo congelado.
Acerca de la desmentida
de la ambivalencia

**A Frozen World. On
the Repudiation of
Ambivalence**

**Un monde gelé.
Su le démenti de
l'ambivalence**



CÓMO CITAR: Drivet, Leandro. "Un mundo congelado. Acerca de la desmentida de la ambivalencia". *Desde el Jardín de Freud* 19 (2019): 67-86, doi: 10.15446/djf.n19.76696

* e-mail: leandrodrivet@gmail.com

© Obra plástica: Jim Amaral

Este trabajo reflexiona sobre la tendencia de la moral occidental a negar la ambivalencia de la pulsión, desde un punto de vista en el que el psicoanálisis dialoga con la literatura, la filosofía, la etnología y la antropología. Esta perspectiva cuestiona tanto la abstracción demonizante de la agresividad, el odio y la muerte, como la idealización desustancializada del sexo, el amor y la vida. Así, habilita una valoración de la ambivalencia que nos obliga a pensarnos como mortales y como mortíferos y, además, nos enfrenta a algunos viejos aspectos actualizados del sentimiento de culpabilidad vinculados con la oralidad. La desmentida de la ambivalencia es solo un aspecto de la pretendida renuncia teológica o "racional" de las pasiones y la cultura.

Palabras clave: odio, ambivalencia, culpa, muerte, amor.

On the basis of a perspective that fosters dialogue among psychoanalysis, literature, philosophy, ethnology, and anthropology, the article reflects on Western morality's tendency to deny the ambivalence of drive. This perspective questions both the demonizing abstraction of aggressiveness, hatred, and death and the desubstantialized idealization of sex, love, and life. Thus, it facilitates an appreciation of ambivalence that allows us to think ourselves as both mortal and mortiferous and also brings us face to face with some updated aspects of the old feeling of guilt that are related to orality. The repudiation of ambivalence is but one aspect of the alleged theological or "rational" renunciation of passions and of culture.

Keywords: hate, ambivalence, guilt, death, love.

Ce travail réfléchit sur la tendance de la morale occidentale à démentir l'ambivalence de la pulsion, dans une perspective où la psychanalyse dialogue avec la littérature, la philosophie, l'ethnologie et l'anthropologie. Cette perspective interroge les abstractions démonisées de l'agressivité, la haine et la mort, de même que les idéalizations neutralisées de la sexualité, de l'amour et de la vie. Par contre une mise en valeur de l'ambivalence est autorisée, qui nous oblige à nous considérer comme mortels et comme mortifères, et qui nous confronte en outre à d'anciens aspects actualisés du sentiment de culpabilité liés à l'oralité. Le démenti de l'ambivalence n'est qu'un aspect dudit renoncement théologique ou "rationnel" des passions et de la culture.

Mots clés: haine, ambivalence, culpabilité, mort, amour.

“Los dioses hacen al hombre aun peor cuando no le quieren bien; esto no es solamente griego, sino que está en la naturaleza humana. Quien no desea amar a otro, desea en secreto que éste empeore y por así decir justifique así su desafecto. Pertenece esto a la siniestra filosofía del odio, aun por escribir”.

FRIEDRICH NIETZSCHE

MÁS ALLÁ DE LA IRA DEL PRINCIPIO

El que tal vez sea el más importante poema de nuestra historia comienza con la cólera¹. La *mênis* de un héroe, Aquiles —a su vez medio de aquella—, brazo ejecutor de algo más grande que él mismo. En ese momento de nuestras narraciones se halla un *pathos* que ha experimentado una profunda transformación valorativa desde entonces, al punto de que ha pasado a confundirse con lo malo en sí mismo. Por ello, es iluminador recordar que en la tradición homérica la ira (aquí no distinguiremos “ira” de “cólera”) puede ser una protección contra la amenaza de sumisión total al enemigo. Para distinguir la cólera de Aquiles de la sublevación de los profetas ante la visión de los horrores contra la divinidad, o de la ira de Moisés, pero también de la ira de Yahvé y de la de sofistas y filósofos, Peter Sloterdijk² señala que Homero se mueve dentro de un mundo pleno de un feliz e ilimitado belicismo, y que el tono fundamental de la representación está determinado por el orgullo.

La distancia hermenéutica que nos separa de aquel mundo es acaso infranqueable, pues el hombre moderno suele tener severas dificultades para remontarse a una época en la que el orgullo se asocia a la grandeza y no a un diminuto narcisismo, maníaco e hiperconectado, que pretende evitar compulsivamente la angustia. La dificultad se profundiza cuando guerra y felicidad deben formar parte de la misma constelación. La guerra, la felicidad y la narración de la guerra estaban entonces enlazadas, como si la acción misma ocurriera para dar lugar a algo nuevo en el mundo, para ser recordada y celebrada. La distancia milenaria entre aquella narración y nuestra época se torna abismal especialmente luego de 1915. Desde entonces, de modo inequívoco, el orgullo de las guerras libres mutó en desvergüenza colonial; la



1. Homero, *La Ilíada*. Trad., prólogo y notas de E. Crespo Güemes (Madrid: Gredos, 1996).
2. Peter Sloterdijk, *Ira y Tiempo. Ensayo psicopolítico* (Madrid: Siruela, 2010).

medianía del héroe como instrumento de los dioses y morada transitoria de las Musas se trocó en instrumentalización mecanizada de los hombrecillos, indignos medios del gran capital y de los nacionalismos imperialistas; los poemas sobre las grandes batallas por la inmortalidad se cambiaron en mudas masacres y genocidios perpetrados por pequeños narcisismos nacionalistas, étnicos, aldeanos o religiosos.

Los grandes hombres y nombres fueron sepultados por la superfluidad de quienes morirían miserable y anónimamente, *sin novedad en el frente*. 1914-1915 es el periodo en que definitivamente la guerra (como *topos* literario) pasó de ser “la madre de todas las cosas”, la ocasión para la realización del destino y la felicidad, a ser mundialmente la matriz del trauma, la frustración y la desgracia. La lucha por la libertad y el honor se había convertido en un ir al muerte por el poder de los amos. La narración, como detectó agudamente Benjamin³, se convirtió en la gran ausente, la gran desaparecida de los campos de batalla. El frente mismo de batalla, ese encendido territorio de encuentro cara a cara, cuerpo a cuerpo, se enfrió en la distancia que la técnica transformó en juegos de siluetas allí y mucho más allá de las clásicas trincheras. El acontecimiento *literario* que había sido la ocasión del *nacimiento* del *alma* de Occidente en un *canto* se trocaba, no sin filiarse en la memoria de otra desmesura europea exportada⁴, en la partida de defunción *inefable* de esta.

Esta siniestra transformación del “odio” (ya avanzaremos sobre su sentido preciso) no es ajena al psicoanálisis ni a la historia. Es precisamente ese punto de inflexión donde se sitúa la escritura freudiana sobre la guerra y la muerte⁵. La desilusión que Freud declara experimentar ante la guerra se debe a la diferencia entre los elevados ideales éticos que profesaban las naciones en conflicto hacia dentro de sus territorios y su comportamiento hacia afuera. Correlativamente, la segunda fuente de desilusión es “la brutalidad en la conducta de individuos a quienes, por su condición de partícipes en la más elevada cultura humana, no se los había creído capaces de algo semejante”⁶. Lo más grave no es la violencia en sí misma sino la convivencia de los más elevados ideales con la más cruel masacre. Freud constataba que el Estado se entregaba a todas las injusticias y violencias, y es fácil detectar que en ese texto sobre la desilusión ante la guerra Freud realiza en dos ocasiones referencias a la Antigüedad griega⁷. Los sedimentos de aquel heroico mundo griego (en especial de Sófocles y de Homero) están orgullosamente presentes en la memoria del vienés⁸ en este caso como contraste tácito con la actualidad. Esta hipótesis se refuerza si tenemos en cuenta que, en el trabajo inmediatamente posterior, acerca de la actitud hacia la muerte —trabajo que es, como se sabe, una segunda parte de aquel en el que nos detuvimos ya—, Freud⁹ trae a colación un pasaje de *La Odisea*. Ese es el mundo imaginario en función del cual Freud interpreta el cataclismo del que es testigo. Ocurre como si, ante los prolegómenos

3. Walter Benjamin, *El narrador* (Madrid: Taurus, 1991).

4. Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2003).

5. Sigmund Freud, “De guerra y muerte. Temas de actualidad” (1915), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 273-303.

6. *Ibíd.*, 282.

7. *Cfr. Ibíd.*, 278-280.

8. *Cfr.* Sigmund Freud, “Carta a Arnold Zweig del 4 de abril de 1934”, en Sigmund Freud y Arnold Zweig, *Correspondencia, 1927-1939* (Barcelona: Gedisa, 2000), 97.

9. *Ibíd.*, 295.

de la infinita crueldad poniendo su huevo sobre Europa, Freud se hubiera encontrado atónito, expectante de un aprendizaje, tristemente inexistente, de la escena del canto XXIV de *La Ilíada* en la que Príamo besa las manos del asesino de su hijo, y Aquiles llora junto a aquel al devolverle el cadáver lacerado de Héctor. Aquiles, tomado por la cólera (y recordado por ella), es un héroe para los ideales de nuestra cultura no tanto por rechazar, en nombre del honor, los sustitutos con que los troyanos quisieron saldar su ofensa, ni por haber defendido con éxito su nombre en combate. Tampoco lo es únicamente por su decisión de abandonar el gineceo para asumir su destino heroico en la guerra de Troya, puesto que, dado el carácter del Périda, esta decisión ética es en parte inevitable¹⁰. La renuncia de Aquiles a la pacífica compañía de las más bellas mujeres prefigura la segunda gran renuncia por la que lo admiramos: la renuncia al ilimitado placer de la venganza. Transfigurado por una *mênis* proverbial, mítica, hiperbólica, Aquiles fue capaz de sobreponerse y trocar la voluntad de retaliación sin límite por la grandeza infinita: el héroe vence al *espíritu de la venganza* con “amistad y compasión”, como se lee en el verso 309, en una comunión hospitalaria con el padre de su rival, asesinado y profanado.

En esa guerra primordial, luego de acceder a la súplica de Príamo, Aquiles concede al líder del ejército rival, al padre del asesino de su amante, una tregua durante los días que desee para tributar exequias a Héctor. El terrible enemigo de Troya no solo ofrece comida y cama a Príamo, sino que también le brinda los días de tregua necesarios para la despedida del héroe. Aquiles promete que el ejército aqueo no atacará mientras se realizan los funerales de Héctor. Doce días pide Príamo, y doce días otorga Aquiles de suspensión del combate. Por todo ello admiramos al Périda, al igual que al inmenso Príamo. Aquiles es el héroe que renuncia a la comodidad y tal vez al éxtasis sexual para servir a los suyos en la guerra y, más tarde, renuncia al placer destructivo para dar espacio al duelo de otro, a la despedida paterna de un hijo muerto. Su grandeza definitiva es la que le permite inhibir la pulsión dominante de su carácter. Pero esa inhibición, como veremos más adelante, lo expondrá a la erotizada ira de otra heroína...

TRES APORTES DEL PSICOANÁLISIS A LA ELABORACIÓN DE LA AGRESIVIDAD Y EL ODIO

Nos extralimitaríamos si cediéramos a la tentación de sospechar, en una cultura en la que la culpa no tiene espacio simbólico que habitar, la eficacia de ese sentimiento bien conocido por los modernos como factor que inhibe la crueldad. Estamos autorizados a decir, en cambio, que la postergación de la descarga, su interiorización y su modulación

10. Es este el aspecto que destaca y actualiza, no sin buenas razones, la lectura de Javier Gomá Lanzón, *Aquiles en el gineceo o Aprender a ser mortal* (Valencia: Pre-textos, 2007). Hablamos, no obstante, de algo inevitable porque el astuto Ulises, cuando viaja en busca del Périda, no indaga la identidad de un modo directo que lo llevaría a una vía muerta, sino que introduce una espada entre los obsequios “para mujeres” que lleva al gineceo. Así, de modo indirecto y encubierto, trae a la luz algo que de otra manera permanecería oculto. Con ese ardid del que los psicoanalistas son en algún punto herederos, despierta en Aquiles la tentación que lo lleva a empuñar el arma y a revelarse como quien es, como si obedeciera ciegamente a la pulsión que desde el inicio nombra el primer poema.

simbólica (que el poema enaltece), son prerequisite y fundamento del orden cultural. Es pertinente recordar que Freud insiste en que “todo lo que promueva el desarrollo de la cultura trabaja también contra la guerra”¹¹. El odio (paradigmáticamente dirigido al padre) que no se exterioriza no desaparece, sino que es introyectado y convertido, junto a la amenaza de castigo, en sentimiento de culpabilidad. Esa es la función civilizatoria del odio simbólico. La vuelta de esa hostilidad hacia el interior es el mecanismo que tanto para Nietzsche¹² como para Freud explica el nacimiento de la “mala conciencia” o sentimiento de culpabilidad¹³. Ambos postularon que la mala conciencia (el odio dirigido contra uno mismo) es el precio y la enfermedad de la cultura, y ambos condujeron este problema a la explicación crítica de la interpretación cristiana de la mala conciencia. El sentimiento de culpa es, a juicio de Freud, “el problema más importante del desarrollo cultural”¹⁴: aquel se incrementaría con el progreso moral en lugar de extinguirse. No sin buenas razones, la culpa tiene mala prensa en nuestra cultura cristiana. El psicoanálisis hace de la elaboración de la culpa inconsciente la piedra angular de su programa. Pero al mismo tiempo la angustia es un afecto que posibilita el trabajo de análisis. No faltan entonces buenos argumentos para considerar aspectos positivos de un sentimiento que la moral religiosa convirtió en el punto de Arquímedes de su hegemonía. Séneca elogiaba la sentencia de Epicuro: “El principio de salud es la conciencia de la culpa”¹⁵, pues quien ignora su falta no quiere ser corregido. La ausencia total de remordimiento supone la radicalización de las asimetrías que impide la identificación, la compasión y el sentir-con el otro, que es una de las precondiciones de la ética. Correlativamente, la carencia de angustia es signo de inmunidad contra el análisis, y contra toda posibilidad de escucha y reconocimiento del otro. Dicho metapsicológicamente: ni el remordimiento ni la culpa (miedo al superyó) pueden existir donde no hay amor. Algunos perversos confirman que sin amor no hay miedo, pues sin amor no hay nada con valor que pueda perderse: su estructura psíquica sugiere que su deseo no es un deseo del deseo del otro, sino un deseo del miedo y el dolor del otro, hipótesis que concilia con la tesis del deseo ligada a la falta. A diferencia del odio simbólico, esta es la función anticivilizatoria del odio primordial.

Freud¹⁶ plantea dos conjeturas acerca del origen de la energía agresiva de que suponemos dotado al superyó: 1) la continuación de la energía punitiva de la autoridad exterior; 2) la agresión propia dirigida contra esa autoridad inhibidora (y amada), pero no realizada. Esta contradicción desplaza sus diferencias a un segundo plano cuando se visualiza que en ambas explicaciones del fenómeno se presenta una agresión dirigida hacia dentro contra imágenes amadas (la propia, la del padre, etc.). Puede predominar cualquiera, pero actúan ambas. Lo que resulta claro es que hay un vínculo estrecho entre culpa y amor-odio. Por ello, una vez que hubo destacado la

11. Sigmund Freud, “¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud)” (1933), en *Obras completas*, vol. XXII (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 198.

12. Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral* (Madrid: Alianza, 2008). Cfr. en particular el segundo tratado.

13. Reinhard Gasser apunta que el pensamiento más herético de Freud, las consecuencias de un “giro hacia adentro de la agresión”, había sido anticipado a través de la hipótesis de Nietzsche de la internalización, y señala que visto más de cerca, las similitudes se extienden no solo a las tesis mismas de la internalización, ya capturadas por una elección común de palabras, sino también a sus premisas. En Reinhard Gasser, *Nietzsche und Freud* (Berlín/Nueva York: De Gruyter, 1997), 303 y siguientes.

14. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” (1930), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 2004), 130.

15. Lucio Anneo Séneca, *Cartas filosóficas (Epístolas morales a Lucilio)*. Trad. I. Roca Meliá (Barcelona: Gredos, 2010), 73.

16. Freud, “El malestar en la cultura”.

relevancia del problema de la culpa para la cultura, Freud señala de inmediato que la mojigatería de la educación de su época es reproachable tanto por censurar el saber acerca de la sexualidad como por no preparar al joven para la agresión, cuyo objeto está destinado a ser:

Cuando lanza a los jóvenes en medio de la vida con una orientación psicológica tan incorrecta, la educación se comporta como si se dotara a los miembros de una expedición al polo de ropas de verano y mapas de los lagos de Italia septentrional. Es evidente aquí que no se hace un buen uso de los reclamos éticos. La severidad de estos no sufriría gran daño si la educación dijera: “Así deberían ser los seres humanos para devenir dichosos y hacer dichosos a los demás; pero hay que tener en cuenta que no son así”. En lugar de ello, se hace creer a los jóvenes que todos los demás cumplen los preceptos éticos, vale decir, son virtuosos. En esto se funda la exigencia de que ellos lo sean también.¹⁷

Lacan¹⁸ ha dicho que la culpa es signo de traición al propio deseo; nada impide pensar que se trata también del signo de una “traición”, en verdad inevitable, a ciertos ideales que pretenden erradicar la agresividad y el odio. Puede afirmarse que, en un principio, el odio es la pasión con que el sujeto persigue a los objetos que son fuentes de displacer, lo que abarca tanto a aquellos que impiden la consecución del placer como a aquellos objetos cuya presencia o ausencia el sujeto no domina. Pero quisiéramos ir más allá para afirmar la relación que suele establecerse con el remordimiento cuando el odio primordial es suplementado por el odio simbólico. Por ello, entenderemos al odio como el placer obtenido de dirigir un cúmulo de agresividad a provocar sufrimiento y a destruir a un objeto también amado¹⁹, o constituyente de nuestro deseo (por ejemplo, como rival o como poseedor de un saber que nos está vedado), por interponerse este en la consecución del placer. La desmentida de la agresividad y *en especial del odio* bajo la presión de un ideal descorporeizado de amor es frecuente en nuestra *piadosa* época, cuando la mera afabilidad se hace pasar por amor²⁰ y la violencia se ha transformado para el sentido común “bienpensante” en un disvalor. La educación no informada psicoanalíticamente escatima un saber que lesionaría los ideales narcisistas contruidos sobre fundamentos religiosos. En este sentido, hay al menos tres aportes sustantivos que el psicoanálisis realiza en aras de la elaboración de nuestra hostilidad.

En primer lugar, el psicoanálisis se decide no tanto por la postulación de una pulsión agresiva específica como por el reconocimiento de un componente agresivo en toda pulsión. En 1908, Alfred Adler fue el primero en oponer la voluntad de poder nietzscheana a la libido freudiana, suponiendo como fuente del acto sexual un impulso puramente agresivo²¹. Él pretendía suplantar a la libido poniendo en su lugar al poder individual, a la voluntad de intensificación del sentimiento de personalidad.

17. *Ibíd.*, 130.

18. Jacques Lacan, *El Seminario 7. La Ética del Psicoanálisis* (1959-1960) (Buenos Aires: Paidós, 1997).

19. Nietzsche apunta: “No odiamos mientras nuestra estima es aún pequeña, sino sólo cuando es igual o mayor a la que tenemos por nosotros mismos”. En Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro* (México: Alianza, 1992), §173, 119.

20. “En la afabilidad no hay nada de odio a los hombres, pero justo por ello hay demasiado desprecio por los hombres”. *Ibíd.*, §93, 104.

21. Ernest Jones, *Vida y obra de Sigmund Freud II. Los años de madurez, 1901-1919* (Buenos Aires: Nova, 1960), 144.

Mientras que en Freud el concepto de la libido se aproxima a la “voluntad de vida” de la filosofía de Schopenhauer (este había designado a los órganos sexuales como “el foco de la voluntad”²²), la “voluntad de poder” de Adler coincidía terminológicamente, y a veces también en su contenido, con lo que se conocía en ese entonces sobre la *Wille zur Macht* nietzscheana. A largo plazo, el problema no resultó siendo tanto el reconocimiento de la pulsión agresiva, sino el intento de desterrar a la libido. A Adler y Jung, los negadores de la libido en nombre del poder, Nietzsche los había desheredado premonitoriamente en sus apuntes personales: “*El mundo sin Eros*. Considérese que, gracias a Eros, dos personas se procuran placer mutuamente: ¡cuán distinto parecería sin él este mundo de la envidia, del miedo y de la discordia!”²³.

La perspectiva de Nietzsche no separa en el “poder” odio y amor, y es coincidente con la de Freud, quien en 1911 le escribía a Pfister: “[Adler] se ha creado para sí mismo una visión del mundo sin amor, y yo estoy empeñado en llevar a cabo la venganza de la diosa Libido contra él”²⁴. En lugar de hipostasiar un carácter general de toda pulsión y, en particular, de la pulsión sexual, Freud supone que toda pulsión nos ataca y nos pone en movimiento. Al decir de Laplanche, “[e]n toda pulsión hay agresión, y toda pulsión es ante todo agresión contra el yo, en la medida en que se constituye un yo, es decir, ante todo, en el ser humano”²⁵. Este sería el componente *demoníaco* de la pulsión. O, mejor, el elemento “diabólico” de la pulsión y del psico-análisis (como se sabe, del griego ἀνάλυσις, desatar, “separar un conjunto en sus partes”), podríamos decir con rigor etimológico —puesto que *diablo* proviene del griego διάβολος, “el que desune o calumnia”²⁶—, elemento que proyecta como forma pura y personificándolo el discurso religioso. Teniendo en cuenta esta duplicidad indesligable, Silvia Bleichmar dirá —con Freud— que sin parar mientes en el objeto “la pulsión no ama ni odia sino que simplemente tiende a la realización”²⁷.

Por otro lado, la hipótesis de la relativa autonomía de los componentes agresivos y hostiles de la pulsión se aproxima a los postulados de la fisiología del comportamiento y la etología²⁸. En su libro *Amor y odio*, Irenäus Eibl-Eibesfeldt sostiene que de la observación de diferentes animales se concluye que la pulsión agresiva tiene relativa independencia. En los cíclidos, por ejemplo, luego de un periodo de soledad, la descarga de agresividad es más urgente que las apetencias sexuales y lleva a los machos a atacar incluso a la hembra con que se encuentran. Pero si se pone a la vista aunque separado (inaccesible al ataque) a otro macho, y una hembra al alcance, el pez descarga la agresión sobre el macho que ve, y se aparea con la hembra. Es decir, que tiene que haber un objeto de descarga para la agresión para que el amor halle canalización²⁹. Parece ser que también entre algunos peces el otro es en primer lugar un enemigo. Freud se hallaba convencido de que, al menos entre humanos, el odio es

22. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación. Complementos* (Madrid: Trotta, 2003), 588.

23. Friedrich Nietzsche, “Fragmentos póstumos (1876-1878)”, en *Humano, demasiado humano II* (Madrid: Akal, 2007), 378.

24. Citado por Peter Gay, *Freud: una vida de nuestro tiempo* (Barcelona: Paidós, 2010), 258.

25. Jean Laplanche, *La angustia. Problemáticas I* (Buenos Aires: Amorrortu, 2012), 139.

26. Joan Corominas, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana* (Madrid: Gredos, 2000), 212.

27. Silvia Bleichmar, *Vergüenza, culpa, pudor. Relaciones entre la psicopatología, la ética y la sexualidad* (Buenos Aires: Paidós, 2016), 43.

28. Konrad Lorenz, *Sobre la agresión. El pretendido mal* (Madrid: Siglo XXI, 2015).

29. Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *Amor y odio. Historia natural de las pautas de comportamiento elementales* (México: Siglo XXI, 1972), 49-50.

anterior al amor³⁰, y de que incluso la actitud hostil entre hermanos es la más temprana³¹. En 1921 escribió que en la masa artificial sus miembros se definen en primer lugar como “animales de horda”³² y no como animales gregarios, pues en principio se unen a sus pares por lazos de mutua envidia y hostilidad. Y hay que recordar que, en *La genealogía de la moral*, Nietzsche, admirado por Freud, se había referido a esa mayoría de hombres que forman la moral del resentimiento como “los hermanos en el odio”³³.

Si el odio simbólico juega un papel civilizatorio, el odio primordial tiene consecuencias calamitosas porque lleva a satisfacer la pulsión destructiva a expensas de otro. Inhibido parcialmente de su satisfacción en sociedad, ese odio halla una válvula de escape en la segregación (tribal, nacionalista, religiosa, étnica, de clase, de género, etc.), con todas sus posibles consecuencias añadidas, que van de la difamación al exterminio. Todo “nosotros” es por regla la negación odiosa de algún “otro”, depositario de los recíprocos odios fraternales proyectados. La conciencia de este aspecto de la pulsión que hace del hombre un potencial enemigo de su prójimo³⁴, al tiempo que un posible colaborador (movido en primer lugar por el odio a un segregado), es entonces el primer paso para afrontar su modulación ética, no impedida por las disposiciones evolutivas.

En segundo lugar, el psicoanálisis sistematiza y se reapropia en sus propios términos de un saber ya presente en ese transvalorador de valores que fue Nietzsche, y que consiste nada menos que en complementar el tradicional “aprender a morir” filosófico con un reconocimiento de nuestra criminalidad, escandaloso por la desmentida de la que es objeto. Desde Platón hasta Heidegger, la gran Filosofía había sido pensada unilateralmente como un aprendizaje de la muerte propia. En su desconocimiento del continente sumergido del inconsciente, ese filosofar no integró la mortificación que acarrea la terrible certeza de nuestro ser-mortíferos a la meditación sobre nuestra muerte. Nietzsche y Freud nos acercaron en cambio a la conciencia de que vivir y matar se autoimplican, tanto como vivir y morir. Aun más: ellos señalan impiadosamente que nuestra criminalidad no cabe en las antiguallas de la necesidad, regidas por las pulsiones de autoconservación. En ese nivel biológico, el criterio para delimitar lo asesino/comestible de lo que no lo es, por regla general excluye a lo más familiar. Pero la defensa y la alimentación son apenas una parte de las motivaciones de nuestra agresividad, y no son las más inconfesables. En el nivel de la pulsión sexual, incluyendo los compromisos narcisistas, Freud enseña que toda muerte es un suicidio encubierto, que se odia y se quiere matar especialmente a lo más parecido, a lo más cercano y familiar: tal vez en parte porque cuanto más parecido sea el otro a mí, más posibilidades hay de que desee lo mismo que yo.

Nietzsche y Freud no se arrancan los ojos cuando descubren el odio: *el placer* en la agresividad, en la criminalidad y en la crueldad con uno mismo, con el objeto amado o

30. Sigmund Freud, “Pulsiones y destinos de pulsión” (1915), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 105-134.

31. Freud cita a Bernard Shaw para generalizar su observación: “Por lo general, sólo hay una persona a quien una muchacha inglesa odia más que a su madre: su hermana mayor”. En Sigmund Freud, “Conferencias de introducción al psicoanálisis (Partes I y II)” (1916-1917), en *Obras completas*, vol. XV (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 187.

32. Sigmund Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo” (1921), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 115.

33. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, 63.

34. Sigmund Freud concluye: “En consecuencia, el prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo”. En Freud, “El malestar en la cultura”, 108.

constituyente del deseo. Este deseo edípico subyace a la universal prohibición de matar. El odio intrafamiliar tiene su prototipo en la disputa edípica (paterno-filial o fraterna) por el amor parental, y se encuentra en el “narcisismo de las pequeñas diferencias”³⁵. El odio, el deseo de matar o reducir a nada al objeto amado o al rival de mis pulsiones narcisistas y sexuales, es tan intenso como el amor que nos une a él. Querer ser como el otro puede implicar el deseo de eliminar en cuanto otro al inmejorable modelo de mi ensueño. Y bien, lo cierto es que el placer del odio con daños irreparables del que somos sujetos (y no solo objetos, como escribía Freud en la cita referida) es un punto que el psicoanálisis nos ha ayudado a reconocer y a elaborar³⁶.

El tercer aporte es quizá solo una consecuencia de los dos anteriores. A las humillaciones narcisistas que la humanidad habría padecido, memorablemente escritas por Freud³⁷ (convertido por ello en objeto de ese odio *del ser* a quien viene a perturbar el goce común en las convicciones bien asentadas), deberíamos añadir otra, cuya autoría, a nuestro entender, podría atribuirse a esa extraña pareja formada por Nietzsche y Freud (no sin olvidar esos nexos entre ambos que, sobre este punto en particular, fueron Alfred Adler y Sabina Spielrein³⁸). De la insistencia con que ambos destacaron el odio, es decir, el placer que la descarga de agresividad contra seres amados (contra otros o contra uno mismo) o rivales en el amor (lo que incluye el amor por el saber) acarrea, se deriva que no somos pacíficas criaturas corrompidas por la cultura, ni meras víctimas de la impiedad de la naturaleza. De esta convicción emana un auténtico cataclismo de la jerarquía de los valores religioso-tradicionales. El punto es que solemos confundir maniqueamente agresividad y odio con mal e ignorancia, e inhibición de la agresividad y odio con bien y conocimiento. Por ello, y a la luz de la gran inversión de la filosofía, una de las grandes rupturas morales producidas por Nietzsche-Freud consistió en desarticular las moralistas cuaternas semánticas que unían aún convincentemente *amor-placer-Saber-Bien* y *agresividad-displacer-Ignorancia-Mal*. En otras palabras —y puntualizando en lo que nos convoca aquí— al mostrar el posible vínculo entre agresividad, amor y placer, Nietzsche y Freud *descubrieron el odio*. Al menos, lo miraron a la cara y lo nombraron conceptualmente por primera vez. Todavía debemos trabajar contra aquellas tétradas de ataduras moralistas defectuosas, complacientes, mal soldadas. Eso es lo que intentaremos hacer a continuación.

AMARODIANDO

Solo quien tiene escasa experiencia en el amor puede ignorar que este acarrea, y no de modo excepcional, sufrimientos y muerte, y que el placer amoroso puede —además de estimular, regocijar y gratificar— estancar, conformar y cegar. Solo quien no se ha

35. *Ibíd.*, 111.

36. Hemos desarrollado con más detalle este punto en otro trabajo.

37. Freud, “Conferencias de introducción al psicoanálisis (Partes I y II)”, 260-261, y de modo más célebre quizá, y más completo, en Sigmund Freud, “Una dificultad del psicoanálisis” (1917), en *Obras completas*, vol. XVII (Buenos Aires: Amorrotu, 1999), 131-135.

38. Sabina Spielrein, “Destruction as Cause of Becoming”, *Psychoanal. Contemp. Thought*, 18 (1995): 85-118. Disponible en: <http://www.pep-web.org/> (consultado el 20/05/2018).

atrevido a reconocer su agresividad puede no (querer) saber de su índole necesaria, y del odio, i.e., de la incomparable cuota de placer que de aquella proviene cuando se dirige a un objeto amado o rival y, por ende, también constituyente del deseo; solo quien supo olvidar el displacer de todo duelo y de cada aprendizaje, que despedazan impiadosamente nuestra identidad, pensará en erradicar el dolor de la vida. Solo una versión teológica de la moral podría separar, por un lado, a una santa tétrada celeste y, por otro, a los elementos rojos del averno, que condensan los aspectos inconciliables del deseo y la moral. Nietzsche construye su inversión de Zoroastro³⁹ contra este equívoco que lleva a hipostasiar metafísicamente el bien y mal, y a separar imaginariamente el amor del odio. Y contra la tentación de interpretar a las pulsiones (y luego a las personas) como buenas y malas, se pronuncia ese otro psicólogo del *más allá del bien y del mal* que fue Freud⁴⁰. Italo Calvino abordó con maestría esta tendencia moralizante en *El Vizconde demediado*, la historia de Medardo de Terralba, desgarrado en dos mitades, una buena y otra mala, por una bala de cañón en la guerra contra los turcos. Lo interesante es que, a medida que avanza el relato, y a contrapelo de la expectativa más ingenua, la mitad buena resulta tan insoportable y mortificante como la mala. Repleta de “buenas” intenciones, de una “buena fe” asfixiante, aquella es fuente de malestar para quien la escucha. Bajo su influjo, escribe Calvino, “incluso la música, a fuerza de oírse la reprobar como fútil, lasciva y no inspirada en buenos sentimientos, acabó aburriéndolos, y sus extraños instrumentos se cubrieron de polvo”⁴¹. La aniquilación de las pasiones y la *música* (el reino de las *Musas*) en nombre de una moral de/con “buena fe” suena conocida para quien ha leído *El nacimiento de la tragedia*⁴². El niño narrador del relato de Calvino, sobrino del Vizconde, declara que en ese mundo *escindido* se sentían perdidos entre perversidad y virtud igualmente inhumanas. Su visión ingenua y maniquea contrasta con la perspectiva de otro personaje, la nodriza Sebastiana. Esta no da crédito a las excusas y los lamentos de la afligida “buena” mitad del Vizconde y no cesa, como representante del Eros unificador, en la imputación al buen Vizconde por los actos del malo. Cumple así, al interior del relato, la función que Freud encarna como lector de Shakespeare cuando, siguiendo una sugerencia de Ludwig Jekels, interpreta a Macbeth y Lady Macbeth como resultantes de la escisión psíquica de un mismo carácter⁴³. La clave común es no condescender a las tentativas con que el orgullo condena a los recuerdos de los que se avergüenza a la censura o al exilio de las provincias psíquicas que gobiernan el yo.

La rica experiencia muestra que el orden pulsional es inerradicablemente ambivalente y paradójico. La moral convencional pretende establecer barreras tajantes donde una mirada más sutil (o menos hipócrita) advierte mezclas y desmezclas de pulsiones. Donde la moral tradicional quiere ver pulsiones puras, la crítica encuentra ambivalencia,

39. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (Madrid: Alianza, 2007).

40. Después de declarar que las mociones pulsionales que habitan al hombre no son en sí ni buenas ni malas, Freud sostiene: “El hombre rara vez es íntegramente bueno o malo; casi siempre es ‘bueno’ en esta relación, ‘malo’ en aquella otra, o ‘bueno’ bajo ciertas condiciones exteriores, y bajo otras, decididamente ‘malo’”. En Freud, “De guerra y muerte. Temas de actualidad”, 283.

41. Italo Calvino, *El Vizconde demediado* (Madrid: Siruela, 2017).

42. Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia, o Grecia y el pesimismo* (Madrid: Alianza, 1994).

43. En Sigmund Freud, “Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico” (1916), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 330-331.

aleaciones, compuestos, productos. Uno de los paradigmas del maniqueísmo moral es el cristianismo, al que Nietzsche había denunciado por el envenenamiento de Eros y la conversión de este en vicio⁴⁴. La crítica freudiana del “amor cristiano”⁴⁵, por su parte, apunta a su desnaturalización: tras la ambición totalizadora e indiferenciada que proclama el “amamos los unos a los otros”, e incluso el mandato de amar a los enemigos como a uno mismo, se escondería la impotencia y la injusticia del verdadero amor, y la desmentida del odio y la agresividad irrenunciables como partes de un amor hecho cuerpo. Ese ideal es inhumano y antinatural. Como cada uno de los preceptos cristianos, añade Nietzsche:

Repásese una por una las propuestas morales de los documentos del cristianismo y en todas partes se encontrará que las exigencias son exageradas a fin de que el hombre no pueda satisfacerlas; la intención no es que devenga más moral, sino que se sienta lo más pecador posible. Si este sentimiento no le hubiese sido agradable al hombre, ¿para qué habría producido una tal representación y se habría aferrado a ella durante tanto tiempo?⁴⁶

¿Cómo no odiar al Dios que induce el amor por lo imposible? Nietzsche observaba que hay algo de placer en la renuncia que funda la cultura, y ese placer es la posibilidad de una elevación y un riesgo de caer en las espirales del masoquismo. De la constelación edípica desplegada por Freud puede extraerse la conclusión de que ni el odio puede desatarse del amor —si no es a costa de la cultura—, ni el amor puede desligarse definitivamente de los componentes agresivos/destructivos de la pulsión: sin estos se extinguiría, impotente. Por empezar, es banal y al mismo tiempo espinoso afirmar hoy que, desde el punto de vista psicoanalítico, el amor es indesligable del odio y la sexualidad es indisociable de cierta cuota de agresividad (no necesariamente de lesión a la dignidad de otro). Por ejemplo, es plausible conectar el alarde fálico de ciertos ángeles de la guarda y otras figuras guardianas de diferentes culturas, a los que se asigna erróneamente el unilateral sentido de fecundidad, con una función protectora⁴⁷. La presentación de los genitales masculinos es una pauta comportamental de diversas especies de monos, realizada en forma de amenaza para defender el territorio o como exhibición de jerarquía. Los “guardianes” del grupo de algunos macacos experimentan una erección cuando se acercan congéneres desconocidos, lo que se interpreta como una amenaza de cabalgazón ritualizada. La cabalgazón es demostración de jerarquía entre muchos mamíferos, y también lo hacen las hembras entre ellas. Entre humanos, la historia da muestras de que esta tendencia, profundizada a veces con el odio y la crueldad, se convirtió en una norma del dominio patriarcal y heteronormativo⁴⁸ que el etólogo citado no puede pensar más allá de las disposiciones “naturales”. A nosotros no



44. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, §168, 110.

45. Freud, “El malestar en la cultura”, 106-108, 138.

46. Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano I* (Madrid: Akal, 2007), 116.

47. Eibl-Eibesfeldt, *Amor y odio. Historia natural de las pautas de comportamiento elementales*, 29.

48. Rita Segato, *Las estructuras elementales de la violencia* (Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2003).

49. Ivonne Bordelois, *Etimología de las pasiones* (Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2006), 43. Para el *Diccionario de la Real Academia Española*, calentar significa tanto “excitar sexualmente a alguien” como “dar azotes”. Hay que añadir que, al menos en la Argentina, “calentarse” por algo o alguien alberga pragmáticamente también el sentido de mostrar y demostrar interés, trabajar para conseguirlo, esforzarse, etc.

50. “En las funciones biológicas, las dos pulsiones básicas producen efectos una contra la otra o se combinan entre sí. Así, el acto de comer es una destrucción del objeto con la meta última de la incorporación; el acto sexual, una agresión con el propósito de la unión más íntima. Esta acción conjugada y contraria de las dos pulsiones básicas produce toda la variedad de las manifestaciones de la vida. Y más allá del reino de lo vivo, la analogía de nuestras dos pulsiones básicas lleva a la pareja de contrarios atracción y repulsión, que gobierna en lo inorgánico”, en Sigmund Freud, “Esquema del psicoanálisis” (1940), en *Obras completas*, vol. XXIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 147. Así, Freud tal vez hace posible la integración intelectual de Empédocles (de quien se reconocía heredero en este punto) y Nietzsche, quien en un fragmento póstumo de 1876-1877 compone una sentencia contra Empédocles: “El amor y el odio, fuerzas no originarias. Detrás del odio está el temor, detrás del amor la necesidad. Detrás del temor y la necesidad está la experiencia (juicio y memoria). El intelecto parece ser más antiguo que el sentimiento”. Nietzsche, “Fragmentos póstumos”, en *Humano, demasiado humano I*, 23 [186], 417.

puede sorprendernos a esta altura de los estudios psicoanalíticos y de género que el falo condense poder (no necesariamente dominación) y sexo, ambición y voluptuosidad.

El abanico de la ambivalencia constitutiva del orden pulsional es inagotable, al igual que su desmentida. Mirar fijamente puede cargar un mensaje amenazador, pero también es el modo de expresar interés erótico. El lenguaje usual, sincero hasta en sus caprichos, da cuenta de la doble cara de la pulsión en la reveladora ambigüedad que encierra decir que alguien “está caliente”: enunciado que refiere tanto al apetito sexual como a la cólera, que “brama”, de ira, dolor o a causa del éxtasis sexual, o que “se volvió loco”, ya sea por enojo o enamoramiento⁴⁹. Esta ambivalencia constitutiva obliga a buscar auxilio en la teoría de la acción informada psicoanalíticamente para distinguir en cada circunstancia el componente que prima en la hipnótica aleación de odio y amor, y a fin de eludir los laberintos de la racionalización, que conducen a la tan exasperante como criminal “buena fe” de tantos Minotauros. El reconocimiento de esta doble cara de la pulsión no implica la inevitabilidad de los crímenes y vejaciones que el patriarcado promueve y justifica. Al contrario, la violencia no reconocida en nuestras sociedades, así como la empecinada negación de esa violencia, son fundamentalmente masculinas, y aquí se trata del reconocimiento y elaboración de este problema psicológico.

REMORDIMIENTO Y DISCULPA

Por otro lado, la agresividad y el odio que motivan la rivalidad (entre hermanos por el amor parental y luego, en general, entre pares por el amor de un mismo objeto o ideal) atizan el deseo, y por ello son en gran medida indistinguibles de este y en este. La afirmación de que el deseo humano es un *deseo del deseo del otro (del otro que es “objeto-sujeto” de amor)* puede querer decir también que es un *deseo del objeto del deseo del otro (del otro que es un tercero respecto del sujeto amado y de mí mismo)*. La agresividad e incluso el odio están presentes en el concepto freudiano de Eros que, a diferencia del amor cristiano, más vinculado al Ágape, condensa “vida” y “amor”, sexualidad y autoconservación, y se define por su fuerza de reunión y asimilación. Desde sus orígenes, amar implicaría *incorporar*, formando unidades cada vez mayores. “Incorporar” es, literalmente, devorar, hacer cuerpo, actividad que engloba aspectos agresivos, y que se liga primariamente a la oralidad. El alimentarse es un proceso que permite al organismo mantener/aumentar la energía vital al precio de la destrucción de la materia que tiene un primer lugar en la masticación y, junto a la unión sexual, es el ejemplo al que recurre Freud para mostrar la acción conjugada y contraria de las dos pulsiones básicas que producen todas las manifestaciones de la vida⁵⁰.

En este punto, Freud⁵¹ se considera discípulo de Empédocles. Este postulaba que son las fuerzas del amor y la discordia las que equilibran a los cuatro elementos que forman el universo. Si el amor se impusiera en absoluto, suponía Empédocles, los elementos se mezclarían desordenadamente y se produciría el caos. Freud pretende distinguir ambas metafísicas: mientras que la doctrina del griego sería una fantasía cósmica, la doctrina psicoanalítica de las pulsiones exigiría una validez biológica. Y psicológica, podríamos añadir, si conviniéramos en que la discordia puede ser interpretada como el correlato mitológico del procedimiento de la huida y del análisis, y el amor el análogo de la incorporación y de la síntesis. Los rastros de la ambivalencia perviven en el lenguaje vulgar, que encierra una sabiduría inconsciente, cuando escuchamos decir ante un cachorro (humano o no): “me lo comería”⁵². La “inocente” ternura se expresa con figuraciones que evocan las apetencias de Saturno y las del ya mentado Minotauro. La devoración, como ha dicho Derrida⁵³ en sintonía con Freud, es la tentación misma del amor. Lo confirma la sensibilidad del creador literario que, en *El perfume*, novela titulada precisamente *Historia de un asesino*, narra la avidez voluptuosa con que los lúmpenes, como hermanos de la horda primitiva, devoran al hastiado Jean Baptiste Grenouille. Este, como el mítico padre ancestral freudiano, se había apropiado, si no de todas, sí de las más bellas jóvenes mujeres, movido por el olfato absoluto que le era innato, en busca del singular aroma de aquellas, que solo podía poseer a costa de la muerte de las admiradas víctimas. La tentación ante la que cede Grenouille es una exageración del reconocimiento que muchos animales realizan por medio del olfato⁵⁴ y que, si seguimos a Freud⁵⁵, los hombres hemos reprimido desde que nos transformamos en bípedos. Pues bien, Patrick Süskind finaliza su obra con una observación que se ha creído solo una ironía y que pone de relieve el carácter dionisiaco de la experiencia del canibalismo, tanto como los ominosos extremos *sacrificiales* en los que el amor es indistinguible del odio. Acontece como si el odioso amante dijera: “porque te amo te divinizo, pero para divinizarte (e inmortalizarte) debo matarte”. Los crímenes de Jean Baptiste y la antropofagia final están motivados por un éxtasis que no puede confundirse con un odio plano y unilateral, carente de amor. ¿Qué afirma el poeta que sintieron los asesinos, todavía confundidos en su embriaguez primitiva?

Aparte de una ligera pesadez en el estómago, tenían el ánimo tranquilo. En sus almas tenebrosas se insinuó de repente una alegría muy agradable. Y en sus rostros brillaba un resplandor de felicidad suave y virginal. Tal vez por esto no se decidían a levantar la vista y mirarse mutuamente a los ojos.

Cuando por fin se atrevieron, con disimulo al principio y después con total franqueza, tuvieron que sonreír. Estaban extraordinariamente orgullosos. Por primera vez habían hecho algo por amor.⁵⁶

51. Sigmund Freud, “Análisis terminable e interminable” (1937), en *Obras completas*, vol. XXIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 246-248.

52. La expresión se extiende a las relaciones adulto-adulto. Al menos en la Argentina, es usual entre los jóvenes el uso del verbo *comer* para referir al comercio sexual: “me la/lo/le estoy comiendo”, “¿a quién te estás comiendo?”, “¿te la/lo/le comerías?”, etc.

53. En Jacques Derrida y Élisabeth Roudinesco, *Y mañana, qué...* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009).

54. Aun en algunos pueblos existe el saludo con las narices, vagamente parecido al beso. Se trata de un olfateo amistoso en que se aprieta la nariz contra la mejilla o la nariz del otro y se frota ligeramente. En Birmania llaman a este saludo *namchui* (de *nam*, “olor” y *chut*, “aspirar”), que podemos interpretar como la ritualización de un reconocimiento que en general ya no logramos propiamente. Cfr. Eibl-Eibesfeldt, *Amor y odio*.

55. Nos referimos a las dos memorables notas al pie que se hallan en: Freud, “El malestar en la cultura”, 97-98: 103-104.

56. Patrick Süskind, *El perfume. Historia de un asesino* (Barcelona: Seix Barral, 2008), 255.

57. Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 20. Aun* (1972-1973) (Buenos Aires: Paidós, 1998). Clase del 26 de junio de 1973.
58. Sigmund Freud, "Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos" (1912-1913), en *Obras completas*, vol. XIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2004), 1-164.
59. Claude Levi-Strauss, *Somos todos caníbales* (Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2014), 139.
60. Theodor Reik, *Myth and Guilt. The Crime and Punishment of Mankind* (Nueva York: George Braziller Inc., 1957), 26.
61. Sigmund Freud, "Estudios sobre la histeria (Breuer y Freud)" (1893-1895), en *Obras completas*, vol. II (Buenos Aires: Amorrortu, 2004), 151-194.
62. Nietzsche observa que lo que suscita odio y afán de venganza es el error de creer que el otro que nos inflige un mal es dueño de sus acciones. Por eso, argumenta, nos enfadamos menos con un animal, porque lo consideramos irresponsable. De aquí que "[h]acer el mal, no por instinto de conservación, sino como represalia, es consecuencia de un juicio falso y por eso igualmente inocente". En Nietzsche, *Humano, demasiado humano I*, §99, 89.

Estamos frente a otra modulación eterna de los temas sobre el amor que confirma que el más grande amor acaba en el odio⁵⁷. Los cautivados comensales aman y odian a Grenouille con devo(r)ación, así como este a sus piezas de colección. Esto no los hace menos culpables de sus crímenes. Como tampoco exculpa a Edipo ni al niño que, en sus intentos de eliminar al padre, rivaliza con él para ganar el amor de la madre, mata o incorpora/devora simbólicamente a su progenitor y se identifica con él. Freud⁵⁸ enseñó que esta idea cuenta también con confirmaciones oriundas de la etnología. Más tarde, Claude Levi-Strauss, insospechado de ser un defensor del psicoanálisis, hizo notar las similitudes de nuestras sociedades con un grupo humano sin contacto con otra parte de la Tierra descubierto en Nueva Guinea en 1932, para el cual "[c]omer el cadáver de ciertos familiares cercanos era una forma de mostrar afecto y respeto hacia ellos"⁵⁹. Así, una vez más, incorporar a otro es el modo primario de identificarse con él. La culpa, que resulta de la hostilidad (dirigida a alguien amado o admirado) incorporada o no vertida al exterior, se enlaza primariamente a la oralidad, como lo hace en su desarrollo psicosexual la pulsión. Theodor Reik⁶⁰ hace notar que la voz "remordimiento" significa "morder otra vez", y recuerda la sensibilidad de Shakespeare, quien escribe que la gran culpa "morderá el espíritu ferozmente" ("*will bite the spirit fiercely*"). ¿Y no son numerosas las escenas del "Infierno" de la *Divina Comedia* en las que Dante imagina a los penitentes mordiendo a sí mismos y entre sí? Los ominosos extremos del carácter que los poetas engendran en sus fantasías alumbran la cotidiana normalidad de nuestro orden pulsional en apariencia tan dulcificado: la creación literaria nos lleva a pensar, al fin, que ocurre como si en su "enamorodiación" [*hainamoration*] el amoroso odiador no tolerara la transitoriedad del objeto amado; como si lo considerara culpable de ella y, como Saturno, quisiera vengarse preventivamente de la crueldad con que Cronos arrebatará algún día su (nuestra) imaginaria plenitud. El odio de los amantes es así la tentativa de la venganza del deseo contra el tiempo.

Tanto en el odio celoso —cuyos paradigmas psicoanalíticos encontramos en la Elisabeth de *Estudios sobre la histeria*⁶¹ o en el niño de las *Confesiones* agustinianas que mira a su hermano mamar—, como en el odio *del ser*, la culpa que atormenta al sujeto con sus feroces mordidas es la que castiga el deseo de muerte de otro por gozar de un privilegio que a él le está vedado: ya sea el del acceso al placer del objeto amado o a un saber más perfecto. Es frecuente que el odio a un ser amado se convierta en culpabilidad autopunitiva: acontece cuando se abre paso a la duda sobre si estuvo en las manos del odiado la intención de dañar al ahora penitente, o acaso la sola posibilidad de no hacerlo. Asalta así al sujeto la sospecha de haber culpado y odiado injustificadamente a un inocente⁶². La duda aparece o se intensifica al momento del duelo de ese ser amado. Desde tiempos inmemoriales, la culpa se actualiza en la prosopopeya inconsciente de

nuestras víctimas y nuestros muertos, objetos de nuestro odio. Si la culpa nace de la agresividad dirigida a quien retrospectivamente se reconoce como amado (Edipo se enterará muy tarde de que ha matado a su padre y de que en el nombre del amor ha profanado a su madre), cabe decir que la culpa nace con el descubrimiento del odio. Este debe enfrentar los reproches interiorizados del objeto amado-odiado, incluso y especialmente después de su muerte. De allí que para el afectado por la culpa no pueda bastar la desaparición física del otro, que continúa perturbando desde el “otro mundo”. Por eso el odio, a diferencia de la mera agresividad indiferenciada, buscaría el envilecimiento y la negación total del objetor. Para librarse de la angustia, el odio debe negar a la víctima como potencial objeto de identificación y de amor para hacerla merecedora de una hostilidad ilimitada, para neutralizarla como fuente de dolor. Para alcanzar la frialdad de la anestesiada indiferencia.

Amor, odio, alimentación/incorporación y culpa son componentes enlazados de la economía libidinal. Como la mordida, también el beso conjuga pulsiones encontradas: se ha señalado que este podría proceder por derivación de cuidados alimenticios de la prole⁶³. En el beso más apasionado se observan movimientos de entrega (lingual) y toma de alimentos (succión). Una comunión precedida por la apropiación agresiva del alimento: del alimento del otro, del otro como alimento. Eibl-Eibesfeldt se detiene a mitad de camino cuando sostiene que el así llamado “beso mordelón” puede considerarse un cuidado de la piel ritualizado⁶⁴. Podemos suponer que lo que está ritualizado (como síntoma) es *la tentación misma del amor*. La metapsicología freudiana nos autoriza a pensar en los besos como sublimación y ritualización de las mordidas. El odio y el amor suelen fundirse en un mismo apetito. ¿No es besar un *jugarse a comer / dar-se de comer* apenas contenido, apenas disfrazado? ¿No es acaso el deslizamiento pulsional, y no solo el semántico, lo que señala Kleist⁶⁵ cuando observa “Besos, Mordiscos, eso rima” [*Küsse, Bisse, Das reimt sich*] a través de la trágica Pentesilea, quien como un perro más en una orgía de mordiscos, en una amorosa carnicería, despedaza al Aquiles de nuestro comienzo?: “¡Besos o dentelladas! / Cualquiera que ame de todo corazón / Puede confundir los unos con las otras”⁶⁶. A juzgar por las comprensiones que hacen posibles, no parecen especulaciones mal encaminadas. En su análisis del “caso” del pequeño Hans, Laplanche puntualiza que

[...] en alemán, *beissen*, el hecho de morder, comer, quiere decir al mismo tiempo “picar”. De suerte que tener picazón en el pene y masturbarse, tener una excitación sexual, y por otra parte morder o ser mordido, emplean la misma palabra. [...] [L]a mordedura (el *beissen*) es, en el síntoma, la excitación y el castigo de la excitación al mismo tiempo: las simboliza a ambas.⁶⁷

63. Eibl-Eibesfeldt, *Amor y odio. Historia natural de las pautas de comportamiento elementales*.

64. *Ibíd.*, 126.

65. Heinrich Kleist, *Pentesilea* (Buenos Aires: Sur, 1954). Escena XXIV.

66. *Ibíd.*

67. Laplanche, *La angustia. Problemáticas I*, 91.

Esto le lleva a señalar más adelante “la ambivalencia cuasi absoluta de ciertas representaciones o de ciertas palabras”, como la del verbo *beissen* (comer [*manger*] y picar [*démanger*], excitación y castigo) y la del verbo “caer”, con su doble sentido opuesto: nacer y morir⁶⁸. ¿Y no deberíamos entonces postular la ambivalencia casi absoluta de la pulsión?

Desde el orden totémico, compartir la comida refuerza el vínculo y calma la agresión entre miembros del grupo. Eibl-Eibesfeldt refiere la existencia de una tribu para la cual comer juntos con un extranjero significa que este deja de serlo. Este compartir impide a los miembros de la tribu quitarle la cabeza al visitante⁶⁹. La complicidad fraterna en el asesinato y devoración de otro ser que remite por asociación al antepasado se explica perfectamente recurriendo a la reconstrucción psicoanalítica del crimen primitivo con que comenzarían todas las prohibiciones. Las similitudes que Freud señalaba entre neuróticos y primitivos cobran una vigencia inesperada desde la perspectiva que vuelve reflexivamente sobre los lazos entre culpa y alimentación, y que así permite pensar un aspecto de la expansión actual del sentimiento de culpabilidad que nos aqueja. La progresiva desaparición de Dios de nuestro horizonte cultural, junto a la creciente consciencia ecológica, conmueven a nuestro acentuado antropocentrismo de raíces teológicas. Este no ha erradicado del todo la consciencia de esa solidaridad primera de todas las formas de vida que los pitagóricos tenían presente cuando suponían la inmortalidad de las almas que van pasando de una forma de vida a otra. Levi-Strauss observa que para los amerindios la confusión de Babel no se produciría entre humanos solamente, sino en un contexto más vasto, el de todos los seres vivos⁷⁰. Este pasado que a nuestra consciencia actual resulta remoto y supersticioso está más cerca de lo que pensamos, y algunas observaciones sencillas evidencian que somos fieles seguidores de una doctrina inconsciente que considera a todos los seres animados como emparentados entre sí. El antropólogo estructuralista subraya que tratamos de imprimir el sentimiento de esa continuidad en la mente de nuestros pequeños hijos, desde el nacimiento, cuando los rodeamos de juguetes zoomorfos (o, según la moda actual, cuando los vestimos como —o disfrazamos de— animales no humanos). Por ello,

[n]o es de extrañar que matar seres vivos para alimentarse plantee a los humanos, sean conscientes o no, un problema filosófico que todas las sociedades han intentado resolver. El Antiguo Testamento hace de eso una consecuencia indirecta de la caída. En el Jardín del Edén, Adán y Eva se nutrían con frutas y semillas (Génesis I, 29). Recién a partir de Noé, el hombre se hizo carnívoro (IX, 3). Es significativo que esa ruptura entre el género humano y los demás animales anteceda inmediatamente la historia

68. *Ibid.*, 103. En el verbo *wegen* (“por causa de” / “por causa del caballo”), que tanto repite Hans, se conjugarían las funciones paterna y materna de la procreación.

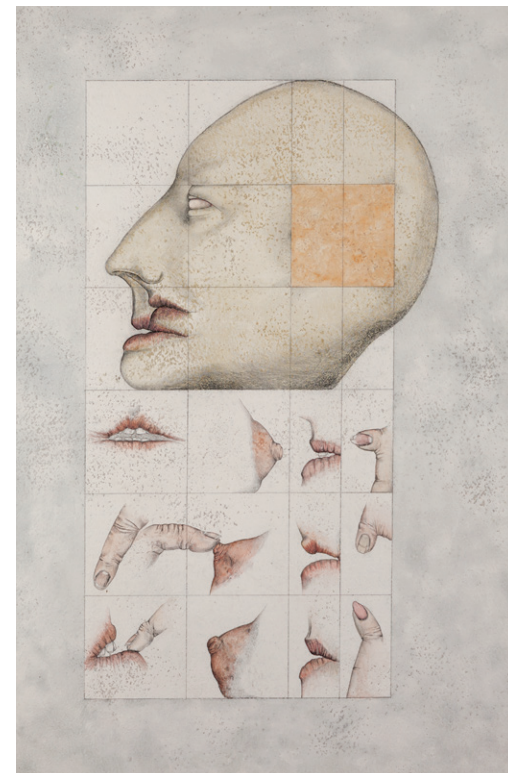
69. Eibl-Eibesfeldt, *Amor y odio. Historia natural de las pautas de comportamiento elementales*, 126.

70. Levi-Strauss, *Somos todos caníbales*.

de la Torre de Babel, es decir, la separación de los hombres entre sí, como si fuera la consecuencia o un caso particular de la otra.⁷¹

La interpretación de Levi-Strauss de la escena infantil, tierna y lúdica, es parcial, por no decir que evidencia el déficit psicoanalítico que aquejó al sujeto de sus palabras. Complementariamente a su conjetura, debe añadirse que al rodear a los niños de animales de juguete se actualiza el sexto día del mito bíblico en el cual Yahvé le da a Adán la posibilidad de dar nombre a los animales creados para compañía del solitario, como si se tratara de su patrimonio. Entonces, al tiempo que se imprime el sentimiento de la continuidad de los vivos, se evoca la diferenciación ontológica basada en la preferencia divina. Umberto Eco⁷² le da la razón a Freud cuando enseña que es la anulación de este privilegio narcisista lo que cierto cristianismo no le perdona a Darwin, y no tanto la diferencia temporal de la edad de la naturaleza entre la historia bíblica de la creación y las hipótesis científicas sobre la historia de la Tierra o la formación del universo. Ese Dios (quizá como todo dios monoteísta) es, desde un punto de vista metapsicológico, histórico y crítico, un expediente que habilita y perdona ciertos crímenes, el nombre de la justificación del privilegio humano y de su potestad *sagrada* para servirse del resto de la creación que le estaría por debajo. Interpretada psicoanalíticamente, y tomando en cuenta la ambivalencia metafórica señalada por Laplanche, la “caída” que descifra parcialmente Levi-Strauss conjuga nacimiento y muerte, novedad y pérdida. Esta es la última enseñanza del psicoanálisis ligada al odio que podemos destacar: este es causa y recordatorio de la pérdida irreparable, la de la muerte propia, la del objeto amado, y de la destrucción y muerte provocadas, ligadas a la vida desde el nacimiento/caída e irredimibles en síntesis alguna. La moral tradicional pierde de vista hasta qué punto es por lo mismo parte del amor y condición de la vida. Proyectado aisladamente, el odio es objeto de demonización y causa de rituales compensatorios que no se inauguran con el Dios cristiano.

Otros fundamentos míticos que parecen no haber perdido toda eficacia inconsciente juzgan que la totalidad de vida existente en cada momento en el universo debe estar equilibrada, lo cual explica, como notaba Freud⁷³, que el cazador que extrae una fracción deba reembolsarla a expensas de su propia vida. La presencia del *horror sagrado* ante el crimen y la devoración que nos identifica esclarece la tradición vigente en muchos pueblos amerindios de devolver a la *pachamama* algo de lo que esta ‘entrega’ como un ritual expiatorio que pretende agradecer y reparar el daño del crimen, enmendar la herida (inevitable) en el ciclo natural. Puede que nos liberemos de Dios, pero no del odio ni del componente agresivo de la pulsión, ni aunque nos liberemos del matar necesario (para comer y no ser comidos).



71. Ibíd., 183-184. Las cursivas son mías.

72. Umberto Eco, “El comienzo de la vida”, *La Nación*, marzo 30, 2005. Disponible en: <http://www.lanacion.com.ar/691567> (consultado el 25/05/2018).

73. Freud, “Tótem y tabú”.

El odio es parte de nuestras pasiones edípicas ineluctables: aceptarlo es dar un paso adelante en la superación del pensar vengativo que se rebela contra la fatalidad y que confunde el matar para vivir y el vivir para matar en beneficio del segundo, bajo las apariencias morales de un falso pacifismo impotente. Este tolera y legitima cualquier injusticia en nombre del amor y del bien, prescribe un talante manso y sereno al desposeído y al desesperado, y condena, a la distancia y de modo equivalente, todo tipo de violencia y de odio. El reconocimiento del ardiente amarodiar de las pulsiones *humanas, demasiado humanas*, también es un paso en la dirección de la práctica de un amor incompatible con los holocaustos: con esos crímenes “inmortalizantes” de quienes solo pueden amarodiar a dioses o *como* dioses coléricos y moralizantes, porque no toleran ninguna frustración, incluyendo la de la transitoriedad del deseo y del objeto del deseo. Práctica de un amor por ende no exento del *calor* (erótico o agonal) de los lazos que impiden que los puercoespines schopenhauerianos mueran congelados⁷⁴. La historia y la crítica de los valores que el psicoanálisis enriquece nos abren vías para abandonar el laberinto de las desmentidas de una moral que nos convoca, todavía, en la hoguera del resentimiento y la venganza, o, en el otro extremo, nos promete como cura del malestar en la cultura una eternidad indiferente, solitaria y helada.

BIBLIOGRAFÍA

- BENJAMIN, WALTER. *El narrador*. Madrid: Taurus, 1991.
- BLEICHMAR, SILVIA. *Vergüenza, culpa, pudor. Relaciones entre la psicopatología, la ética y la sexualidad*. Buenos Aires: Paidós, 2016.
- BORDELOIS, IVONNE. *Etimología de las pasiones*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2006.
- CALVINO, ITALO. *El Vizconde demediado*. Madrid: Siruela, 2017.
- COROMINAS, JOAN. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos, 2000.
- DERRIDA, JACQUES, Y ELISABETH ROUDINESCO. *Y mañana, qué...* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- ECO, UMBERTO. “El comienzo de la vida”. *La Nación*. Marzo 30, 2005. Disponible en: <http://www.lanacion.com.ar/691567>
- EIBL-EIBESFELDT, IRENÄUS. *Amor y odio. Historia natural de las pautas de comportamiento elementales*. México: Siglo XXI, 1972.
- FREUD, SIGMUND. “Estudios sobre la histeria (Breuer y Freud)” (1893-1895). En *Obras completas*. Vol. II. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.
- FREUD, SIGMUND. “Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos” (1912-1913). En *Obras completas*. Vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.
- FREUD, SIGMUND. “De guerra y muerte. Temas de actualidad” (1915). En *Obras completas*. Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- FREUD, SIGMUND. “Pulsiones y destinos de pulsión” (1915). En *Obras completas*. Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
74. Cfr. Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo”, 96.

- FREUD, SIGMUND. "Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico" (1916). En *Obras completas*. Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- FREUD, SIGMUND. "Conferencias de introducción al psicoanálisis (Partes I y II)" (1916-1917). En *Obras completas*. Vol. XV. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- FREUD, SIGMUND. "Una dificultad del psicoanálisis" (1917). En *Obras completas*. Vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 1999.
- FREUD, SIGMUND. "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921). En *Obras completas*. Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- FREUD, SIGMUND. "El malestar en la cultura" (1930). En *Obras completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.
- FREUD, SIGMUND. "¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud)" (1933). En *Obras completas*. Vol. XXII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- FREUD, SIGMUND. "Análisis terminable e interminable" (1937). En *Obras completas*. Vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- FREUD, SIGMUND. "Esquema del psicoanálisis" (1940). En *Obras completas*. Vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- FREUD, SIGMUND, Y ARNOLD ZWEIG. *Correspondencia, 1927-1939*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- GASSER, REINHARD. *Nietzsche und Freud*. Berlín/ Nueva York: De Gruyter, 1997.
- GAY, PETER. *Freud: una vida de nuestro tiempo*. Barcelona: Paidós, 2010.
- GOMÁ LANZÓN, JAVIER. *Aquiles en el gineceo o Aprender a ser mortal*. Valencia: Pre-textos, 2007.
- HOMERO. *La Ilíada*. Madrid: Gredos, 1996.
- JONES, ERNEST. *Vida y obra de Sigmund Freud II. Los años de madurez, 1901-1919*. Buenos Aires: Nova, 1960.
- KLEIST, HEINRICH. *Penteseilea*. Buenos Aires: Sur, 1954.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario 7. La Ética del Psicoanálisis (1959-1960)*. Buenos Aires: Paidós, 1997.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 20. Aun (1972-1973)*. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- LAPLANCHE, JEAN. *La angustia. Problemáticas I*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- LEVI-STRAUSS, CLAUDE. *Somos todos caníbales*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2014.
- LORENZ, KONRAD. *Sobre la agresión. El pretendido mal*. Madrid: Siglo XXI, 2015.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. "Fragmentos póstumos (1876-1878)". En *Humano, demasiado humano II*. Madrid: Akal, 2007.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, 2007.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *El nacimiento de la tragedia, o Grecia y el pesimismo*. Madrid: Alianza, 1994.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Humano, demasiado humano I*. Madrid: Akal, 2007.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Humano, demasiado humano II*. Madrid: Akal, 2007.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 2008.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. México: Alianza, 1992.
- REIK, THEODOR. *Myth and Guilt. The Crime and Punishment of Mankind*. Nueva York: George Braziller Inc., 1957.
- SCHOPENHAUER, ARTHUR. *El mundo como voluntad y representación. Complementos*. Madrid: Trotta, 2003.
- SEGATO, RITA. *Las estructuras elementales de la violencia*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.
- SÉNECA, LUCIO ANNEO. *Cartas filosóficas (Epístolas morales a Lucilio)*. Barcelona: Gredos, 2010.
- SLOTERDIJK, PETER. *Ira y Tiempo. Ensayo psicopolítico*. Madrid: Siruela, 2010.

SPIELREIN, SABINA. "Destruction as Cause of Becoming". *Psychoanal. Contemp. Thought* 18 (1995): 85-118. Disponible en: <http://www.pep-web.org/>

SÜSKIND, PATRICK. *El perfume. Historia de un asesino*. Barcelona: Seix Barral, 2008.

TODOROV, TZVETAN. *La conquista de América. El problema del otro*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.



Del padre del odio al odio al padre*



SOPHIE MENDELSON**

Unidad de Psicopatología de la Infancia y la Adolescencia (Uppea) del Hospital Sainte-Anne, París, Francia



CÓMO CITAR: Mendelsohn, Sophie. "Del padre del odio al odio al padre". *Desde el Jardín de Freud* 19 (2019): 87-96, doi: 10.15446/djf.n19.76697

* Traducción a cargo de Pio Eduardo Sanmiguel Ardila. Profesor asociado, Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia.
e-mail: pesanmiguela@unal.edu.co

** e-mail: somendelsohn@gmail.com

© Obra plástica: Jim Amaral

Del padre del odio al odio al padre

Volviendo a poner en juego el mito del asesinato del padre en la era contemporánea, este artículo hace un intento por evaluar, tanto en las modalidades de organización subjetiva como en la conducción de la cura, los destinos diferenciados de la represión y de la desmentida de la figura original del padre, porque es a él a quien se dirige estructuralmente el odio.

Palabras clave: mito, odio, desmentida, represión.

From the Father of Hate to Hate of the Father

By bringing the myth of the murder of the father into play in the contemporary world, the article attempts to evaluate the differentiated paths of repression and repudiation of the original figure of the father, given that hatred is structurally aimed at him. These aspects are evaluated both in the modalities of subjective organization and in the handling of the cure.

Keywords: myth, hate, repudiation, repression.

Du père de la haine à la haine du père

À partir de la remise en jeu contemporaine du mythe freudien du meurtre du père, il s'agira ici d'évaluer dans les modalités d'organisation subjective comme dans la conduite de la cure les destins différenciés du refoulement et du démenti de la figure originelle du père, en tant qu'il est celui auquel s'adresse structurellement la haine.

Mots clés: mythe, haine, démenti, refoulement.



1. Sigmund Freud, "Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos" (1913 [1912-1913]), en *Obras completas*, vol. XIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 1-162.

El mito freudiano de "Tótem y Tabú"¹ nos ha permitido detectar claramente que el padre es una creación del hijo. Antes del asesinato del padre por los hijos, lo que hace las veces de padre es una figura de omnipotencia que reina gracias al terror ejercido sobre seres cuya sumisión impide la subjetivación. Correlativamente, entonces, solo hay posibilidad de acceder al estatuto de hijo a través del acto del asesinato primitivo del padre. El ritual de la comida totémica da fe de la conversión del estatuto imaginario del padre gozón en el estatuto simbólico del padre muerto, ritual en que se conmemora el asesinato en el acto de amor de la incorporación de su sustancia, pero que abre también a otra dimensión del padre. En efecto, el goce del padre perdura, más allá de su asesinato, aun cuando en adelante sea indeterminable, de modo que el asesinato nunca es realizado de una vez por todas. El asesinato primitivo debe, en cierta forma, ser confirmado. En otras palabras, la simbolización del padre nunca se realiza totalmente; no la hay sin resto, un resto real de goce que en los términos imaginarios del mito freudiano se traduce en la demanda ultra-muerte de un honor que se rinde en el ritual que acompaña la figura sagrada del tótem en su valencia simbólica.

Freud subraya la dificultad de esta situación para los hijos, que tras el asesinato no han podido acabar con la ambivalencia del complejo paterno que le preexistía: admitamos, dice Freud, que "la banda de los hermanos" se haya visto animada por:

[...] los mismos contradictorios sentimientos que podemos pesquisar como contenido de la ambivalencia del complejo paterno en cada uno de nuestros niños y de nuestros neuróticos. Odiaban a ese padre que tan gran obstáculo significaba para su necesidad de poder y sus exigencias sexuales, pero también lo amaban y admiraban. Tras eliminarlo, tras satisfacer su odio e imponer su deseo de identificarse con él, forzosamente se abrieron paso las mociones tiernas avasalladas entretanto. Aconteció en la forma del arrepentimiento; [...]. El muerto se volvió aún más fuerte de lo que fuera en vida [...]. Revocaron su hazaña declarando no permitida la muerte del sustituto paterno, el tótem, y renunciaron a sus frutos [...]. El sistema totémico era, por así decir, un contrato con el padre, en el cual este último prometía todo cuanto la fantasía infantil tiene derecho a esperar de él: amparo, providencia e indulgencia, a cambio de lo cual uno se obligaba

a honrar su vida, esto es, a no repetir en él aquella hazaña en virtud de la cual había perecido el padre verdadero.²

Entonces, el problema es que el padre sobrevive a su asesinato; en otras palabras, que el hijo no puede dar por saldado el asunto y que, finalmente, se encontrará más allá con la ambivalencia, es decir, con el conflicto que había precipitado el acto. Esta ambivalencia determina los dos destinos posibles de este acto para quien ha asumido su carga: la vertiente del odio compromete la desmentida y la del amor suscita la represión. Bajo la perspectiva de la desmentida, como acabamos de verlo, es que Freud contempla las consecuencias del acto. Este punto es aclarado y retomado en “Moisés y la religión monoteísta”³, al que recurro aquí únicamente para dar apoyo a la distinción que Freud hace entre los dos destinos del acto del asesinato primordial en los dos monoteísmos en los que se interesa. Sitúa allí la desmentida como una consecuencia del odio en el judaísmo y la represión como una contraparte del amor en el cristianismo, repartición que es, no obstante, menos esquemática de lo que aquí parece, puesto que el judaísmo pone en juego también la represión.

Sin entrar en el detalle de este asunto complejo, hay dos tratamientos del traumatismo inicial, es decir, del asesinato primitivo, que son posibles, según si se lo reconoce en un recuerdo o en una representación —y esto lo hace reprimible (en este caso, lo que hace esto posible es el fantasma de redención, cuya figura de amor que carga consigo el pecado del mundo es Cristo)—, o si el acto no se convierte en representación sino que se mantiene como una escritura en lo real (la circuncisión da cuenta de ello) y solo logra inscribirse en su desmentida: en el judaísmo se trata de defenderse del odio del dios vengador desmintiendo el asesinato de Moisés. En los textos llamados culturales, Freud hace de la denegación [*désaveu*] o de la desmentida a nivel colectivo el primer tratamiento de la figura del padre real, aquel que se instaura con el acto de su asesinato. Sin embargo, ese proceso de defensa constituye un lugar psíquico diferente del inconsciente representativo al que da lugar la represión, que puede existir paralelamente, como Freud lo muestra con el judaísmo: a lo que se aplica la desmentida deviene *Unerkannt*, imposible de reconocer. Aquí no habrá entonces formaciones sustitutivas, como con la represión, sino remanencia, en la vida del sujeto a escala individual, de una sorda amenaza con dificultades para la figuración.

Si nos interesamos ahora más precisamente en el mecanismo de la desmentida, puede decirse que a lo que se apunta allí es al borrado de las huellas del asesinato, pero que lo que se crea en favor de esta operación es una extraña figura, residuo o desecho de este borrado: el padre muerto no-muerto (está muerto, pero su asesinato no es asumido por el sujeto, que por lo tanto no puede tratarlo como tal). Ahora bien,

2. Cfr. *Ibíd.*, 145-146.

3. Sigmund Freud, “Moisés y la religión monoteísta” (1939 [1934-1938]), en *Obras completas*, vol. XXIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 1-132.

es en lo real donde los efectos de esta desmentida se hacen sentir: no confirmar que el padre muerto está bien muerto —confirmación indispensable para el reconocimiento del estatuto de hijo— equivale a dejarse atormentar por él. Transformado así en espectro a través del paradójico proceso propio de la desmentida, que inscribe las huellas borradas transfigurándolas [*Entstellung*], el padre muerto no-muerto se sobrevive a sí mismo como una presencia mortífera cuyo estatuto real se traduce en una angustia sin fin. En “El yo y el ello” Freud especifica así las características de la angustia de muerte:

El único mecanismo posible de la angustia de muerte sería que el yo diera de baja en gran medida a su investidura libidinal narcisista, y por tanto se resignase a sí mismo [...]. Opino que la angustia de muerte se juega entre el yo y el superyó.⁴

Al referirse a la melancolía en que esta angustia de muerte interviene particularmente, Freud precisa que “el yo se resigna a sí mismo porque se siente odiado y perseguido por el superyó, en vez de sentirse amado. En efecto, vivir tiene para el yo el mismo significado que ser amado”⁵. Subrayo de esas indicaciones dos puntos sobre los que volveré más adelante: por una parte, la relación que puede establecerse allí entre el asesinato primitivo y una forma arcaica del superyó feroz, activo en la melancolía pero no solamente en esta, que sería la traducción en la vida del sujeto de la percepción inicial de los signos del goce paterno que constituyen lo reprimido originario [*Urverdrängt*]; por otra parte, el abandono parcial que el yo hace de sí mismo como consecuencia última de la desmentida, toda vez que, en cuanto proceso de defensa, la desmentida se aplica a un signo de percepción que, si fuera recibido tal cual, pondría en peligro la posibilidad misma de emergencia del sujeto: la contraparte del goce del padre es el borrado del hijo. Con todo, ha habido, sin embargo, una primera articulación de este goce para el sujeto. La desmentida aparece entonces como una trampa para el yo: allí donde la represión crea lo reprimido y moviliza al yo constantemente para que lo reprimido siga siéndolo, la desmentida produce lo no reconocible [*Unerkannt*] a través del proceso de la *Entstellung* que persiste en las franjas del yo, inasimilable.

Pero antes de explicitar estos dos puntos quisiera volver a la manera como el padre espectral se encuentra en el centro de una reciente formación de la cultura que vale como retoma del mito fundamental, aquel que, como lo subraya Lacan, tiene entonces relación con el asesinato del padre. *Harry Potter* lleva a escena a un muchacho que, literalmente, es perseguido por el espectro de un personaje, Voldemort, y por sus criaturas igualmente espectrales, que son lanzadas a perseguirlo para matarlo antes de que él mismo llegue a descubrir que tiene el poder de matarlos y de poner fin de esta manera al régimen de terror en el que Voldemort mantiene a toda la comunidad de los brujos a la que pertenece Harry. Lo que caracteriza al personaje de Voldemort

4. Sigmund Freud, “El yo y el ello” (1923), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 58.

5. Cfr. *Ibíd.*, 58-59.

es rehusar estar muerto, allí donde muerto está, puesto que no está inscrito en el registro de los brujos vivos. Pero no quiere saberlo. Toda la aventura de Harry consiste en mantener a pesar suyo a Voldemort en esta creencia en su omnipotencia. En otras palabras, la posibilidad para Voldemort de no saber que está muerto —es decir, entonces, de seguir siendo poderoso— es enteramente tributaria de la complicidad de Harry: este cree en Voldemort, aun cuando sabe que está muerto, y es lo que hace que se mantenga como espectro. Harry ejerce entonces su poder de desmentida hasta el límite de lo posible, es decir, hasta el punto en que es llevado a escoger, de manera explícita y definitiva, la muerte de Voldemort para conquistar su propio derecho a vivir; en caso contrario será Harry quien muera. Voldemort es una figura paterna sustitutiva: mató al propio padre de Harry porque era su rival más poderoso. Harry está entonces en la capacidad de querer matarlo para vengar la muerte de su padre, pero no se decide a ello, salvo muy al final. ¿Qué lo retiene si no el hecho de que al matar a Voldemort admitiría la muerte de su propio padre, haciendo él mismo de su padre un padre muerto? Voldemort viene a figurar en este lugar al padre muerto no-muerto, infatigable, que no cesa de volver a lo real, ese lugar de sufrimiento desde donde grita venganza. Si el padre en lo real es ese mal espíritu tan temible es porque persiste reclamando venganza. Solo el segundo asesinato permitiría que pase del estatuto de muerto no-muerto forzosamente amenazante, de muerto-vivo (padre real) a vivo-muerto (significante del nombre del padre).

Esta versión contemporánea del mito da forma también a un dilema que Freud había subrayado en la *Traumdeutung*, sin darse cuenta de toda su importancia en ese momento: en el apartado sobre los sueños absurdos, relataba de esta manera un sueño muy corto, que no era propio pero que venía en eco del que él mismo soñó en el momento de la muerte de su padre: “Se ruega cerrar los ojos [...]. Se ruega cerrar un ojo”⁶; en otras palabras, la muerte del padre es predominantemente lo que debe ser ignorado, pero también y al mismo tiempo, un ojo ve lo que el otro no quiere ver: que el padre está muerto, donde se tiene una ilustración del clivaje como resultado de la implementación de la desmentida. “Un hombre que había cuidado de su padre durante la enfermedad de este, y sufrió mucho a causa de su muerte, tuvo tiempo después este sueño disparatado: *El padre estaba de nuevo con vida y hablaba con él como solía, pero* (esto era lo asombroso) *estaba no obstante muerto, sólo que no lo sabía*”⁷. No habría mejor forma de decir que para que el padre pueda seguir ignorando su propia muerte se requiere de la complicidad del hijo, es decir, de su silencio. El soñador sabe que el padre está muerto, pero mientras no lo informe es el único en saberlo, y puede continuar sosteniendo al padre con su creencia en la que se desmiente su saber. Se podría decir que en esta operación lo que se juega es el logro del padre, es decir, la

6. Cfr. “El trabajo del sueño, parte C. Lo medios de figuración del sueño”. Sigmund Freud, “La interpretación de los sueños” (1900), en *Obras completas*, vol. IV (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 323.
7. Cfr. “El trabajo del sueño (continuación), parte G. Sueños absurdos. Las operaciones intelectuales en el sueño”. Sigmund Freud, “La interpretación de los sueños” (1900), en *Obras completas*, vol. V (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 430.

salvaguada de su goce por medio de la desmentida del hijo. Eso sería entonces lograr al padre (lo cual es muy diferente a amarlo): sostener su goce en el mismo lugar en que se ha ubicado su incapacidad para hacerlo por sí mismo, porque precisamente ya está muerto, pero este logro no es entonces posible sino a costa de una desmentida en la que el sujeto renuncia a su saber. Concurren aquí, entonces, dos logros: el del padre y el del hijo. El del primero consiste en utilizar al hijo para él mismo constituirse inmortal; pero en este caso no queda espacio de existencia subjetiva para el hijo, quien queda al servicio del padre muerto no-muerto. De resultas, el logro del hijo es ambiguo: o sostiene, por amor a él, el proyecto de inmortalidad del padre con su propia desmentida de su muerte, y así logra hacerlo inmortal, aunque a costa de una fuerte alienación; o acepta el asesinato por medio de la represión, el cual borra las huellas del asesinato y por lo tanto yerra el acontecimiento, pero logra en este caso ajustar su propia vida al reconocimiento inconsciente de la muerte del padre.

Esta falla original es lo que el mito de “Tótem y Tabú” tiene por objeto designar, al mismo tiempo que la recubre: Lacan ubica en su seminario *El reverso del psicoanálisis*⁸ que ese padre, el padre real cuyo goce consiste en no saber que está muerto, es lo *Urverdrängt*, lo reprimido originario, lo que no tiene que ser reprimido porque lo está desde el origen: es el equivalente estructural del asesinato primitivo freudiano. El asesinato (o más precisamente: el segundo asesinato, es decir, el reconocimiento por parte del hijo del saber relacionado con el padre muerto) es lo que hace pasar de lo *Urverdrängt*, de lo reprimido originario por estructura, que no es el resultado de una operación subjetiva, a lo *Verdrängt*, al régimen de la represión secundaria que permite al sujeto hacerse cargo de lo que le ha sido impuesto estructuralmente y subjetivarlo. Sin el (segundo) asesinato, que ratifica la falla del padre (era, pues, mortal), se continúa enfrentado al *Urvater*, a aquel que no sabe que es mortal, es decir, a la figura más arcaica y más odiosa del superyó. Como lo muestran los sueños que ya evoqué, algunas circunstancias de la vida, como la muerte real del padre, pueden reactivar al *Urvater* en las formaciones del inconsciente. Al mantenimiento activo del *Urvater* en su inquietante amenaza responde la angustia de muerte. Sin la protección de las represiones secundarias, el yo no está en la capacidad de encarar esta figura de odio que es el *Urvater*, que solamente puede querer vivir: no tiene otra posibilidad que la de disolverse o ausentarse. En otras palabras, el logro del padre se inscribe en la no-existencia del hijo. Respecto a este éxito de la desmentida (mantener en vida al padre real), la represión aparece como un fiasco necesario: es la represión lo que hace vivible al padre, es decir que su estatuto de vivo-muerto permite tener a raya al muerto-vivo...

La situación en la que se halla así el sujeto enfrentado a la desmentida me parece haberla aprehendido juiciosamente de un analizante que evocaba una fórmula

8. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970) (Barcelona: Paidós, 1991).

sorprendente —“Soy un farsante de oficio”— en medio de una anécdota que Derrida refirió a Lacan, el cual la usó después en una conferencia titulada “La equivocación del sujeto supuesto saber”⁹. Allí puede verse en efecto a un muchacho enfrentado al goce de su padre. Una tarde, cuando el niño de cuatro años está siendo acostado por su madre, el padre se acerca y mira la escena. El niño le pregunta qué mira, y el padre le responde que es a él a quien mira. “¿Por qué?”, pregunta el niño. “Porque eres lindo”, responde el padre. Esta respuesta desencadena inmediatamente en el niño una angustia de muerte, la cual este traduce muy literalmente, como pueden hacerlo los niños en esta edad, diciendo que esto le da ganas de morir. Preocupación de ambos padres, por supuesto, que buscan tranquilizar al niño diciéndole que lo aman. A lo cual responde el niño con una desmentida en debida forma: “No, no, todo lo que dije son mentiras”, que adereza con esta extraordinaria fórmula: “Soy un tramposo de oficio”¹⁰. Manifiestamente perturbado por este asunto, Derrida lo comenta a Lacan durante una comida. Este no le dice nada en ese momento, pero se recupera en su conferencia poco tiempo después, no sin violencia:

“Soy un tramposo de oficio”, dice un niño de cuatro años acurrucándose en los brazos de su progenitora ante su padre, quien acaba de responderle “Eres lindo” a la pregunta “¿Por qué me miras?” [...]. Y el padre no reconoce allí el impasse que él mismo intenta sobre el Otro al jugar al muerto.¹¹

Dejo de lado la dimensión interpretativa de esta fuerte ofensiva contra la posición filosófica de Derrida para proseguir con mi asunto: en su respuesta al niño, el padre lo designa como el objeto de su goce (escópico, en este caso) y se sitúa entonces él mismo en cuanto padre como gozando, y gozando de su hijo. No deja de ser importante que esta escena ponga en juego la mirada, que se inscribe del lado del hijo en el orden de la percepción: de hecho, ya es curioso que el niño le pregunte al padre por qué lo mira, subrayando así que la percepción que tiene de esa mirada lo detiene. De esta manera, el niño da fe en esta escena de lo que él ha podido ubicar: allí donde está el goce del padre, no hay vida posible para el hijo. Salvo entonces si se recurre a la desmentida, que le permite borrar lo que acaba de entrever: que allí donde el padre goza no hay lugar para el hijo, que si el hijo no logra obstaculizar el goce del padre, lo paga con su vida. Pero el borrado de ese saber tiene un precio a pagar; es un precio tal que da al sujeto sus coordenadas personales: esa desmentida hace de él un “farsante de vida”, es decir, alguien que termina llamado a tener que engañar a la muerte haciendo el muerto, jugando un poco al muerto, todo el tiempo, y haciendo de la angustia que va consigo su insignia.



9. Jacques Lacan, “La equivocación del sujeto supuesto saber” (1967), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 349-360.

10. Cfr. Benoît Peeters, *Derrida* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013).

11. *Ibíd.*, 353-354.

Si bien la angustia de muerte es efecto en la vida del sujeto del fracaso del yo para limitar la crueldad del superyó arcaico, me parece que opera de manera diferente en cercanías de la desmentida y en la configuración melancólica, que le es, no obstante, afín. La melancolía trata el problema de la pérdida del objeto (entendida en los términos en los que aquí lo planteé: que el padre muerto sí está muerto y que se trata entonces de hacer su duelo; duelo que la represión secundaria realizaría llegado el caso) anulándola a través de la identificación con este objeto, suscitando así la cólera del superyó que ataca al yo en cuanto depositario del objeto perdido / no perdido (repito: en los términos propuestos aquí, el *Urvater* solamente puede querer vivir y, de paso, atacar lo que obstaculiza su supervivencia, por ende, el saber sobre su muerte, sobre su estatuto de objeto perdido, que corresponde al niño sostener). La desmentida, por su parte, trata este asunto de una manera un tanto diferente: para que el objeto no esté perdido basta con —por un pase de manos que hace del sujeto ese farsante de profesión— escamotear el objeto, hacer como si no estuviera perdido, hacer como si no se hubiera visto nada. De esa manera, el yo no se abandona a la ferocidad del superyó, escapa en cierta forma a esta tortura, pero queda localmente desactivado. Entonces, ese “lo que no se ha visto no se ha perdido”, que es la estrategia de la desmentida, produce, no obstante, un resto: en el lugar de la desmentida se impone lo *Unerkannt*, lo no reconocible, el espacio vacío que impide al yo ejercer su función de síntesis, rajándolo entre lo que sabe, pero no quiere saber, y lo que escogió creer. Lacan muestra en “La cosa freudiana, o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis”¹² la manera como un sujeto puede resultar enfrentado con lo insensato de la ley, uno de cuyos nombres posibles es lo *Unerkannt*: por poco que se presienta la impostura, a saber que el padre no es aquello por lo cual él es “exquisitamente amado”, según los términos freudianos, se tratará entonces de serle en cierta forma fiel a pesar y contra él, con una fidelidad que le apunta más allá de ese solo punto en donde él puede sostenerse: en su castración realizada por el segundo asesinato. Esta fidelidad queda marcada por una recusación.

En su versión originaria (que es necesario distinguir entonces de la versión secundaria cuya formulación da Freud en “Fetichismo”¹³ y que concierne a la castración materna), *la desmentida se presenta como un fracaso específico de la operación de identificación primaria*. Para distinguirla hay que volver al problema de la ambivalencia que caracteriza para Freud el complejo paterno, y sobre el cual ya dije al comienzo que no está regulado por el asesinato primitivo. El odio del que da fe halla su relevo en el hecho de que el padre resulta por su intermediación elevado a la función de modelo, y entonces amado en cuanto muerto. Es precisamente porque resulta posicionado así, que deviene el punto desde donde puede enunciarse el significante en que el

12. Jacques Lacan, “La cosa freudiana, o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis” (1955), en *Escritos 1* (México: Siglo XXI, 2009), 379-410.

13. Sigmund Freud, “Fetichismo” (1927), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 141-152.

sujeto encontrará cómo representarse. Ahora bien, ese significante en que el sujeto se representa y desde el que aparece como sujeto, que constituye su ideal del yo, y que es el mausoleo de este amor primero e inmediato por el padre, ese significante es inseparable de la forma interdictora del enunciado en donde él se inserta y donde se puede escuchar la voz del padre vivo-muerto. En otras palabras, con ese significante, el asesinato con el que resulta realizada su individuación es remitido al sujeto en bumerán, y allí se toma acto de su odio propio. Me parece precisamente que a lo que apunta la desmentida originaria es a producir un *impasse* en el odio del hijo para desactivar el del padre si fuera reconocido muerto. En adelante se actualiza la ecuación siguiente: el padre no está muerto porque yo no lo maté; yo no lo maté porque no lo odio; no lo odio en absoluto y entonces no hay ninguna razón para odiarme. Se diferencian entonces los destinos de la melancolía y de la desmentida originaria, que tienen un punto de partida común: allí donde el yo, depositario del objeto perdido no-perdido en la melancolía, se ofrece enteramente a la crueldad del superyó, la desmentida juega en cambio a las escondidas con el superyó, le finge y, finalmente, solo se lo encuentra de verdad bajo la forma de esas presencias espectrales amenazantes, por definición inaprehensibles, que son la contrapartida de la manera como el sujeto se ha vuelto inaprehensible para sí mismo al negar su odio por el padre, por fidelidad. Porque la identificación se ha hecho “con una especie de imagen bruta del padre, imagen portadora de los reflejos de sus particularidades reales”¹⁴, reaparece en las franjas oscuras del yo un real cuasi-alucinatorio.

Esto me parece abrir perspectivas sobre lo que concierne a la dirección de la cura en contextos en que la desmentida originaria está en juego: hacer posible el odio del padre es, sin duda, y por muy paradójico que ello pueda parecer, la única manera para que se “vuelva a jugar” el sujeto en su punto de emergencia. En efecto, está la báscula del padre espectral en el origen del superyó, espectro que dispone del derecho de mirada absoluta, como lo subraya Derrida: este no-integrable que aterroriza efectivamente al sujeto, al padre castrado como padre deseante. Si esta báscula puede realizarse, es porque entre ambos ha tenido lugar un duelo, duelo de un padre que de verdad sería alguien, de un padre capaz de sostener y de demostrar su omnipotencia (aquí puede volverse a hallar la afinidad con la melancolía y con su duelo fallido); pero ese duelo, subraya Lacan en su seminario *La ética del psicoanálisis*, no podría advenir sin comprometer un “reproche [contra el padre] fundamental en la estructura del sujeto. [...] Y la función del superyó, en último término, en su perspectiva última, es odio de Dios, reproche a Dios por haber hecho tan mal las cosas”¹⁵. Con este odio se realizaría entonces, finalmente, la relación con la segunda muerte, es decir, en el “punto muerto ocupado por el padre en tanto que ya muerto. [...] punto

14. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 4. La relación de objeto* (1956-1957) (Barcelona: Paidós, 1994), 419.

15. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960) (Buenos Aires: Paidós, 2007), 366-367.

donde todo lo que se enuncia vuelve a pasar por cero, entre el sí y el no”¹⁶. Donde el *no* ha advenido por vía de la desmentida primaria, el *sí* en el saber del sujeto resultaría entonces posiblemente reintroducido en la puesta en operación del odio.

BIBLIOGRAFÍA

- FREUD, SIGMUND. “La interpretación de los sueños” (1900). En *Obras completas*. Vol. IV. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- FREUD, SIGMUND. “La interpretación de los sueños” (1900). En *Obras completas*. Vol. V. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- FREUD, SIGMUND. “Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos” (1913 [1912-1913]). En *Obras completas*. Vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- FREUD, SIGMUND. “El yo y el ello” (1923). En *Obras completas*. Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- FREUD, SIGMUND. “Fetichismo” (1927). En *Obras completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- FREUD, SIGMUND. “Moisés y la religión monoteísta” (1939 [1934-1938]). En *Obras completas*. Vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- LACAN, JACQUES. “La cosa freudiana, o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis” (1955). En *Escritos 1*. México: Siglo XXI, 2009.
- 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, 2007.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 8. La transferencia* (1960-1961). Buenos Aires: Paidós, 2003.
- LACAN, JACQUES. “La equivocación del sujeto supuesto saber” (1967). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970). Barcelona: Paidós, 1991.
- PEETERS, BENOÎT. *Derrida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013.

16. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 8. La transferencia* (1960-1961) (Buenos Aires: Paidós, 2003), 353.



Sobre los bebés, el odio y la invocación



MIGUEL JORGE LARES*

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

**Sobre los bebés, el odio
y la invocación**

**Regarding Babies, Hate,
and Invocation**

**Les bébés, la haine et
l'invocation**



CÓMO CITAR: Lares, Miguel Jorge. "Sobre los bebés, el odio y la invocación". *Desde el Jardín de Freud* 19 (2019): 97-106, doi: 10.15446/djf.n19.76698

* e-mail: laresmigueljorge@gmail.com

© Obra plástica: Jim Amaral

Todo estudio que concierna a la pasión del odio (pasión que como tal es ubicable ya en la problemática del espejo) deberá tener en cuenta que la audibilidad e inaudibilidad, la aceptación y el rechazo de la invocación originaria, se dan en un tiempo que no es mítico ni histórico dentro del cual lo inexistente es llamado a advenir en relación con una voz encarnada. Freud descubrió que el odio precede al amor que viene a recubrirlo y, por lo tanto, el odio es primero pero no primario. El sujeto se constituye en una relación con el Otro que es de "exclusión interna", en un rechazo primordial que es también aceptación. Ese momento lógico, de coalescencia y soldadura, de corte y anudamiento, propicia ese montaje escénico en que el hombre odia al otro que hay en él, el más cercano y el más extraño.

Palabras clave: pasión, odio, espejo, invocación, Otro.

Any study concerning the passion of hate (a passion that can already be located in the question of the mirror) must take into account the fact that the audibility and inaudibility, the acceptance, and the rejection of the primordial invocation occur within a time that is neither mythical nor historical, in which the in-existent is called into existence in relation to an incarnated voice. Freud discovered that hate precedes the love that comes to cover it up, and, therefore, hate is first but not primary. The subject is constituted in an "internal exclusion" relationship with the Other, in a primordial rejection that is also acceptance. This logical moment of coalescence and bonding, of cutting and knotting, fosters that staging in which humans hate the Other that is within them, that which is closest yet also strangest.

Keywords: passion, hate, mirror, invocation, Other.

Toute recherche concernant la haine en tant que passion aura à prendre en compte que l'audibilité et l'inaudible, l'acceptation et le refus de l'invocation originaria, ont lieu dans un temps qui n'est ni mythique ni historique, où l'in-existent est appelé à devenir par rapport à une voix incarnée. Freud a découvert que la haine précède l'amour qui vient le recouvrir et donc la haine est première mais pas originelle. Le sujet se constitue dans un rapport à l'Autre qui est en exclusion interne, refus primordiale qu'est aussi acquiescement. Ce moment logique de coalescence et soudure, de coupure et nouage, est propice au montage du scénario où l'homme hait l'autre en lui, le plus proche et le plus étranger.

Mots clés: passion, haine, miroir, invocation, Autre.



1. “La música es como el perfume: inmediata y sensorial. En fracción de segundos, una música, un aroma, un perfume hacen visualizar, recordar, razonar sobre alguna cuestión”. La traducción es mía.
2. Paula de Gainza y Miguel Jorge Lares, *Conversaciones con Jorge Fukelman. Psicoanálisis, juego e infancia* (Buenos Aires: Grupo Editorial Lumen, 2011).
3. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” (1930 [1929]), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 97-98.

“Música é como perfume, é imediato, é sensorial. Não tem coisa que faça você, em fração de segundos, visualizar, sentir, viver, lembrar, raciocinar sobre um assunto do que uma música, um cheiro, um perfume”¹.

BETHANIA

I. MÚSICA Y PERFUME

La frase del epígrafe fue mencionada por el Dr. Jorge Fukelman (1939-2010), psicoanalista argentino, en una entrevista que, junto a la Dra. Paula de Gainza, mantuviéramos con él durante el año 2010².

Resultó sorprendente la mención del enlace entre la audición de la música y el olfato, así como también que esa articulación fuera elegida para comenzar a responder sobre la pertinencia o no del término “síntoma” en la infancia. Perfume y música como paradigmas de lo que no sería una mera evocación, sino algo más cercano a la experiencia de una presencia, sin llegar tampoco a serlo. Dos experiencias, la musical y la olfativa, que tendrían la particularidad de conectar con una vivencia de manera inmediata y en apariencia no mediada por un pensamiento, una idea o una reflexión. Acontecimientos que, de manera inesperada, sorpresiva, ya sea por vía de una melodía o de un aroma, parecerían tener una connotación de presencia. Sobre el olfato, Freud transmite en su “Malestar en la cultura”:

El relegamiento de los estímulos olfatorios parece ser, a su vez, consecuencia del extrañamiento del ser humano respecto de la tierra, de la adopción de la postura erecta en la marcha, que vuelve visibles y necesitados de protección los genitales, hasta entonces encubiertos, y así provoca la vergüenza. Por consiguiente, en el comienzo del fatal proceso de la cultura se sitúa la postura vertical del ser humano. La cadena se inicia ahí, pasa por la desvalorización de los estímulos olfatorios y el aislamiento en los periodos menstruales, luego se otorga una hipergravitación a los estímulos visuales al devenir visibles los genitales, prosigue hacia la continuidad de la excitación sexual, la fundación de la familia y, con ella, a los umbrales de la cultura humana.³

Sigmund Freud entrelaza el olfato con la postura erecta, la mirada y la sexualidad, quedando ubicado ese proceso en la base de la fundación de la familia y en el umbral de la civilización. Aquí se impone una pregunta: ¿por qué alguien alcanzaría la postura erecta? (lo cual supone de por sí la conquista de una tonicidad, prestancia y control en el dominio de la motricidad).

La idea de que el relegamiento de lo olfativo está en correspondencia con la asunción de la bipedestación parece dar por sentado que la conquista postural es un proceso natural e inevitable. Sin embargo, la idea de una postura motriz conquistada naturalmente no se corresponde con la concepción que el psicoanálisis introduce respecto de un cuerpo. Un cuerpo que no es natural sino efecto de una rítmica, la que atañe a la cadencia primordial del lenguaje, encarnada en quienes están a cargo de recibir y alojar al bebé. Melodía, cadencia, ritmo que sitúan al cuerpo en la dimensión de la imagen, sustentando a su vez una mirada. Es en esa matriz primordial hecha de cortes (no hay ritmo sin cortes) en la que se va reportando una memoria, una repetición y una pérdida.

II. LALEO UNIVERSAL Y LALEO PARTICULAR

La temática del ritmo, la repetición, la memoria y la pérdida se engarza con aquella del laleo universal, anterior a la ubicación del laleo particular, propio de una lengua⁴.

Hasta un momento que se fecha alrededor de los 6 meses de edad, el laleo de la cría humana potencialmente porta el acceso a la fonemática de todas las lenguas. El momento de pérdida del laleo universal se encuentra en consonancia con aquel en el que se constituye la flexión lógica del estadio del espejo: el laleo se hace laleo de la lengua vernácula. Lo perdido atañe al número. Un número cuya incidencia se releva del valor de los fonemas como pura diferencia, lo cual implica la puesta en juego de un corte que atañe a la relación entre lo real representado por ese número que cuenta (el de la rítmica de la pura diferencia) y cierta protoimagen del cuerpo (imagen que se hace visible en cuanto la voz de los mayores a cargo antecede e ilumina⁵).

III. IMBRICACIÓN DE LO REAL E IMAGINARIO

Tal como venimos señalando, la imbricación entre lo real y lo imaginario corporal es posible en cuanto se pone en juego la cadencia, el ritmo y la melodía de una voz que forma parte de la operatoria de constitución del sujeto. Esa misma coalescencia está en la base de lo que el psicoanálisis conceptualiza tempranamente como lo que del cuadro traumático corresponde al “grano de arena en la perla”. Ese litoral está en

4. Cuando Lacan introduce su *lalangue* aclara que eligió un término que fuera lo suficientemente próximo a *lallation* [laleo].
5. El número perdido, que no flexiona sobre sí y que en esa matriz primordial atañe a lo real, implica la enumeración del ritmo que en la transmisión del lenguaje inicia una cuenta, cuenta que vale en cuanto pura diferencia. Si bien esa cuenta no atañe a la significación, porta ya una semántica, la que viene reportada en el ritmo, el que además transmite una memoria. La prosodia, en nuestro hablar cotidiano, sería lo que más se acerca a esa noción de lo rítmico. Para mayor esclarecimiento se recomienda consultar el capítulo 7 de: Gainza y Lares, *Conversaciones con Jorge Fukelman. Psicoanálisis, juego e infancia*.

correspondencia con lo que del cuerpo no es representable. En la intersección entre lo real y lo imaginario también se sitúa el goce del Otro. Y asimismo el odio.

En correlación con dicha imbricación entre lo real y lo imaginario, que paradójicamente corta y anuda, se pueden situar:

- 1) La incidencia primordial del significante bajo la forma del número, un número que aún no flexiona sobre sí y una protoimagen del cuerpo que articula lo que del cuerpo no es representable.
- 2) Lo irreductible del trauma.
- 3) El goce del Otro.
- 4) El odio.

Sobre el enlace entre la rítmica primordial del lenguaje y el odio, es interesante recalcar en un pasaje de los *Diez pequeños tratados* de Pascal Quignard. Se trata de la presencia e incidencia de la música en el campo de concentración, referencia que dimensiona la articulación entre las trazas sonoras, la protoimagen del cuerpo y el odio.

En *Musiques d'un autre monde*, Simon Laks cuenta esta historia. En 1943, en el campo de Auschwitz, el día previo a la Navidad, el comandante Schwarzhuber ordenó que los músicos del Lager tocaran canciones navideñas alemanas y polacas ante las enfermas del hospital de mujeres. Simon Laks y sus músicos fueron al hospital de mujeres. Al principio todas las mujeres comenzaron a llorar, particularmente las mujeres polacas, hasta formar un llanto más sonoro que la música. Luego, los gritos siguieron a las lágrimas. Las enfermas gritaban: “¡Paren! ¡Paren! ¡Váyanse! ¡Desaparezcan! ¡Déjenos morir en paz!”. Simon Laks era el único de los músicos que comprendía el sentido de las palabras polacas que las mujeres enfermas aullaban. Los músicos miraron a Simon Laks que les hizo una seña. Se replegaron. Simon Laks dice que nunca había pensado hasta qué punto la música podía hacer tanto mal.⁶

6. Pascal Quignard, *El odio a la música. Diez pequeños tratados* (Santiago de Chile: Andrés Bello, 1998), 108.

7. Jacques Lacan, “Conférence à Genève sur le symptôme”, *Le Bloc-Notes de la psychanalyse*, 5 (1985): 5-23. La traducción es mía. Hay una versión disponible en: <http://ecole-lacanienne.net/es/bibliolacan/pas-tout-lacan-3/> (consultado el 05/05/2018).

En el contexto mortífero del campo de concentración, ¿qué efecto puede provocar la audición de melodías que evocan la música que ha mecido, acunado, arrullado y que remiten a una precoz soldadura entre la imagen del cuerpo y la voz?

El 4 de octubre de 1975, Jacques Lacan dicta en Ginebra, en el Centro Raymond de Saussure, una conferencia anunciada bajo el título de “El síntoma”. Allí expresa: “La lengua hablada deja sus impresos, marcas, hazas, depósitos, detritus, aluviones. Estamos impregnados por el modo en el cual las primeras palabras han sido habladas y escuchadas”⁷.

En la mencionada conferencia Lacan afirma que hay una coalescencia entre las primeras marcas en el cuerpo y las trazas invocantes, coalescencia que cristaliza el síntoma. El modo en el cual se le ha instilado al sujeto un modo de hablar no puede más que llevar la marca del modo bajo el cual los padres lo han aceptado. Se trata de una aceptación, vinculada al amor, que también implica un rechazo lógicamente precedente.

Ese rechazo primordial no es el odio. El odio es aquello que, como el amor (pero en una contracara), se sitúa en la dimensión especular. La ignorancia, pasión que conforma la tríada de las pasiones, se ubica en otra zona. Pero es menester no olvidar que estas tres pasiones constituyen *les composantes primaires du transfert*⁸. Es preciso recordar esa cita porque lo que ha permitido desarrollar una conceptualización sobre las pasiones es el campo de la transferencia. En rigor, el análisis de la transferencia.

IV. GRITAR A NADIE

Años atrás, una colega que se dedica al psicoanálisis supervisó conmigo su labor con un niño de 6 años. La analista me comentó que tanto en su casa, como en la escuela y también en el encuentro con su analista, de repente y sin motivo aparente, el pequeño comenzaba a gritar de un modo desgarrador. El niño no solo gritaba, sino que al gritar se desplomaba como si su cuerpo perdiera tonicidad. Se trataba del primer hijo de una pareja y había sido muy deseado y buscado. La mamá se había sentido muy feliz con el embarazo y la gestación había transcurrido maravillosamente bien.

Pero cuando nace el bebé y las enfermeras se lo alcanzan a la madre para que lo tuviera por vez primera en sus brazos, ella lo rechaza. Luego, el puerperio de la madre transcurre con dificultades. Sobre los gritos del niño, le pregunto a su analista si el pequeño gritaba o le gritaba a alguien en particular, es decir, si los gritos parecían estar dirigidos a ella, a los papás o a alguien en la escuela. La analista me responde que el niño gritaba, se trataba de un grito que no parecía orientado a nadie en particular.

La dimensión del grito en los bebés se localiza en un tiempo que no es mítico ni histórico sino lógico, en el cual lo que no existía es llamado a advenir en su relación con la voz que encarnan los mayores a cargo.

En cuanto esa voz opera desde el inicio, el grito está siempre afinado, por lo que en esa operatoria el grito queda perdido ya que se inscribe como llamado. Los mayores a cargo, en la expectativa de una supuesta palabra proveniente del bebé, ponen a la criatura, desde su nacimiento, en posición de sujeto-supuesto-parlante. Y construyen la hipótesis de una representación. Al modo de lo que representa a un sujeto para otro significante. El llamado que la madre interpreta no representa al bebé,

8. [Los componentes primarios de la transferencia]. Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre 1. Les écrits techniques de Freud (1953-1954)* (París: Le Seuil, 1975), 297-298.

en cuyo caso eso remitiría al registro del signo; sino que sobre todo representa al sujeto para todos los significantes a advenir. Por eso, hablarle al bebé supone de algún modo hablarle al porvenir.

En el fragmento clínico aludido la aparición del bebé, la dimensión del grito y su inscripción como llamada operan de un modo particular, generando una consecuencia anímica grave en la mamá. Madre que había tenido un embarazo de cuento de hadas, una ensoñación que el parto y posparto resquebrajan. Todo hace presumir un cierto desmoronamiento yoico de la mamá. La presencia del bebé representa una alteridad, la experiencia de una presencia que rompe la ensoñación del embarazo. No es raro que la aparición de un bebé pueda provocar una seria perturbación en un grupo familiar, en la mamá, el papá, los hermanos u otros familiares. En la madre del niño que gritaba, la presencia del bebé suscita rechazo y complica la institución del grito en llamado, con lo cual el llamado parece tomar la forma de una voz feroz que desencadena una respuesta cuasi psicótica (en la madre). Dicha respuesta no es de odio, sino que constituye más bien el gesto de una caída fuera de la escena. La caída de la mamá agujerea la escena.

Años después, lo que aparece en el niño es la irrupción de algo que agujerea la escena (el grito) y el concomitante estupor en todos aquellos que lo presencian. Una experiencia que los papás no pueden leer como un juego y que no parece estar dirigida a nadie en particular. Aun así, el grito del niño está afinado. El desafío de quien recibe la consulta es inscribir como llamado lo que los otros solo escuchan como grito, para de ese modo comenzar a ponerle el nombre a un juego. Eso se espera que hagamos quienes recibimos niños en consulta. Porque si lo que perturba puede comenzar a nombrarse como juego, el niño queda resguardado en su condición infantil.

V. *THE LASS OF AUGHRIM*

En el seminario *Le sinthome*, Jacques Lacan alude a la palabra paterna y a lo que de dicha palabra está del lado de la fonación, de lo que merece vivir en la melodía; y esa melodía, como algo que tiene efectos sobre la madre.

En ese pasaje, Lacan recuerda el cuento “The Dead” (Los muertos) de James Joyce, que está incluido en la colección *Dubliners*. Al parecer, la creación de este relato es contemporánea de una anécdota que involucra a Stanislaus Joyce, el hermano de James. Joyce habría escrito “The Dead” luego de que su hermano menor le hablara acerca de la interpretación particular que él había escuchado de una melodía de Moore (“The Lass of Aughrim”) que versaba sobre los aparecidos, una melodía que ponía en juego un diálogo entre los aparecidos y los vivos. Stanislaus le habría dicho a James que

el cantante de “The Lass...” había cantado de un modo interesante; de una manera que, justamente, decía algo. Notablemente, uno de los nudos dramáticos en “The Dead” se sitúa en el momento en que Gretta, la mujer de Gabriel Conroy (el héroe del relato), queda sobrecogida en la mitad de una escalera, en posición casi estatuaria, al escuchar a un cantante de ópera interpretando, en un contexto doméstico, la citada melodía de Moore. De esta manera, James Joyce narra el momento en que Gabriel observa a su mujer escuchando la voz de D’Arcy cantar “The Lass of Aughrim”:

He stood still in the gloom of the hall, trying to catch the air that the voice was singing and gazing up at his wife. There was grace and mystery in her attitude as if she were a symbol of something. He asked himself what is a woman standing on the stairs in the shadow, listening to distant music, a symbol of. If he were a painter he would paint her in that attitude. Her blue felt hat would show off the bronze of her hair against the darkness and the dark panels of her skirt would show off the light ones. Distant Music he would call the picture if he were a painter.⁹

Se quedó inmóvil en el zaguán sombrío, tratando de captar la canción que cantaba aquella voz y escudriñando a su mujer. Había misterio y gracia en su pose, como si fuera ella el símbolo de algo. Se preguntó de qué podía ser símbolo una mujer de pie en una escalera oyendo una melodía lejana. Si fuera pintor, la pintaría en esa misma posición. El sombrero de fieltro azul destacaría el bronce de su pelo recortado en la sombra, y los fragmentos oscuros de su traje pondrían las partes claras del relieve. Lejana Melodía llamaría él al cuadro si fuera pintor.¹⁰

Acerca de ese singular momento, Lacan señala:

¿Y qué efecto produce eso sobre el héroe? Eso le simboliza su mujer, dice en ese momento, él la percibe en lo alto de la escalera, en la oscuridad... La describe en términos realistas, vagamente realistas, pero al mismo tiempo dice: ¿qué simboliza eso? Eso simboliza una cierta escucha, entre otras cosas.¹¹

Lo que tiene efecto sobre la función materna es algo que merece vivir en la melodía. Y la melodía corresponde a aquello que la palabra paterna reporta del lado de la invocación.

Bajo los efectos de esa melodía, quien ocupa la función materna interpreta e improvisa, propiciando el advenimiento de un sujeto-supuesto-parlante. El advenimiento implica tanto aceptación como rechazo, admisión al mundo de la palabra y expulsión al “inmundo”, lo cual está en correspondencia con la puesta en juego de dos voces.



9. James Joyce, *Dubliners* (1914) (Nueva York: Signet Classic Publisher, 1991).

10. James Joyce, *Los muertos* (Madrid: Alianza editorial, 1994).

11. Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre 23. Le sinthome* (1975-1976) (París: Le Seuil, 1980). La traducción es mía.

VI. LAS DOS VOCES

La voz primordial es la silenciosa y constituye un puro llamado a advenir. Representa esa instancia que constituye el primer contacto con el corte, con aquello que deja de ser continuo y pasa a ser discreto. La segunda sería una voz expresada en una palabra que apunta, en cuanto a ella, a anudar ese real advenido. La voz primordialmente silenciosa se enlaza con la resonancia de la cual habla Lacan en el seminario sobre el *Sinthome*, el 18 de noviembre 1975:

Debe haber algo en el significante que resuene [...] las pulsiones, eso es el eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir, pero que este decir, para que resuene [...] para que consuene, es preciso que el cuerpo sea allí sensible, lo cual es un hecho. Y esto es porque el cuerpo tiene algunos orificios, de los cuales el más importante, porque no puede taparse-cerrarse, es la oreja, porque no puede cerrarse, porque es a causa de eso que responde en el cuerpo a lo que he llamado la voz.¹²

Se trata de la operatoria en la que lo real se sitúa como tal *en y por* la voz. Lo que instituye el circuito de la pulsión invocante es la relación con el Otro y su deseo. Aquí es donde la meta de la pulsión invocante (“ser escuchado”, pero más fundamentalmente “hacer contacto”) es lo más destacado. Hacer contacto es vital y problemático para el niño. Vital, porque sin el contacto con quienes están a cargo de transmitir el lenguaje, vocalizado en una improvisación, llamada recibida y aceptada, no hay palabra posible. Cuando esa convocatoria dirigida falta o no es reconocida, se desata una voz terrible portadora de mandatos letales arcaicos (como en el caso que citábamos, el del “niño que le gritaba a nadie”). Asimismo, que la convocatoria esté dirigida no excluye un campo de problemas, ya que para el bebé la interpelación del adulto resulta profundamente enigmática. Interpelación articulable con el “¿qué me quieres?”, insondable interrogación del sujeto a advenir frente a las manifestaciones del deseo encarnado en la familia. Frente a ese necesario direccionamiento e interpelación el bebé no puede defenderse. Se encuentra imposibilitado de rechazar que los cuidados familiares se dirijan a él y tampoco puede generar un llamado allí donde el llamado no es interpretado como tal.

Una psicopatología del llamado se deriva de la distorsión radical de esta relación del bebé con quienes lo asisten. El sujeto puede ser portavoz, en una primera indiferenciación y en la incapacidad de existir. Portavoz, como en los cuadros de melancolía (la continua queja inarticulable), pero no porta-palabra. O también puede vivir sometido a esa voz que lo persigue y a la cual obedece, viéndose destinado por ella, como ocurre en los cuadros psicóticos en los que predomina la alucinación auditiva. Que la voz

12. *Ibíd.* La traducción es mía.

primordial sea audible e inaudible, aceptada y rechazada, permite al bebé ingresar en la operatoria de apropiación de una voz, lo cual permite a su vez la ubicación en un espejo delimitado y no infinito. Los prolegómenos del odio, el amor y la ignorancia tienen como condición esa delimitación especular, la cual también está en la base de la dialéctica del deseo y la demanda.

VII. COLOFÓN, IDEAS Y PROBLEMAS

La puesta en juego de una cierta audibilidad e inaudibilidad, de una aceptación y rechazo de la invocación originaria posibilitará que en el devenir el sujeto no sea invadido por la voz, como en el caso de la psicosis (en la vertiente de las voces escuchadas insultantes) o en el de la melancolía (en el sesgo de las imprecaciones del superyó).

Todo estudio que concierna a la pasión del odio (pasión que como tal es ubicable ya en la problemática del espejo), deberá tener en cuenta que la audibilidad e inaudibilidad, la aceptación y el rechazo de la invocación originaria, se dan en un tiempo que no es mítico ni histórico, sino lógico. Tiempo en el cual lo que no existía es llamado a advenir con relación a la voz que encarnan los mayores a cargo.

Freud descubrió que el odio es primero y precede al amor que viene a recubrirlo. El odio es primero pero no primario. El sujeto se constituye en una relación con el Otro que es de “exclusión interna”, en un rechazo primordial que es también aceptación. Ese momento lógico, de coalescencia y soldadura, de corte y anudamiento, propicia ese montaje escénico en el que el hombre odia al otro en él, ese que es el más cercano y el más extraño. Porque es en el otro que el sujeto se experimenta, se reconoce y se identifica a sí mismo. En un *sí mismo* esencialmente descompletado y alienado. La importancia de la voz en la constitución del sujeto no fue ajena a Freud, quien consideró al llanto del recién nacido como la primera expresión del dolor que anuda justamente lo que se expulsa con aquello que corresponde a la alienación.

Un pertinente aforismo lacaniano alude a que es el mundo de las palabras el que crea el mundo de las cosas y solo los idiotas creen en la realidad del mundo. Lo real es inhumano y hay que soportarlo. Efectivamente se mantiene un vínculo entre la identificación con el significante primordial y la expulsión a lo inhumano. Excepto que lo que está en lo inhumano como afuera se reencuentra bajo la forma del odio. Y el mundo, donde prima la palabra, es un mundo donde el sujeto intenta encontrar lo que ha perdido de sí mismo, en una forma que siempre tiende a malinterpretarse. Tal como ocurre en el amor, en el que el llamado a la unión remite perpetuamente a una dimensión alienante.

BIBLIOGRAFÍA

- DE GAINZA, PAULA, Y MIGUEL JORGE LARES. *Conversaciones con Jorge Fukelman. Psicoanálisis, juego e infancia*. Buenos Aires: Grupo Editorial Lumen, 2011.
- FREUD, SIGMUND. "El malestar en la cultura" (1930 [1929]). En *Obras completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- JOYCE, JAMES. *Dubliners*. Nueva York: Signet Classic Publisher, 1991.
- JOYCE, JAMES. *Los muertos*. Madrid: Alianza editorial, 1994.
- LACAN, JACQUES. "Conférence à Genève sur le symptôme", *Le Bloc-Notes de la psychanalyse* 5 (1985): 5-23.
- LACAN, JACQUES. *Le séminaire. Livre 1. Les écrits techniques de Freud* (1953-1954). París: Le Seuil, 1975.
- LACAN, JACQUES. *Le séminaire. Livre 23. Le sinthôme* (1975-1976). París: Le Seuil, 1980.
- QUIGNARD, PASCAL. *El odio a la música. Diez pequeños tratados*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1998.



II. CLÍNICA DEL ODIO



© Jim Amaral | Poeta muerto 9 | 1995 | 58,5×51×30 cm | Bronce | Fotografía: archivo del artista.



© Jim Amaral | Caleidoscopio, manuscrito imaginario: ¿hombre con signos de interrogación? | 2015
| 30×21 cm, 48×38 cm con marco | Lápiz y acuarela sobre papel | Fotografía de Diego Amaral Ceballos

La psicosis paranoica y el odio como hecho clínico



DAVID MOSCOVICH*

Escuela Dis-cordia de Psicoanálisis, Buenos Aires, Argentina

La psicosis paranoica y el odio como hecho clínico

Paranoid Psychosis and Hate as a Clinical Fact

La psychose paranoïaque et la haine comme un fait clinique



El presente texto trata de situar el fenómeno del odio como hecho clínico, en el marco de la sesión analítica de un caso de psicosis paranoica. Para ello se analizan las relaciones entre el sujeto, el odio y la cultura, teniendo en cuenta siempre las extensas referencias freudianas a las relaciones entre el fenómeno del odio y la paranoia.

Palabras clave: odio, paranoia, sujeto, cultura, delirio.

The article attempts to situate the phenomenon of hate as a clinical fact, within the framework of the analytical session in a case of paranoid psychosis. To that effect, it analyzes the relations among the subject, hatred, and culture, always taking into account the numerous Freudian references to the relations between the phenomenon of hate and paranoia.

Keywords: hate, paranoia, subject, culture, delusion.

L'article essaie de placer le phénomène de la haine comme un fait clinique, dans le cadre de la séance analytique d'un cas de paranoïa. Les relations entre le sujet, la haine et la culture sont analysés toujours par rapport aux si vastes références freudiennes aux liens entre la haine et la paranoïa.

Mots clés: haine, paranoïa, sujet, culture, délire.

CÓMO CITAR: Moscovich, David. "La psicosis paranoica y el odio como hecho clínico". *Desde el Jardín de Freud* 19 (2019): 109-116, doi: 10.15446/djf.n19.76700

* e-mail: dalupsi@yahoo.com.ar

© Obra plástica: Jim Amaral



1. Sigmund Freud, "Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*dementia paranoides*) autobiográficamente escrito" (1910 [1911]), en *Obras completas*, t. II (Madrid: Alianza, 1971), 48.
2. *Ibíd.*, 69.

La psicosis paranoica nos ofrece la inestimable oportunidad de analizar el fenómeno del odio como hecho clínico y en una dimensión doble: como algo experimentado por el sujeto a consecuencia de su interpretación delirante, pero también el odio en calidad de vector de las relaciones del sujeto con la cultura. En este último sentido, la paranoia nos abre las puertas de un terreno que se encuentra vedado en la melancolía, entidad clínica que también se presta muy bien a la investigación del odio, pero en cuanto este se dirige con exclusividad al propio yo del sujeto que se ha identificado con el objeto perdido y se ofrece, por así decir, al maltrato feroz del superyó, expresión de la pulsión de muerte.

Ha llegado hasta mí, cosa inhabitual, por cierto, un caso de paranoia que me servirá para ilustrar el análisis de esa dimensión doble del odio. Tenemos entonces algunos elementos centrales que van a orientar este recorrido: el sujeto, el odio y la cultura. Las relaciones entre el odio y la paranoia son extensamente desarrolladas por Freud en el caso Schreber. En ese trabajo plantea la hipótesis de que la causa de la enfermedad consiste en el avance de la libido homosexual —sexualización de las tendencias sociales, escribe en otro lugar del trabajo— y que la defensa del sujeto frente a ese impulso termina por explicar la fenomenología de la paranoia:

La motivación de la enfermedad fue, pues, un avance de la libido homosexual, orientada, probablemente desde un principio, hacia el doctor Flechsig como objeto, y la resistencia contra este impulso libidinoso creó el conflicto del que surgieron los fenómenos patológicos.¹

Freud recurre al análisis de lo que llama el complejo del padre para explicar algunas de las constelaciones del caso, pero todo esto no constituye todavía nada específico de la paranoia:

Hemos examinado hasta ahora el complejo paterno dominante en el caso de Schreber y la fantasía optativa central de la enfermedad. No hay en todo ello nada característico de la paranoia, nada que no podamos encontrar en otros casos de neurosis y no hayamos encontrado realmente en ellos.²

El perseguidor odiado —pero que primero exterioriza su odio sobre el sujeto, según la interpretación del sujeto— es el hombre anteriormente amado, sustituto del padre. Señala entonces Freud, al explicar las formas de contradicción a la frase:

“Yo (un hombre) le amo (a un hombre)”, que en el delirio persecutorio, la deformación consiste en una transformación del afecto: aquello que debía de ser sentido interiormente como amor es percibido como odio procedente del exterior.³

Recorre entonces al mecanismo de la proyección, primero, y al de la represión, después, para explicar la “peculiaridad” de la paranoia. Pero a estas alturas del desarrollo freudiano no puede establecerse con claridad una diferencia neta entre neurosis y psicosis. Sin embargo, agrega esta enigmática reflexión: “No era correcto decir que la sensación interiormente sofocada es proyectada hacia afuera; más bien entendimos que lo cancelado adentro retorna desde afuera”⁴. Lo que retorna en lo Real es la castración forcluída. Y, además, habiéndose producido una inversión del afecto. Odio proveniente del lugar del Otro, y la respuesta del sujeto: odio al padre, en lugar del amor, entendiendo que el amor al padre sería la condición para la inscripción, en el registro simbólico del sujeto, de la castración.

En todo el historial Freud profundiza en el análisis del conflicto de ambivalencia de Schreber con su padre. No se trata entonces en la paranoia de concebir a la homosexualidad en cuanto elección de objeto, sino más bien desde la perspectiva del amor: amor al padre, condición del significante que no está, y retorno en lo Real. Recuértese el argumento de *Tótem y tabú*: la prohibición de goce que se derivaba del despotismo del padre primordial se refuerza a *posteriori* de su asesinato —acto fundante de la cultura y, en particular, de la religiosidad— porque los hermanos no solo lo odiaban, sino que también lo amaban (conflicto de ambivalencia). Por ello, nos dice Lacan que el padre simbólico es el padre muerto. En este sentido, y según lo señalado acerca del mito freudiano, la castración (ausente en la psicosis) se deriva, en un tiempo mítico también, del amor, considerado como condición estructural que funda la cultura del padre. Es decir, es el mundo de la significación fálica al que no accede la psicosis en virtud de la ausencia (forclusión) de ese significante primordial.

Aquí el amor al padre que se expresa en el mito es condición de estructura para el acto fundacional, podemos decir, de la cultura del falo y, por lo tanto, de la inscripción de la castración. Justamente, en la psicosis, lo que retorna en lo Real es la castración forcluída, no inscrita en el universo simbólico del sujeto. Y el retorno se expresa, como señala Lacan en “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”⁵, cuando Un Padre se presenta en lo Real, coyuntura dramática para el sujeto, lo cual, al evidenciar el agujero en el cuerpo del significante, le abre

3. *Ibíd.*, 79.

4. *Ibíd.*, 85.

5. Jacques Lacan, “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis” (1955-1956), en *Escritos* 2 (Buenos Aires: Siglo XXI, 2003).

las puertas al desastre creciente de lo imaginario. Aquí, en este preciso punto, ubico la dimensión imaginaria del amor que se manifiesta en ese desastre de lo imaginario, consecuencia de la ausencia de la castración que, como ya señalamos, se deriva del amor (Amor con mayúscula, podríamos escribir, para resaltar su dimensión simbólica en este específico caso) al padre, pero en cuanto condición de la inscripción de la castración. Es decir que en términos estructurales el amor y la castración edifican un binario esencial. Al fallar en este punto la relación con el Otro, aparece en la psicosis ese desastre creciente de lo imaginario que surge de la tensión narcisista expresada en el vector $a-----a'$. Veremos cómo esto se manifiesta en el caso que aquí se presenta.

Si no está el significante del Nombre del Padre, ¿cómo se las arregla el sujeto para regular el goce en exceso que proviene del lugar del Otro? A juzgar por las enseñanzas de Freud en el caso Schreber, el odio parece surgir como pasión en el sujeto a consecuencia de la pérdida de la realidad, es decir, del derrumbe de su mundo, de su orden. El mundo del paranoico es ordenado, y la aparición de Un Padre en lo Real es lo que produce el desastre subjetivo, que va a intentar recomponer el trabajo del delirio. En este sentido, el odio puede constituirse en indicador clínico de que algo se ha desatado en términos de retorno en lo Real y fenómeno elemental.

C. es un paciente de 50 años que viene a la consulta enviado por su mujer. Hace varios años yo atendí a uno de sus hijos y recuerdo claramente la posición de C. frente a ese análisis, cuando concurrió con su esposa al consultorio frente a mi requerimiento: yo debía ordenar al niño, hacerlo volver a la senda del deber, del bien hacer familiar; su mujer se mostraba completamente sometida a su mandato. Y el niño, que revelaba su angustia a través de un mal desempeño escolar, era para C. un vago, un inútil y alguien sin futuro si no se hacía algo para encarrilar a este chico de 10 años.

Ahora se presenta a estas entrevistas para brindar su testimonio: el orden familiar está quebrado por culpa de su mujer, que lo viene agrediendo psicológicamente desde hace algún tiempo, pero todo llegó al colmo cuando ella quiso pegarle al descubrir que él estaba viendo a otra mujer con la que tenía una aventura amorosa. Cuando fue sorprendido, C. aceptó la realidad de la situación, pero se defendió diciendo: “vos te pusiste un negocio, con mi dinero y descuidaste el hogar. Tenías que estar en casa esperando mi regreso del trabajo, atendiendo a los chicos, y fallaste. Vos te pusiste un negocio, yo me busqué una novia”.

Algo se sale de lugar cuando su mujer decide tomar una iniciativa personal. Y señala que engañar a su mujer fue el modo que encontró en ese momento para exteriorizar el odio que experimentó ante la falta de ella, similar al que sintió cuando años antes su hijo varón también le había fallado. Con el correr de las sesiones se

refiere a varias explosiones de ira en el pasado; pero todas ellas han estado plenamente justificadas —incluyendo las severas golpizas a su mujer o a sus hijos— dado que “el orden se había alterado y todo corría peligro”. Con respecto al episodio del negocio, instalado para él en una dimensión imaginaria a la que responde con su aventura amorosa, no manifiesta ninguna reacción de arrepentimiento o sentimiento de culpa. No se localiza como sujeto responsable ni se implica en lo sucedido. Sí sostiene con vehemencia el reproche hacia ella, y a ella también le exige la solución: “o dejás el negocio, o ponés una empleada, pero tenés que estar en casa. Es tu rol de esposa y madre”. C. es un hombre de dinero. Continuador de la fábrica que montó su abuelo y agigantó su padre, posee millones y grandes inversiones en construcción. Hace meses que no le dirige la palabra a su hija mayor y se lleva muy mal con su hijo varón:

[...] son dos fracasados que tienen todo servido, autos, lujos, viajes. Mi hijo es un vago, un fracasado. No tiene pasta para continuar con la fábrica, la tradición familiar. Siento vergüenza por él. Mi hija es otra fracasada, sale con un perdedor que no le va a dar nada. Me siento traicionado. Mi mujer me traicionó, ella es la responsable del fracaso de mis hijos. Su familia no tiene conducta. No viene de buena madera.

Es claro que la “buena madera” es la de su familia de origen a la que describe como “superior en mucho a la de mi esposa, con una conducta de vida. Mi padre me castigaba a golpes si me desviaba del camino. Así se construye una familia”. Es decir, sus hijos, al estar contaminados por la impureza de la familia de su esposa, son claramente inferiores e incapaces de darle continuidad a la estirpe familiar de C. Recordemos, al pasar, el orgullo de Schreber en referencia al linaje familiar y su expectativa delirante de fundar una nueva raza a partir de los hijos de su espíritu. Qué interesante es lo que al respecto señala Deleuze, en el sentido de que el delirio paranoico es siempre un delirio racial, de supremacía, de pureza. Así lo señala el autor en estos términos:

El primer paranoico es el padre de Schreber. El paranoico no es alguien que se ocupe de su hijo [...]. El nudo del delirio paranoico es: Hagamos una raza pura. El paranoico tiene la impresión de que todo está en decadencia: Ya no hay arios puros. Sólo en segundo lugar, cuando ve a su pequeño, él aplica, se desata como el gran pedagogo, el gran restaurador de las razas. El padre de Schreber ha comenzado en otra dimensión, la deriva del campo social: Este mundo está perdido, rehagamos la raza pura.⁶

Esta perspectiva resulta esencial para la inteligencia del caso y nos ilustra acerca de las relaciones del sujeto con la cultura a través del odio. El odio es la expresión de su desestabilización, de la conmoción de su ordenado mundo, y a la vez el motor que reconstruye ese orden. La raza pura, para C., es la de su linaje familiar. El paranoico

6. Gilles Deleuze, *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia* (Buenos Aires: Cactus, 2005).

se presenta como un garante del orden y la regularidad. Como Rousseau, el gran reformador, el padre del contrato social. En esta misma línea ubico a mi paciente.

La querella que este hombre mantiene con su mujer resulta, según mi hipótesis, una expresión de su psicosis paranoica. Pero se trata solo de una hipótesis. Ahora bien, ciertos elementos clínicos la refuerzan: él siente que el hecho de que su mujer pusiera un negocio es algo que está dirigido a su persona y lo afecta profundamente en su ser. Lo mismo dice de la reacción de su esposa cuando descubre el engaño: ella se lo hace a él, lo agrede, y ni considera otro argumento alternativo que encarrile los acontecimientos en el terreno de la dialéctica. Podemos pensar, entonces, que se trata de fenómenos de significación personal, interpretaciones delirantes.

Ya he señalado que C. es un sujeto violento: varias veces le pegó a su mujer y también a sus hijos. La tensión agresiva con el semejante, propia de una regresión al estadio del espejo, se impone como algo estructural: tuvo un problema con un vecino por un árbol que perdía sus hojas y estas caían en su patio. Entonces, como no obtuvo respuesta acorde a sus deseos, salió a la calle con un arma en la cintura, lo fue a buscar, lo amenazó y le dijo: “o vos o yo”, lo cual ilustra la regresión antes mencionada, sin mediación simbólica. La misma lógica que sostiene con relación a lo familiar es aplicada al orden social y cultural por C. El mundo se encuentra en caos porque la institución familiar ha perdido el rumbo. Su propio universo se ha desordenado a partir de que su mujer decidió ponerse un negocio. Y la alteración de ese orden y esa regularidad delirantes provocó la reacción de odio, repetida en la historia del paciente. Vemos que el odio en cuanto afecto del sujeto es la expresión y la respuesta a un retorno en lo Real que lo abruma.

El desorden provocado por su mujer hace las veces de elemento de desestabilización de la paranoia. Lo que siente interiormente como amor, podemos decir parafraseando a Freud, es sentido como odio procedente del exterior. Frente a lo cual, por presentarse en el circuito de lo imaginario, el sujeto responde, a la vez, con odio. Es cierto que las referencias freudianas no alcanzan para establecer con claridad la diferencia de estructura entre neurosis y psicosis. Pero el dato que sigue, referido a la infancia del sujeto, resulta revelador. En todo caso, promueve la discusión diagnóstica. Hay un hecho significativo de su niñez. Recuerda que a los 5 o 6 años acompaña a su padre a la fábrica familiar, “y me pasó la cosa más hermosa de toda mi vida: vi esa cinta, la línea de montaje, y desde ese momento todo cambió para mí. Sentí una profunda transformación interior”. A partir de ello, no dejó de seguir al padre en lo atinente a la fábrica e iba para allí todas las tardes al salir de la escuela. A los 13 años comenzó a trabajar en la fábrica, y esta pasó a ser el centro de su vida. No tenía amigos y era feliz.

Yo veía a los otros chicos jugando a la pelota en la canchita de enfrente, y me decía, qué estúpidos que son, cómo pierden el tiempo, desperdician su vida. Al final el tiempo me dio la razón, ahora los veo puchereando, son unos fracasados, y yo tengo lo que quiero, una fábrica con 150 empleados. Por eso soy superior y triunfé en la vida. Solo dos veces en mi vida me pasó de ir a la cocina y no encontrar a mi madre, donde tenía que estar.

Habla con orgullo de esta omnipresencia del Otro. “Mi viejo trabajaba de lunes a lunes, sin descansar”. Y, de hecho, él repite la historia ya que no concibe otro orden posible: “Mi vida es como la línea de montaje”. Interrogado por este elemento, por el significado de la línea de montaje en el proceso productivo de la fábrica, su respuesta resulta notable: la vida se identifica con ella, pero no hay ninguna asociación al respecto. Nada que decir, nada que asociar con la línea de montaje. Se trata de un elemento sin dialéctica y, por ello, lo ubicamos como una holofrase. Es la vida misma. Si eso no está, lo que resta es la muerte. Claramente, es un elemento que sostiene la estructura considerada como suplencia del significante del padre que no hay. La línea de montaje es una máquina sin dialéctica para C. Es eso que funciona, produce, ordena, y lo que queda por fuera de ella está destinado al fracaso. Entonces, la línea de montaje es en la vida de C. el elemento que ordena, en cuanto significante ideal, dada la ausencia del Nombre del Padre. El negocio de su mujer, las malas notas de su hijo generan el desorden, el desarreglo en las relaciones del sujeto con la cultura. En este punto, irrumpe el odio, como pasión subjetiva que se constituye en correlato afectivo de una falla. Dicho de otro modo: cuando falla la línea de montaje, cuando el mundo ordenado y perfecto de este paranoico se pone en cuestión, el odio se presenta como indicador clínico de que algo se ha desatado en términos de retorno en lo Real. Y el sujeto se esfuerza por recomponer el orden cuestionado o perdido, y en este punto se hace esclavo del Otro de la cultura, pero de una cultura sin tachar, sin fallas, esa que conviene a la paranoia, por lo menos en nuestro caso. Para C. la cultura, el trabajo, la familia deben funcionar como una máquina, en nuestro ejemplo la línea de montaje. El odio como hecho clínico nos enseña que la máquina ha dejado de funcionar, al menos durante cierto tiempo.

Creemos que este caso resulta interesante con relación a lo planteado al comienzo del escrito: invita a investigar las relaciones del sujeto con la cultura desde la perspectiva del orden social y su posible relación con el odio en calidad de afecto extremo del sujeto. Por eso se presenta un caso de paranoia, o al menos esa es la hipótesis diagnóstica que se sostiene. Las referencias de Deleuze resultan esenciales para la cuestión. El ejemplo más extremo, el nazismo, se sostuvo quizá desde la construcción delirante acerca del establecimiento de un nuevo orden social, el de la raza pura,



eliminando a los elementos desordenados e inadecuados. Lo mismo encontramos en Schreber y, en mucha menor intensidad, en el paciente C.

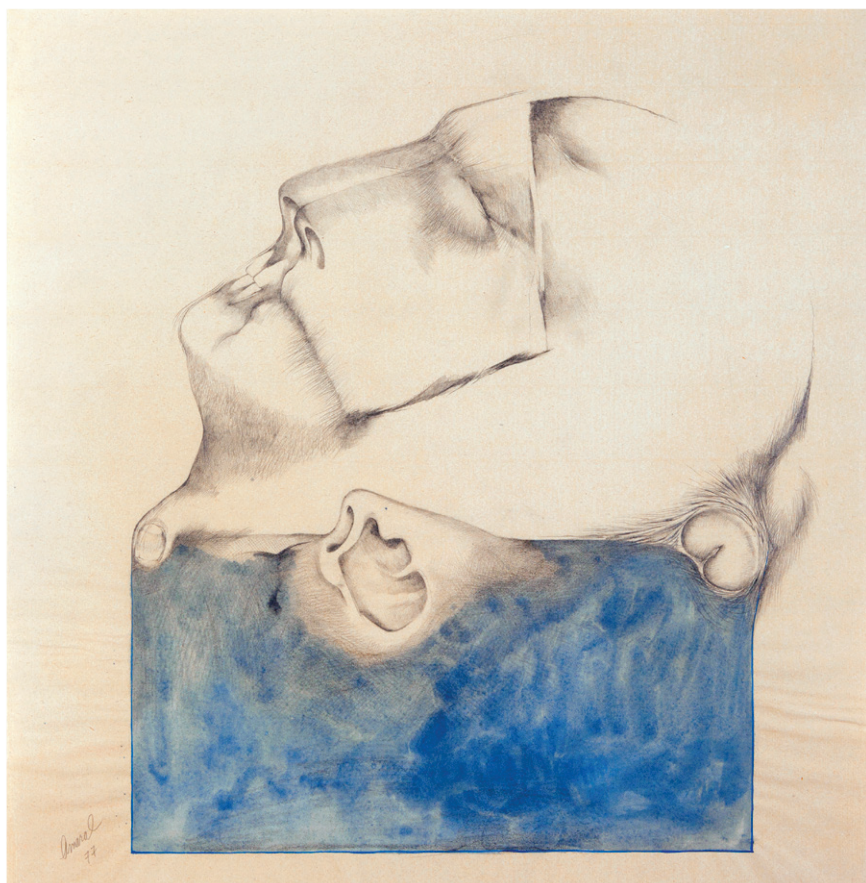
BIBLIOGRAFÍA

DELEUZE, GILLES. *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus, 2005.

FREUD, SIGMUND. "Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*dementia paranoidea*) autobiográficamente escrito" (1910

[1911]). En *Obras completas*. T. II. Madrid: Alianza, 1971.

LACAN, JACQUES. "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis" (1955-1956). En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.



El cuerpo y sus vicisitudes en la anorexia mental: entre el odio y el superyó



RODRIGO ABÍNZANO*

LORENA PATRICIA FERNÁNDEZ**

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

El cuerpo y sus vicisitudes en la anorexia mental: entre el odio y el superyó

The Body and Its Vicissitudes in Mental Anorexia: Between Hate and the Superego

Le corps et ses avatars dans l'anorexie mentale: entre la haine et le surmoi



CÓMO CITAR: Abínzano, Rodrigo y Lorena Patricia Fernández. "El cuerpo y sus vicisitudes en la anorexia mental: entre el odio y el superyó". *Desde el Jardín de Freud* 19 (2019): 117-130, doi: 10.15446/djf.n19.76701

* e-mail: abinzanopsi@gmail.com

** e-mail: lorenapatriciafernandez@yahoo.com.ar

© Obra plástica: Jim Amaral

En este trabajo indagaremos los lugares del odio y el superyó en la constitución corporal de la anorexia. Encontramos en estos sujetos perturbaciones de la percepción corporal que nos llevan a preguntarnos por la imagen narcisista. Además, advertimos que en la conformación del cuerpo del sujeto con anorexia prevalece el odio como pasión, revelado a través del superyó. Para ello delimitaremos la incidencia del Ideal del yo y del superyó en la constitución de la imagen; realizaremos un abordaje de la relación del superyó con el odio, el amor y la ignorancia; indagaremos la articulación entre el cuerpo en la anorexia y el odio como ideal; de este recorrido derivaremos algunas conclusiones.

Palabras clave: anorexia, cuerpo, odio, superyó.

The article inquires into the places of hate and the superego in the corporal constitution of anorexic subjects, in whom it is possible to observe disturbances in the way they perceive their bodies, thus leading us to inquire into the narcissistic image. We also observed that hate, as a passion revealed through the superego, prevails in the shaping of the body of the anorexic subject. In developing our inquiry, we specify the influence of the Ideal of the ego and superego on the shaping of the image; we address the relation between the superego and hate, love, and ignorance; and we delve into the articulation between the body in anorexia and hate as an ideal. These reflections allow us to draw several conclusions.

Keywords: anorexia, body, hate, superego.

On se demandera ici quelles places pour la haine et le surmoi dans la constitution corporelle de l'anorexie. Les troubles de l'image du corps en obligent à se demander par l'image narcissique. Dans la configuration du corps du sujet anorexique la haine prévaut en tant que passion, ce qui est dénoncé par le surmoi. On s'occupera du rapport du surmoi à la haine, l'amour et l'ignorance; on se demandera sur le lien entre le corps dans l'anorexie et la haine en tant qu'idéal, et on en tirera quelques conclusions.

Mots clés: anorexie, corps, haine, surmoi.

“Cuando el amor se convierte en una orden,
el odio puede convertirse en un placer”.

CHARLES BUKOWSKY

INTRODUCCIÓN

La clínica de la anorexia mental nos enfrenta con sujetos cuyos cuerpos no pasan desapercibidos. Ya sea desde lo que dan a ver, hasta lo que ofrecen para escuchar, todo parece reducirse al propósito de lograr un adelgazamiento extremo y calculado de sus proporciones corporales. Se les va la vida en ello, y uno se pregunta ¿qué es lo que empuja allí? Sabemos que para el psicoanálisis el cuerpo del ser hablante se construye, y que tal construcción no es sin tropiezos: la ilusión de totalidad de la imagen corporal siempre corre riesgos de resquebrajarse. Pero ¿qué hace que esa ilusoria construcción, en el caso de la anorexia, se vea tan afectada, al punto de incidir muchas veces en las funciones vitales?

M. Recalcati ubica con frecuencia en la historia de sujetos con anorexia un desastre vinculado míticamente a la relación con el espejo, que denomina “ravage de la imagen”. El sujeto, en lugar de encontrar el punto desde el cual puede verse como amable —lugar del Ideal del yo en el esquema óptico de Lacan—, encuentra una mirada de desprecio que invalida su especularización narcisista, dejándola en estado de suspensión. Refiere que el desencadenamiento de la anorexia, generalmente durante la pubertad, significa retroactivamente esa mueca del Otro, mirada de desprecio, como juicio superyoico sobre el cuerpo. El espejo no ofrece al sujeto el soporte pacificador del Ideal del yo, sino solo la mirada cargada de reproches del superyó¹. De este modo, la anorexia sería una respuesta subjetiva a través de la cual se actualiza la incidencia de un superyó que dejó marcas particulares en la constitución de la imagen corporal. Nos preguntamos, entonces, ¿de qué se alimenta esa mirada superyoica? ¿Cuál es la pasión que prevalece?

En “La predisposición a la neurosis obsesiva” Freud tomaba una hipótesis de W. Stekel para afirmar que “el vínculo primario entre los seres humanos no sería el amor sino el odio”²; dicha sentencia sería retomada de modo casi idéntico en el escrito



1. Massimo Recalcati, *La clínica del vacío. Anorexias, dependencias, psicosis* (Madrid: Síntesis, 2003), 88.
2. Sigmund Freud, “La predisposición a la neurosis obsesiva” (1913), en *Obras completas*, vol. XII (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 345.

metapsicológico sobre las pulsiones en el cual el enunciado freudiano reza: “el odio es, como relación de objeto, más antiguo que el amor”³. No obstante, Freud nos advierte que sería un error superponer tanto el odio como el amor a la pulsión, ya que “si la pulsión no se adhiriera a una representación ni saliera a la luz como un estado afectivo, nada podríamos saber de ella”⁴. El odio —y por lo tanto el amor— se jugarían en el plano propio del afecto y, deberíamos agregar, del narcisismo, porque como también teoriza en esa época, el yo, en cuanto proyección de una imagen corporal, se constituye al investirse libidinalmente.

En la teoría lacaniana la imagen está estructurada por el lenguaje. Desde su primer Seminario, Lacan se propone formalizarla, razón por lo cual introduce un modelo de la física óptica —el llamado modelo del ramillete invertido⁵— en vías de delimitar las coordenadas de constitución de la imagen de un sujeto en lo que hace principalmente a su relación con el Otro del lenguaje. En dicho seminario también es introducida la noción de superyó como un imperativo, lo cual no se modificará, sino que se irán agregando otras particularidades a su caracterización, como por ejemplo la de ser el objeto voz⁶ o inclusive la de ser el único que obliga a gozar⁷.

Del superyó según Freud podemos señalar que, si bien su presentación formal se da en el capítulo tercero de *Das Ich und Das Es*⁸, haciendo un rastreo genealógico en la obra freudiana uno puede ubicar sus antecedentes en muchas conceptualizaciones como, por ejemplo, la del Ideal del yo. No hace falta más que ir al último capítulo de “Introducción del narcisismo” para encontrarnos con conjeturas en torno del desarrollo de una instancia psíquica particular que velaría “por el aseguramiento de la satisfacción narcisística proveniente del ideal del yo”⁹ cuyo propósito sería observar y medir constantemente al yo con un ideal.

En lo que hace a la anorexia mental, Freud ubicó tanto su vertiente histórica como la melancólica; si vamos por ejemplo a los trabajos de la primera época —la que tiene lugar antes de la publicación de la *Traumdeutung*— nos encontramos con muchas menciones, por ejemplo, en “Estudios sobre la histeria”¹⁰, en el “Manuscrito G”¹¹ o también en “Un caso de curación por hipnosis”¹², las cuales no agotaron los desarrollos freudianos en relación a ello; si bien, luego tuvieron un carácter más periférico, como vemos en los artículos contemporáneos “El método psicoanalítico de Freud”¹³ y “Sobre psicoterapia”¹⁴, así como unos años más tarde en el historial del Hombre de los Lobos¹⁵. Hay que destacar que, a la hora de leer este tipo de presentaciones, la vertiente freudiana se aúna prácticamente en su totalidad en torno a la oralidad, es decir, a la vertiente pulsional. Pero no ahonda con relación a las pasiones en juego. Veremos que es Lacan quien propone leer a la anorexia mental con la clave de las pasiones del ser.

3. Sigmund Freud, “Pulsiones y destinos de pulsión” (1915), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 2004), 133.
4. *Ibíd.*, 173.
5. Jaques Lacan, *El seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud* (1953-1954) (Buenos Aires: Paidós, 2009), 191.
6. Jaques Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-1963) (Buenos Aires: Paidós, 2009), 318.
7. Jaques Lacan, *El seminario. Libro 20. Aun* (1972-1973) (Buenos Aires: Paidós, 2012), 11.
8. Sigmund Freud, “El yo y el ello” (1923), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 2004), 30-40.
9. Sigmund Freud, “Introducción del narcisismo” (1914), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 2004), 92.
10. Sigmund Freud, “Estudios sobre la histeria (Freud y Breuer)” (1893-1895), en *Obras completas*, vol. II (Buenos Aires: Amorrortu, 2004), 71-123.
11. Sigmund Freud, “Manuscrito G” (1895), en *Obras completas*, vol. I (Buenos Aires: Amorrortu, 2004), 240.
12. Sigmund Freud, “Un caso de curación por hipnosis” (1892-1893), en *Obras completas*, vol. I (Buenos Aires: Amorrortu, 2004), 152-153.
13. Sigmund Freud, “El método psicoanalítico de Freud” (1904), en *Obras completas*, vol. VII (Buenos Aires: Amorrortu, 2004), 241.
14. Sigmund Freud, “Sobre psicoterapia” (1905), en *Obras completas*, vol. VII (Buenos Aires: Amorrortu, 2004), 254.
15. Sigmund Freud, “De la historia de una neurosis infantil (el Hombre de los Lobos)” (1918), en *Obras completas*, vol. XVII (Buenos Aires: Amorrortu, 2004), 96-97.

Nos preguntamos, entonces, ¿es el odio, articulado al superyó, la pasión que predomina en la perturbación de la percepción de la imagen corporal del sujeto con anorexia? ¿Puede dicha pasión haber prevalecido por sobre el amor del Ideal del yo al momento de la constitución —y resignificación en la pubertad— de la imagen corporal del sujeto con anorexia?

I. SUPERYÓ / IDEAL DEL YO. SU INCIDENCIA EN LA CONSTITUCIÓN DE LA IMAGEN CORPORAL

Consideramos que una vía posible para comenzar a abordar la articulación entre superyó y cuerpo es a través de la aproximación a la noción de narcisismo. Freud plantea la existencia de un narcisismo originario que permite vivenciar el cuerpo como una unidad. Recuerda que en el inicio nos encontramos con las pulsiones anárquicas, a las cuales debe agregárseles una nueva acción psíquica para que el narcisismo se constituya. Ubica que parte de ese narcisismo originario, producto de la sobreestimación propia del amor parental, persiste en la vida anímica, y se pregunta cuál es su destino en el adulto. Afirma que, a lo largo de la vida, las investiduras de objeto a las cuales se dirige la libido yoica conllevan la pérdida de la completud narcisista. Detalla esas conquistas culturales cuya aceptación hubo de arrancarse al propio narcisismo: enfermedad, muerte, renuncia al goce, restricción de la voluntad propia:

Las perturbaciones a que está expuesto el narcisismo originario del niño, las reacciones con que se defiende de ellas y las vías por las cuales es esforzado al hacerlo [...] su pieza fundamental puede ponerse de resalto como “complejo de castración”.¹⁶

Podríamos decir que Freud ubica cómo los diferentes modos de la castración van horadando la completud narcisista en la que el niño encuentra satisfacción. Destacando que, de todos modos, algo de ese narcisismo permanece en el yo y se erige luego —tal como lo mencionamos en la introducción— al modo de un ideal por el cual se va a medir al yo, constituyendo la condición de la represión de las mociones pulsionales libidinosas. Sobre este yo ideal —Ideal del yo, podemos distinguir con Lacan— recae en el adulto el amor a sí mismo del que en la infancia gozó el yo real —yo ideal, más específicamente—. Debido a esto, el narcisismo aparece en el adulto desplazado a este nuevo Ideal que, como el infantil, se encuentra en posesión de todas las perfecciones valiosas. Es decir que lo que el adulto proyecta frente a sí como su Ideal es el sustituto del narcisismo perdido de su infancia, en la cual él fue su propio ideal, a resguardo de la castración. Según Freud, aquí se constata una vez más que el hombre se muestra incapaz de renunciar a la satisfacción de la que gozó alguna vez, ya que procura

16. Freud, “Introducción al narcisismo”, 89.

recobrar esa satisfacción bajo la forma del Ideal del yo. Ahora bien, el intento de recuperación de la satisfacción tiene su costo, ya que la formación del Ideal aumenta las exigencias al yo, y es el más fuerte favorecedor de la represión. Es aquí donde Freud conjetura la posibilidad de que exista una instancia psíquica cuyo objetivo fuese velar por el aseguramiento de la satisfacción narcisista proveniente del Ideal del yo, y con ese propósito observara de manera continua al yo actual midiéndolo con el Ideal. La denomina “conciencia moral”¹⁷, que más adelante designa como “superyó”¹⁸ destacando que lo que incita a formar esta instancia partiría de la influencia crítica de los padres, a la que se sumarían luego los educadores, maestros y otras personas del medio.

En “El sepultamiento del complejo de Edipo”¹⁹ Freud plantea al superyó como heredero de dicho complejo, el cual se iría al fundamento como resultado de su imposibilidad interna. Sin embargo, en el ya citado “El yo y el ello”, ubica la raíz del superyó en la identificación primaria, directa, inmediata y más temprana que cualquier investidura de objeto, en cuanto hunde sus raíces en el ello. En este mismo texto hace referencia a la reacción terapéutica negativa, en la cual, de lo que se trata es de un sentimiento de culpa mudo que halla su satisfacción en la enfermedad, no quiere renunciar al castigo de padecer²⁰, y que un año después lo llevará a hablar directamente de la presencia de una “necesidad de castigo”²¹. Leemos entonces en Freud diferentes dimensiones del superyó: una articulada a la problemática edípica, y otra que queda por fuera de la misma.

Por su parte Lacan en el *Seminario 1*, continúa la línea freudiana al señalar que “el ideal del yo es un organismo de defensa perpetuado por el yo para prolongar la satisfacción de sujeto”²², y agrega inmediatamente que es la función más deprimente en el sentido psiquiátrico del término. Pero, en un intento por delimitar el ideal respecto del superyó, plantea que el primero se sitúa en el plano imaginario, y que el segundo lo hace esencialmente en el plano simbólico de la palabra, aunque acentuando “su carácter insensato, ciego y de puro imperativo, de simple tiranía”²³. Más adelante, destaca que el Ideal del yo es ubicado como el punto desde el cual el sujeto se verá como visto por el otro, lo cual le permite sostenerse en una situación dual satisfactoria para él desde el punto de vista del amor. Ubica al Ideal, con mayúscula ahora, en el Otro, en el lugar “desde donde el Otro me ve tal como me gusta que me vean”²⁴.

En cuanto al superyó, los desarrollos posteriores de Lacan parecen continuar en la línea de destacar cada vez más su vertiente real, especialmente a partir del *Seminario 10*, con la formulación del objeto *a*:

Al recordarles su conexión evidente con esta forma del objeto *a* que es la voz, les indiqué que no podía haber concepción analítica válida del superyó que olvide que, en su fase más profunda, es una de las formas del objeto *a*.²⁵

17. *Ibíd.*, 92.

18. Freud, “El yo y el ello”, 36.

19. Sigmund Freud, “El sepultamiento del complejo de Edipo” (1924), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 2004), 185.

20. Freud, “El yo y el ello”.

21. Sigmund Freud, “El problema económico del masoquismo” (1924), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 2004), 172.

22. Lacan, *El seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud*, 14.

23. *Ibíd.*, 161.

24. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964) (Buenos Aires: Paidós, 2009), 276.

25. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-1963) (Buenos Aires: Paidós, 2006), 317-318.

Hasta llegar a señalar, en el *Seminario 20*, que “Nada obliga a nadie a gozar, salvo el superyó”²⁶.

En cuanto a la imagen corporal del sujeto, Lacan propone el modelo óptico para dar cuenta del lugar y la función del Otro simbólico en su constitución. En el seminario *El deseo y su interpretación* retoma el modelo en vías de volver sobre la cuestión de la basculación del deseo, pensada desde la basculación en el espejo plano²⁷. A partir del seminario dedicado a la angustia, el modelo óptico pasa a ser un esquema, y no solo cambia su estatuto, sino que la lectura que se puede hacer con él nos invita a pensar toda imagen como distorsionada. Si alguna vez las argumentaciones sobre la forma y la Gestalt de la imagen tenían lugar, en este momento “lo ominoso”²⁸ y “la anamorfosis”²⁹ serán, entre otros, las figuras donde la imagen mostrará que su estructura se encuentra distorsionada porque el objeto a fue extraído del campo de la realidad. Dicho objeto también encuentra su articulación con los desarrollos que se realizan acerca del superyó, ya mencionados.

En el seminario posterior, Lacan dedica varias clases a trabajar el objeto mirada y la pulsión escópica, enfatizando que el esquema permite ver que “allí donde el sujeto se ve, o sea, donde se forja esa imagen real e invertida de su propio cuerpo que está presente en el esquema del yo, no es allí donde se mira”³⁰.

Sin embargo, entre los seminarios *La lógica del fantasma* y *De un Otro al otro*, Lacan comienza a cambiar el estatuto del Otro para decir que es el cuerpo³¹, que está representado por un cuerpo³². Esta línea desplegada acerca del Otro como otro corporal, y del cuerpo no ya como pura imagen, sino como superficie agujereada donde la voz de otro cuerpo resuena, continúa hasta sus consideraciones en torno de que no hay Otro de lo simbólico, sino goces que hacen lazo: *Hay uno, amuro*, señales, huellas del goce del cuerpo del Otro³³.

Vemos entonces cómo el estatuto del Otro, así como las diversas formas que va adquiriendo en cuanto Ideal del yo o superyó, ya sea en la teoría freudiana como lacaniana, poseen un carácter crucial en la constitución de la imagen corporal del sujeto. Llegados a este punto nos preguntamos: si el Ideal se constituye en relación con una mirada amorosa, y el superyó lo hace en torno de una mirada crítica y una voz feroz, ¿nos permitiría dicho argumento ubicar al odio como pasión vehiculizada por el superyó?

II. CONSIDERACIONES SOBRE EL ODIO EN SU RELACIÓN CON EL SUPERYÓ

Freud llega a afirmar, hacia el final de su obra, que es irracional el precepto de amar al prójimo como a sí mismo. Refiere, en cambio, que el otro será siempre un objeto

26. Lacan, *El seminario. Libro 20. Aun*, 11.

27. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 6. El deseo y su interpretación* (1959-1959) (Buenos Aires: Paidós, 2014), 145-147.

28. Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia*, 57-59.

29. Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, 86-97.

30. *Ibíd.*, 150.

31. Jacques Lacan, *Seminario 14. La lógica del fantasma* (1966-1967), clase del 10 de mayo de 1967. Inédito.

32. Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 16. De un Otro al otro* (1968-1969) (Buenos Aires: Paidós, 2016), 252.

33. Lacan, *El seminario. Libro 20. Aun*, 13.

privilegiado para hacerse acreedor de mi hostilidad³⁴. De hecho, tal como señalamos previamente, ya en el escrito “La predisposición a la neurosis obsesiva”, toma la referencia de W. Sketel, quien afirma que el vínculo primario entre los seres humanos no sería el amor sino el odio. Pero ¿qué hay del yo? Si el narcisismo da cuenta del amor hacia el yo, ¿cómo dar cuenta de las críticas superyoicas hacia él?

La cuestión del odio es retomada por Freud en “Duelo y melancolía” y en “Pulsiones y destinos de pulsión”. En el primero de ellos, es traído a colación para explicar ciertos sucesos acontecidos en la melancolía y en la neurosis obsesiva. Allí nos dice:

Si el amor por el objeto —ese amor que no puede resignarse porque el objeto mismo es resignado— se refugia en la identificación narcisista, el odio se ensaña con ese objeto sustituto insultándolo, denigrándolo, haciéndole sufrir y ganando en este sufrimiento una satisfacción sádica. Ese automartirio de la melancolía, inequívocamente gozoso, importa, en un todo como el fenómeno paralelo de las neurosis obsesivas, la satisfacción de tendencias sádicas y de tendencia de odio que recaen sobre un objeto y por la vía indicada han experimentado una vuelta hacia la persona propia.³⁵

Freud agrega que tanto el melancólico como el obsesivo hacen un rodeo y, para no mostrar su hostilidad, directamente se entregan a la enfermedad. Llegados a este punto, consideramos importante resaltar la distinción entre el “objeto de la pulsión” y el “objeto que se opone al yo”, ya que es este último el que sería destinatario del amor y del odio. De hecho, en “Pulsiones y destinos de pulsión”, Freud llama al amor y al odio “sentimientos” o “contenidos de pulsión”. Refiere que suena bastante extraño el hecho de que una pulsión odie a su objeto, de hecho “los vínculos de amor y de odio no son aplicables a las relaciones de las pulsiones con sus objetos sino que están reservadas a la relación del yo-total con los suyos”³⁶. Es decir, el odio surge del yo narcisista que repele los estímulos displacenteros provenientes del mundo exterior. Lo cual nos lleva a afirmar que el amor y el odio se juegan en el terreno del narcisismo, del yo total en su relación con el otro. Si tenemos en cuenta esta argumentación, quizás resulte inconducente hablar, con relación al amor y al odio, de mudanza en su contrario, operación propia del mecanismo de la pulsión. Más bien habría que destacar que ambos sentimientos coexisten producto de la ambivalencia en juego en toda relación del sujeto con el otro, y consigo mismo, aunque la pulsión se encuentre entramada en ellos. Veamos cómo Freud argumenta esta hipótesis.

Habíamos destacado que cierta dimensión del superyó queda articulada al sepultamiento del Complejo de Edipo³⁷. En este caso, el Complejo de Castración y el registro del superyó que de él se deriva, quedan articulados a la problemática edípica.



34. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” (1930), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 2004), 106-109.

35. Sigmund Freud, “Duelo y melancolía” (1917), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 2004), 248-249.

36. Freud, “Pulsiones y destinos de pulsión”, 132.

37. Freud, “El sepultamiento del complejo de Edipo”.

Así, la prohibición del incesto descrita por Freud funciona como un obstáculo que impide al sujeto gozar de la madre, pero instaura una legalidad que habilita el lazo con el semejante. En “El malestar en la cultura”, refiere: “La conciencia moral es la consecuencia de la renuncia de lo pulsional”³⁸. Y en “Moisés y la religión monoteísta” destaca que, si bien el impedimento de una satisfacción erótica por parte del progenitor produce el odio hacia su persona, a la vez se renuncia a dicha satisfacción por amor a él³⁹. Se trata entonces del conflicto de ambivalencia⁴⁰. Destacamos entonces que para Freud en la ferocidad del superyó se revela la presencia del odio por el objeto amado y odiado.

En relación con Lacan, la mención de “las pasiones del ser” no es azarosa, ya que en muchos lugares de su obra se ocupó de las mismas. En “Función y campo de la palabra del lenguaje” nos encontramos con una afirmación donde se hace referencia a la genealogía de esta separación entre amor, odio e ignorancia, remitiendo la misma a sus orígenes en la filosofía budista. Tampoco nos parece menor que Lacan esté haciendo en ese momento un desarrollo sobre la transferencia a la hora de introducirlos; este misterio se esclarece si se enfoca en la fenomenología del sujeto, en cuanto que el sujeto se constituye en la búsqueda de la verdad. Basta recurrir a los datos tradicionales que nos proporcionarán los budistas, si bien no son ellos los únicos, para reconocer en esa forma de la transferencia el horror propio de la existencia, y bajo tres aspectos que ellos resumen así: el amor, el odio y la ignorancia⁴¹.

En “Variantes de la cura-tipo”, Lacan hace referencia a la tríada de las pasiones presentada con anterioridad y nos dice que “la ignorancia en efecto no debe entenderse aquí como una ausencia de saber, sino, al igual que el amor y el odio, como una pasión del ser; pues puede ser, como ellos, una vía en la que el ser se forma”⁴². Estos desarrollos son contemporáneos a la ubicación que les da a las pasiones en los tres registros: “En la unión entre lo simbólico y lo imaginario, esa ruptura, esa arista que se llama el amor; en la unión entre lo imaginario y lo real, el odio; en la unión entre lo real y lo simbólico, la ignorancia”⁴³. Huelga la aclaración, hecha por el propio Lacan, de que el odio, el amor y la ignorancia no son “formas del ser” sino que hay que poner acento en el hecho de que son “vías” para...⁴⁴.

Nos encontramos en el escrito “La dirección de la cura y los principios de su poder” una articulación que se aproxima puntualmente al motivo de nuestro recorrido, ya que allí Lacan articula la anorexia con las pasiones del ser. Nos dice:

Es el niño al que alimentan con más amor el que rechaza el alimento y juega con su rechazo como un deseo (anorexia mental).

38. *Ibíd.*, 124.

39. Sigmund Freud, “Moisés y la religión monoteísta” (1939), en *Obras completas*, vol. XXIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2004), 113.

40. *Ibíd.*, 129.

41. Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis” (1953), en *Escritos 1* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2009), 297.

42. Jacques Lacan, “Variantes de la cura-tipo” (1955), en *Escritos 1* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2009), 342.

43. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud*, 394.

44. *Ibíd.*, 404.

Confines donde se capta como en ninguna otra parte que el odio es el vuelto del amor, pero donde es la ignorancia la que no se perdona.⁴⁵

Esta última referencia nos permitirá en el próximo apartado examinar qué es lo que sucede en la anorexia con las pasiones, y cómo ello echaría luz sobre el lugar del superyó y el odio en el plano de la imagen. Cabe destacar que, siguiendo los pasos de Freud en torno al conflicto de ambivalencia, Lacan llega a referir que “no se conoce amor sin odio”⁴⁶, llegando a designar como “odioamoramiento”⁴⁷ a dicha característica de las pasiones. Si algo sostiene la anorexia con relación a lo corporal —y seguimos en esto al ya citado M. Recalcati—, es que intenta desprender la pulsión del plano narcisista, sosteniendo así un Otro como puro ideal completo⁴⁸. En ese sentido se busca anular lo que nos enseña el último piso del grafo, donde la pulsión hace de contrapunto del significante de la falta en el Otro⁴⁹. Es el odio el que da consistencia, ubicándose entre real e imaginario, mostrando a nivel pasional la denuncia de la no operatoria de la simbólica del don. Si hay equivalencia de las pasiones del ser es en cuanto el Otro está barrado; de lo contrario se hace uso del rechazo como modo paradigmático, afectando este mecanismo de modo directo al cuerpo.

III. EL CUERPO EN LA ANOREXIA MENTAL: EL ODIO COMO PURO IDEAL

Existe la fórmula freudiana de que el objeto puede ocupar el lugar del Ideal del yo. Esta es una hipótesis manifiesta en “Introducción del narcisismo”, en relación con la elección del objeto amoroso y el enamoramiento⁵⁰. Allí Freud plantea, además, que este último puede tener el efecto de suprimir las críticas superyoicas, a la vez que ubica a la paranoia como su reverso. Dichas hipótesis encuentran pleno desarrollo en 1921 en “Psicología de las masas y análisis del yo”, donde la argumentación freudiana realiza una comparación entre el mecanismo de la identificación y el fenómeno del enamoramiento⁵¹. En un primer momento afirma que lo que los distingue es que, en el primer caso, el yo se enriquece con las propiedades del objeto que ha sido introyectado, mientras que en el segundo hay un empobrecimiento del yo porque el objeto de amor va al lugar del Ideal. Pero el distingo esencial, según Freud, radica en que, en el caso de la identificación, el objeto se ha perdido o resignado, mientras que en el enamoramiento el objeto se ha mantenido y es sobreinvertido por el yo a sus expensas. El yo se empobrece porque el objeto no se resigna, sino que va al lugar del Ideal, donde es sobreinvertido.

Freud se pregunta entonces si no puede haber identificación y conservación del objeto a la vez, ante lo cual plantea una alternativa: que el objeto de amor vaya al lugar

45. Jacques Lacan, “La dirección de la cura y los principios de su poder” (1958), en *Escritos 2* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2009), 598.

46. Lacan, *El seminario. Libro 20. Aun*, 110.

47. *Ibíd.*

48. Massimo Recalcati, *La última cena: anorexia y bulimia* (Buenos Aires: Del Cífrado, 2011), 144.

49. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente* (1957-1958) (Buenos Aires: Paidós, 2009), 477.

50. Freud, “Introducción al narcisismo”, 97.

51. Sigmund Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo” (1921), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2004), 107.

del yo o del ideal del yo. Señala: “En muchos individuos, la separación entre su yo y su ideal del yo no ha llegado muy lejos; ambos coinciden todavía con facilidad, el yo ha conservado a menudo su antigua vanidad narcisista”⁵². Plantea que este sería el caso de la manía y de la melancolía. En ambos, el ideal del yo se disuelve temporariamente en el yo. Pero en el caso de la melancolía el ideal hace salir a luz de manera despiadada su condena del yo en el delirio de insignificancia y en la autodenigración. A su vez, unas páginas antes en el mismo texto, Freud plantea que no sería asombroso que el yo “tenga por real una percepción si la instancia psíquica encargada del examen de realidad aboga en favor de esta última”⁵³. Si bien posteriormente la función del examen de realidad será atribuida al yo, en este caso es adjudicada al superyó. Entonces, podemos sostener que, si la separación entre el Ideal y el yo no acontece, la percepción puede verse afectada de un modo particular. ¿Es esto lo que sucede en la anorexia?

Sostenemos que efectivamente, una operación como la recién referida ha de tener lugar en la constitución del cuerpo en la anorexia, donde el odio tiene como finalidad hacer existir al Otro como íntegro, como puro Ideal⁵⁴. Y entonces el cuerpo se erige como puro ideal, no afectado por la castración.

Anafóricamente, retomemos la melancolía, tanto por el acercamiento que Freud había hecho de esta con la anorexia como por lo que desarrolla a continuación. En el último capítulo del texto de 1921, nos encontramos con la diferenciación entre “melancolías simples” —aquellas que sobrevienen una sola vez— y melancolías “endógenas o psicógenas”. Freud dice que “no ve dificultad en hacer intervenir en ambas clases de melancolías, las psicógenas y las espontáneas, el factor de la rebelión periódica del yo contra el ideal del yo”⁵⁵. Lo que las diferencia es que en el caso de las espontáneas se produciría una “automática cancelación temporal”, y en las psicógenas nos encontramos con una rebelión frente al ideal, pero con la diferencia de que también hay aquí una “identificación con un objeto reprobado”⁵⁶. Si aplicamos a este punto álgido la herramienta lacaniana de ver a qué refiere dicho “objeto reprobado” nos encontramos con la raíz de la *Verwerfung* en juego, ya que en el original figura *verworfenen Objekt*, así como también tenemos el antecedente en “Duelo y melancolía” —donde no está aún la distinción entre melancolías espontáneas y psicógenas— a partir del cual Freud al hablar del melancólico nos dice: “el enfermo nos describe a su yo como indigno, estéril y *moralmente despreciable*; se hace reproches, se denigra y espera repulsión y castigo”⁵⁷. Teniendo ese “moralmente despreciable” la misma marca, en tanto que en el original nos encontramos con *moralisch verwerflich*, abriéndonos una estela a la hora de diferenciar una melancolía psicótica de una que no necesariamente lo es. Este es un punto complejo que nos exige delimitar el campo de lo fenoménico de lo estructural: la anorexia mental ¿tiene el estatuto de fenómeno —y podríamos encontrarla dentro

52. *Ibíd.*, 122.

53. *Ibíd.*, 108.

54. Massimo Recalcati, *Lo homogéneo y su reverso. Clínica psicoanalítica de la anorexia-bulimia en el pequeño grupo sintomático* (Madrid: Miguel Gómez Ediciones, 2007), 36.

55. Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo”, 126.

56. *Ibíd.*

57. Freud, “Duelo y melancolía”, 244.

de un cuadro de melancolía, por ejemplo— o debería ser considerada como una nueva estructura?

Entre tanto, Lacan otorga un estatuto de equivalencia a las tres pasiones del ser, en estricta continuidad con el Otro en cuanto barrado⁵⁸. Lo podemos ver en la figura 1. Es por ello que la preponderancia de una por sobre la otra nos habla, al fin de cuentas, de la relación del sujeto con la castración.

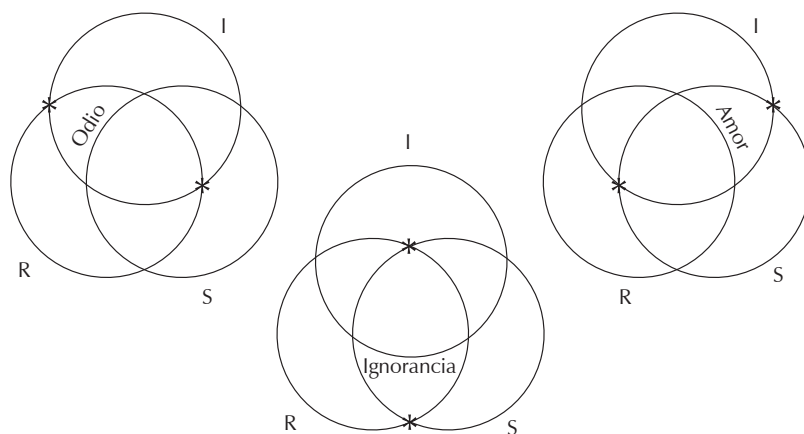


FIGURA 1. Las tres pasiones del ser.

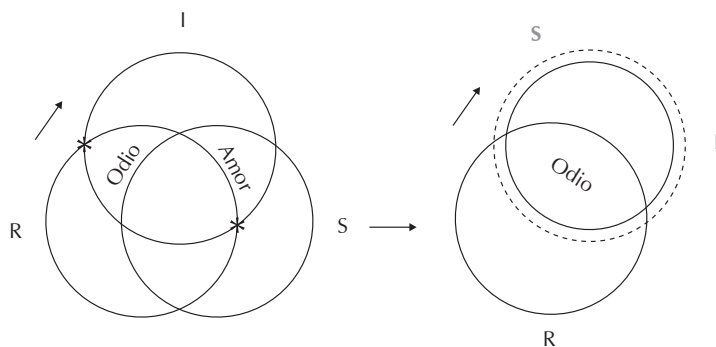


FIGURA 2. Las tres pasiones del ser - Odio.

En continuidad con lo examinado hasta ahora, consideramos que si el amor se sostiene únicamente como pasión imaginaria y no como don activo⁵⁹ se genera un avance de lo real sobre lo imaginario (ver figura 2), provocando —entre otros

58. Lacan, *El seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente*, 448.

59. Lacan, *El seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud*, 401.

efectos— la llamada distorsión en la percepción de la imagen corporal, como así también atestiguamos la presencia del odio, hartado al cuerpo. Lo que nos permite no coagular las tres pasiones en los tres registros es que Lacan los ubica en las uniones. Así, como antes dijimos que el odio en la anorexia mental atestiguaba la necesidad de sostener a un Otro completo como ideal, solo la vertiente del don de amor que Lacan trabaja de manera exhaustiva en el *Seminario 4* es lo que permitirá la vivencia menos sufriente del cuerpo por parte del sujeto con anorexia mental. Si recordamos lo que Lacan desarrolla allí, el deseo de nada de la anorexia mental está ligado a la lógica simbólica del don⁶⁰, noción que se emparenta con los desarrollos y diferenciaciones del Otro completo y el Otro barrado, sostenidos en conceptos como la *Wirklichkeit*, condensación entre omnipotencia y realidad⁶¹. El movimiento anoréxico, como todo síntoma, conlleva en sí un movimiento paradójico: por el lado del odio intenta mantener al Otro completo, pero por el lado del amor intenta horadarlo, para romper así el cautiverio imaginario⁶².

IV. CONCLUSIONES

A partir de lo examinado a lo largo del trabajo, hemos podido arribar a algunas conclusiones respecto de los interrogantes que nos incitaron a la investigación en torno del lugar del odio y el superyó en la perturbación de la percepción de la imagen corporal en la anorexia mental:

Tanto para Freud como para Lacan el Ideal se constituye en un intento de recuperación de una satisfacción que ha sido resignada, que retorna como mirada amorosa, aunque, al decir de Lacan, sea también la función más deprimente.

En la ferocidad del superyó se revela, a través de su mirada crítica o voz feroz, la presencia del odio por el objeto amado y odiado que privó de la satisfacción, pero por cuyo amor se renuncia a la misma.

El amor y el odio se juegan en el terreno del narcisismo, del yo total en su relación con el otro. Ambos sentimientos coexisten producto de la ambivalencia en juego en toda relación del sujeto con el otro, y consigo mismo, aunque la pulsión se encuentre entramada en ellos.

Si el amor y el odio se juegan en el terreno del narcisismo, de la relación del yo con el otro, entonces la ferocidad del superyó es producto del conflicto de ambivalencia amor-odio con el objeto. La ambivalencia amor-odio, referida por Freud, y el denominado por Lacan “odioamoramiento” dan cuenta de dicha relación.

60. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 4. La relación de objeto* (1956-1957) (Buenos Aires: Paidós, 2009), 61-77.

61. *Ibíd.*, 187.

62. Lacan, *El seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud*, 402.

Lo expuesto por Freud en torno de la manía y la melancolía permite considerar la posibilidad de que el ideal del yo se disuelva temporariamente en el yo, con la consecuente perturbación de la percepción de la realidad.

Lo argumentado por Lacan en relación con el amor como pasión imaginaria o como don activo permite dar cuenta de la relación entre la constitución del cuerpo y el sostenimiento de un Otro completo o un Otro barrado.

Podemos afirmar que en la anorexia el odio tiene como finalidad hacer existir al Otro como íntegro, como puro ideal, y es por eso que el cuerpo se erige también como puro ideal, no afectado por la castración.

Este tipo de fenómenos de perturbación de la imagen y su relación posible con el odio y el superyó, nos invitan a seguir el argumento de C. Soler quien nos advierte “no opongamos demasiado rápido la voz y la mirada”⁶³ y, así como una mirada habla, también puede devorar, cargar o vehiculizar un imperativo.

En cuanto al interrogante abierto tras arribar a la necesidad de delimitar el campo de lo fenoménico de lo estructural en la anorexia mental —¿tiene el estatuto de fenómeno o debería ser considerada como una nueva estructura?—, creemos que requiere de una indagación más profunda que excede los objetivos de este trabajo, por lo cual quedará como una línea de investigación a retomar en otra oportunidad.

BIBLIOGRAFÍA

FREUD, SIGMUND. “Un caso de curación por hipnosis” (1892-1893). En *Obras completas*. Vol. I. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

FREUD, SIGMUND. “Manuscrito G. Melancolía” (1895). En *Obras completas*. Vol. I. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.

FREUD, SIGMUND. “Estudios sobre la histeria (Freud y Breuer)” (1893-1895). En *Obras completas*. Vol. II. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

FREUD, SIGMUND. “El método psicoanalítico de Freud” (1904). En *Obras completas*. Vol. VII. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

FREUD, SIGMUND. “Sobre psicoterapia” (1905). En *Obras completas*. Vol. VII. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

FREUD, SIGMUND. “La predisposición a la neurosis obsesiva. Contribución al problema de la elección de neurosis” (1913). En *Obras*

completas. Vol. XII. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.

FREUD, SIGMUND. “Introducción del narcisismo” (1914). En *Obras completas*. Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.

FREUD, SIGMUND. “Pulsiones y destinos de pulsión” (1915). En *Obras completas*. Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.

FREUD, SIGMUND. “Duelo y melancolía” (1917). En *Obras completas*. Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.

FREUD, SIGMUND. “De la historia de una neurosis infantil (el *Hombre de los lobos*)” (1918). En *Obras completas*. Vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

FREUD, SIGMUND. “Psicología de las masas y análisis del yo” (1921). En *Obras completas*. Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.

63. Colette Soler, “La mirada del paranoico”, en *El inconsciente a cielo abierto en las psicosis* (Buenos Aires: JVC, 2004), 143.



- FREUD, SIGMUND. "El yo y el ello" (1923). En *Obras completas*. Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.
- FREUD, SIGMUND. "El sepultamiento del complejo de Edipo" (1924). En *Obras completas*. Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.
- FREUD, SIGMUND. "El problema económico del masoquismo" (1924). En *Obras completas*. Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.
- FREUD, SIGMUND. "El malestar en la cultura" (1930). En *Obras completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.
- FREUD, SIGMUND. "Moisés y la religión mono-teísta" (1937-1939). En *Obras completas*. Vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.
- LACAN, JACQUES. "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis" (1953). En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud* (1953-1954). Buenos Aires: Paidós, 2009.
- LACAN, JACQUES. "Variantes de la cura-tipo" (1955). En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 4. La relación de objeto* (1956-1957). Buenos Aires: Paidós, 2009.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente* (1957-1958). Buenos Aires: Paidós, 2009.
- LACAN, JACQUES. "La dirección de la cura y los principios de su poder" (1958). En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 6. El deseo y su interpretación* (1958-1959). Buenos Aires: Paidós, 2014.
- 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, 2006.
- LACAN, JACQUES. *Seminario 14. La Lógica del Fantasma* (1966- 1967). Inédito.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 16. De un Otro al otro* (1968-1969). Buenos Aires: Paidós, 2016.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 20. Aun* (1972-73). Buenos Aires: Paidós, 2016.
- RECALCATI, MASSIMO. *La clínica del vacío. Anorexias, dependencias, psicosis*. Madrid: Síntesis, 2003.
- RECALCATI, MASSIMO. *La última cena: anorexia y bulimia*. Buenos Aires: Del Cífrado, 2011.
- RECALCATI, MASSIMO. *Lo homogéneo y su reverso. Clínica psicoanalítica de la anorexia-bulimia en el pequeño grupo sintomático*. Madrid: Miguel Gómez Ediciones, 2007.
- SOLER, COLETTE. "La mirada sobre el paranoico". En *El inconsciente a cielo abierto de las psicosis*. Buenos Aires: JVE, 2004.

El *hysterodio*



ROBERTO P. NEUBURGER*

Centro de Salud Mental n.º1 “Dr. Hugo Rosarios”, Buenos Aires, Argentina
Hospital de agudos “Dr. Ignacio Pirovano”, Buenos Aires, Argentina

El *hysterodio*

Hyster-hate

L'*hystérhaine*



Se expone una breve indagación psicoanalítica acerca de la pasión del odio y su relación con el deseo, sobre la base de presentaciones clínicas realizadas durante la práctica hospitalaria. Se evalúa el decurso de dicho “afecto” en la estructura histérica, que hace mención a los recursos con que la medicina encubre o ignora el descubrimiento del inconsciente. El artículo ejemplifica, además, con referencias de la literatura analítica, así como con instantes de textos de una pieza musical e historias cinematográficas. Por último, se deja en suspenso el interrogante que surge durante la intervención en la transferencia, ya sin el recurso idealizador y esquemático posfreudiano que se menciona en el transcurso del texto.

The article provides a brief psychoanalytical inquiry into the passion of hate and its relation to desire, on the basis of clinical presentations carried out during hospital practice. It evaluates the development of said “affect” in the hysterical structure, mentioning the resources used by medicine to cover up or ignore the discovery of the unconscious. Furthermore, it provides examples through references to the analytical literature, as well as to excerpts from musical compositions or film stories. Finally, we leave in suspense the question that arises during intervention in transference, once the post-Freudian idealizing and schematic resource mentioned throughout the text is set aside.

Une brève étude psychanalytique est présentée sur la haine et son rapport au désir, issue des présentations cliniques qui ont eu lieu lors d’une pratique hospitalière. Le cours dudit “affect” dans l’hystérie est évalué, ce qui évoque les moyens que la médecine utilise pour dissimuler ou ignorer la découverte de l’inconscient. Des exemples sont fournis à partir de la littérature analytique ou des petits moments de textes de musique et d’histoires du cinéma. Finalement, la question qui se pose dans l’intervention dans le transfert, débarrassée déjà du recours idéalisant et schématique postfreudien mentionnée au cours du texte, est laissée en suspens.

Keywords: hate, desire, hysteria, transference, unconscious.

Mots clés: haine, désir, hystérie, transfert, inconscient.

CÓMO CITAR: Neuburger, Roberto P. “El *hysterodio*”. *Desde el Jardín de Freud* 19 (2019): 131-136, doi: 10.15446/djf.n18.76702

Palabras clave: odio, deseo, histeria, transferencia, inconsciente.

* e-mail: rneuburger@intramed.net

© Obra plástica: Jim Amaral

“ Eché a mi pareja de mi casa. Me agarró a golpes, me empujó, me lastimó. ¡Vea cómo me dejó los brazos! Y además la mira a mi hija, la quiere tocar. Y a ella no le importa nada, no estudia, no trabaja, siempre lo mismo”.

La mujer prorrumpe en llanto y reitera su encendidamente enojoso relato, enumerando acumuladas invectivas contra su ahora excompañero que, por cierto, no ha sido el único; el padre de su hija fue apenas uno más de los que quedaron atrás.

Dejó de ver al padre durante muchos años; solo en los últimos tiempos se produjo un acercamiento relativo. Y la madre apenas si ocupa un punto insignificante —e inconsistente— en su relato.

La situación tiene la apariencia de que los dados ya han sido echados claramente (las secuencias ulteriores demostrarán que tal cosa dista de ser cierta), como una caricatura del complejo de Edipo en la mujer, preocupación tardía en la obra freudiana, con la sombra espesa, sólida y coagulada sobre el periodo pre-edípico...

Solo después de pasado un tiempo necesario, de vericuetos transferenciales, es capaz de admitir que a su hombre “lo amo, no lo puedo olvidar, sueño con él y lo quiero...”.

Un día, empero, todo aparece trastocado por un tinte trágico:

Mi padre ha muerto. Ahora no encuentro motivo para seguir viviendo. Estoy como muerta en vida, nada tiene ya sentido. Lo fui a enterrar y sin embargo para mí aún está en casa; estoy en velorio permanente. Era el hombre más bueno del mundo y el único que quería. Y me da cólera mi madre, que lo abandonó cuando estaba enfermo. Una maldita desgraciada, nunca se lo perdonaré: la peor mujer del mundo. Lo dejó cuando más él necesitaba. Si la encuentro alguna vez la mataría.

¿Una transformación “afectiva” que echaría luz sobre el mencionado periodo faltante, insertándolo en la senda freudiana?

Pero se trataría de apenas un pliegue de la envoltura sintomática. Podríamos extendernos sobre las formas que adopta la compañera y provocadora del psicoanálisis desde sus inicios —la histeria— hasta su misteriosa desaparición en tiempos del pos-freudismo (desvanecimiento más acabado aún que en el discurso médico propiamente



dicho, en el cual adopta otras formas de supervivencia, como la dudosa, oscura, incierta y escurridiza “fibromialgia”, sin asidero orgánico posible.

Pero asimismo no es de menospreciar la carga emocional —desde la intensidad del enojo hasta la ira manifiesta y encendida— con que se acompaña. Si bien Colette Soler distingue el odio de la *hainamoration* —según el conocido neologismo de Lacan— es preciso indicar que la diferencia puede conducir a un vano intento de separar las cenizas del amor del supuesto “odio verdadero”, lo que equivale a perderse en el laberinto de la “emoción auténtica” de la que solo un Ideal dará cuenta efectiva¹ (entendiendo que tal dupla de palabras forma una meta imaginaria que el sujeto deberá alcanzar —o más bien, en la ocasión objeto de la exigencia de cumplir el Ideal—).

Pasiones del ser, sí, y más exactamente de la *falta en ser*; esta no es menor en la histeria que en el resto de los sujetos parlantes (es dicha falta la que genera el deseo, como le indica Diotima a Sócrates en el diálogo platónico²). Debe haber, pues, otra forma de proseguir el camino de indagación del odio más allá del *enamoramientodio*. Antes bien, acaso sea más conducente indagar qué ha hecho el psicoanálisis —y qué hará el psicoanalista— con el odio que se manifiesta en la transferencia. En el caso en que sea recibida por un psiquiatra, médico que no solo desconoce la histeria, desaparecida del manual DSM, sino que por la mecánica que el mismo imparte deberá administrar la medicación que la releve, esta cubrirá y ocultará toda la cohorte de síntomas y el relato de estos.

La mujer consultará, a no dudarlo, a varios psiquiatras y psicoterapeutas de manera tanto sucesiva como simultánea. Manifestará ora la aceptación complaciente, ora el rechazo declarado, lo que no le impedirá seguir buscando a su Amo o volverlo a encontrar personificado en el mismo que cualquiera de los anteriores. Y el psiquiatra que lleva a cabo el “diagnóstico” exitoso —por la identificación con el mismo, sin poner en juego su presunta exactitud— y que relatará el episodio, habrá logrado su propia tranquilidad (¿para quién son los psicofármacos y sedantes, después de todo?) mientras que la dama continuará su búsqueda incesante por caminos similares o cambiantes, en un largo *tour* de “gatopardismo”.

Sin duda es suavizante, paliativo o mitigante, para una y otra parte, hallar la comodidad de la certeza de una nominación; lo que mantiene al agente en su posición de dominio y al otro en sujeto interrogante. Y, sin embargo, tal conveniencia no previene ni suprime el dobladillo de disgusto que se transparenta tras la complacencia cotidiana. Por supuesto, este orden de cosas ya había sido examinado por Freud, cuando sufriera las consecuencias de establecerse como poseedor del saber con Dora, y exponerse, pues, a sus ironías como a su portazo conclusivo. En su ceñido y taquigráfico artículo metapsicológico póstumo lo atribuye a la regresión:

1. Colette Soler, *Les affects lacaniens* (París: Presses Universitaires de France, 2011), 84-97.

2. Platón, “El banquete”, en *Diálogos*, t. III (Madrid: Gredos, 1988), 201-208.

[...] intensa en la histeria [donde] sirve a la formación de síntomas y al retorno de lo reprimido; una vuelta a [la] fase sin distinción de Prec. e Inc., es decir, sin palabras ni censura. La moción pulsional... recurre a una [regresión] más temprana, para la que encuentra descarga, por supuesto de otra manera.³

Tal vez haya que considerar la intuición clínica siguiente, ulterior, del recordado artículo de Elisabeth Zetzel —pese a que Paul Verhaeghe, más cercano a nuestros tiempos, considera su enfoque como ingenuo— sobre la histérica “buena” y “mala”, en la que los enojos de esta última corresponderían asimismo a textos encriptados de otro carácter (en su vocabulario posfreudiano: desde depresivos hasta “pseudoedípicos y pseudogenitales”, obstáculo terminológico que propone un reexamen⁴. “Lo que quiero que me dé el psiquiatra es la pastilla de la felicidad” —es la expectativa tan frecuente— “porque todos los días estoy con esta depresión, y no quiero que mi familia sufra al verme en la cama...”. “Mi hija entra y dice que me quiere, pero después se encierra en su pieza con la computadora”. En su infancia, según recuerda, su madre acostumbraba a “sentirse mal” y recurrir a similar ceremonia yacente, de modo que nuestra paciente resultaba la elegida para su permanente atención y cuidado. La situación, acaso de cotidiana banalidad, no deja de recordar las estrofas tangueras de José Betinotti, que ya fueran objeto de pormenorizada indagación analítica⁵:

Pobre mi madre querida
Cuántos disgustos le daba
Cuántas veces escondida
Llorando lo más sentida,
En un rincón la encontraba
Que yo mismo al contemplarla
El llanto no reprimía...

Plantea Ricardo Estacolchic que, si tantas veces el atribulado hijo la encontraba llorando, la buena señora no se escondía con demasiada eficacia; antes bien se deduce sencillamente que su deseo de ser hallada en esa situación no le era para nada ajeno. Y la inyección culpógena tampoco le era ajena, porque fatalmente acudía a la cita para realizar la observación que, ella deseaba, no dejara de producirse, como atestiguan las líneas que siguen... En la canción, el énfasis, entonces, se depositaba más en los efectos sobre el párvulo devenido objeto que en el impulso devastador, hasta voraz, del Otro maternal, que había de quedar en las sombras del pretendido “escondite”.

En cuanto a este “afecto”, existe una conocida descripción —en efecto, una enumeración de supuestos motivos— por parte de Winnicott en su trabajo “El odio en la contratransferencia”⁶. Hay conclusiones extrañas, como sugerir que el corte de

3. El texto está traducido como “Panorama de las neurosis de transferencia” y publicado por la editorial Siglo XXI. Sigmund Freud, “Übersicht der Übertragungsneurosen: ein bisher unbekanntes Manuskript” (1938 [1885]), en *Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Nachtragsband* (Frankfurt am Main: Fischer, 1985), 69-70. La traducción es mía.
4. Elisabeth Zetzel, “The so called good hysteric”, *The International Journal of Psychoanalysis* 49, 2-3 (1968): 256-260. Paul Verhaeghe, “From impossibility to inability: Lacan’s theory of the four discourses”, *The letter (Dublin)* 3 (1995): 76-100.
5. Ricardo Estacolchic, “Pobre mi madre querida”, en Ricardo Estacolchic y Sergio Rodríguez, *Pollerudo. Destinos de la sexualidad masculina* (Buenos Aires: Ediciones De La Flor, 1999), 117-119.
6. D. W. Winnicott, “Hate in the Countertransference” (1947), en *Through Pediatrics to Psycho-Analysis* (New York: Basic Books, 1975), 194-203.

la sesión es producto del odio del analista (lo extraño es suponer que hay una única motivación, lo que quita relativamente la sorpresa de cuántas cosas se podrían hallar en dicho acto). Sin embargo, como comprueba Darian Leader, su argumentación no deja de recubrir la posición que puntualiza, al mismo tiempo, con una imagen de sentimentalidad benevolente, muy a diferencia de la infancia kleiniana, una pesadilla infinita de crueldad ilimitada⁷. Y es que Winnicott establece el modelo de la “madre suficientemente buena” en la que el analista debería transformarse, esto es, teñir el dispositivo analítico de un no tan nuevo ideal imaginario. En todo caso, el problema permanece y subsiste en cuanto desafío para la neutralidad analítica: cómo puede ser advertido dicho goce, si es que de realización del odio se trata (puesto que el “gocce” es multifacético y puede albergar más de un elemento destructivo).

Un desenlace más —de ficción, como es de esperar— es presentado en la película *Mogliamante* de Marco Vicario (1967), en el que Laura Antonelli se mantiene al inicio inmovilizada en su lecho, atendida por sus mucamas que satisfacen todas sus demandas... menos la que sin palabras dirige a su marido (encarnado por Marcello Mastroianni). El mensaje silencioso resulta inútil y le retorna, por lo tanto, “de manera invertida” confinándola en su pasiva e inerte fijeza cual nuevo lecho de Procusto, esto es, “procrastinándola” en su sitio⁸. Mientras tanto, el destinatario persiste en ignorarlo ya que sus objetos sexuales se encuentran, al modo “clásico”, fuera de su hogar. Pero un nuevo giro hace que él caiga en idéntica situación. Un delito lo fuerza a refugiarse prisionero en el edificio vecino a su casa. Desde los resquicios de las persianas cerradas se ve obligado a observarla (si sale caerá en manos de la policía), y ahora que ella conoce la situación es capaz de salir e identificarse con toda la actividad que hasta allí el desempeñaba. Finalmente, sabiendo que la observa constantemente, le ofrece la demostración en acto (sexual) de su deber conyugal eludido, mostrándole cómo lleva a la cama matrimonial a un amante joven, cruel punición, feroz y desalmada venganza.

Y nos remite, por lo tanto y siempre en la literatura cinematográfica, a la rotunda y célebre afirmación de María Casares en *Les femmes du Bois de Boulogne*, de Robert Bresson (1945) —sobre una novela de Denis Diderot y con diálogos adicionales de Jean Cocteau⁹—: “Ud. no sabe de qué es capaz una mujer que se venga”. Pruebas suficientes de que “la corriente afectiva y la corriente sensual” van por vías distintas, que Freud compara con los obreros que perforan túneles a uno y otro lado de la montaña con el objetivo de que se encuentren formando uno solo; ni siquiera lo lograrían en una infinitud propia de asíntotas, dado que antes pareciera que aquellos están cavando en direcciones opuestas...¹⁰

¿Cómo se recibe en transferencia —nos preguntábamos antes— los indicios, o vapores de tal paroxismo? En épocas pasadas y posfreudianas, prácticamente toda la

7. Darian Leader, “The Depressive Position for Klein and Lacan”, en *Freud's Footnotes* (Londres: Faber and Faber, 2000), 189. Asimismo, cabe mencionar la perspicacia clínica de Harold Searles, quien concluye su trabajo sobre la vengatividad —en su exposición, contrapunto de la angustia ante una pérdida irreparable— con una magnífica referencia a *Lear* (Acto II, escena 4): “Cielos, tocadme con noble ira... tendré tal venganza... haré cosas que aún ignoro, pero serán los terrores de la tierra. Pensaréis que lloro; no, no lloraré pese a que tengo entera causa de hacerlo. Antes estallará mi corazón en mil faltas...”. Cfr. Harold Searles, “The Psychodynamics of Vengefulness” (1956), en *Collected Papers on Schizophrenia and Related Subjects* (Nueva York: International Universities Press, 1965), 177-191.
8. Se trata de la postergación hasta el infinito frente al riesgo de la satisfacción/ extinción del deseo, en la que nos es necesario situar la responsabilidad del sujeto más acá de cualquier circunstancia del entorno, como hiciera Freud con Dora; según Lacan, con una *primera inversión dialéctica*, “mira, le dice, cuál es tu propia parte en el desorden del que te quejas”. Jacques Lacan, “Intervención sobre la transferencia” (1951), en *Escritos 1* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2003), 208.
9. En la película francesa, Hélène ha sido abandonada por su amante Jean; para castigar la injuria, urde un complejo plan mediante el cual logra que su galán se enamore de la bailarina de cabaret Agnès, para luego horrorizarlo revelándole la oscura condición de esta, pronunciando, fríamente, la frase en cuestión, que ha hecho de él un objeto de su manipulación rencorosa y encarnizada.
10. Cfr. Sigmund Freud, “Tres ensayos de teoría sexual” (1905), en *Obras completas*, vol. VII (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 189; Paul Verhaeghe, *Love in a time of loneliness* (Londres: Rebus Press, 2000), 25-26.

producción asociativa quedaba calificada de inmediato como “transferencia negativa” de la que se requería la interpretación inmediata y simultánea para exorcizar sus deletéreos alcances. Si el retorno a Freud nos ha distanciado de dicha mecánica, acaso es posible advertir el infierno entre líneas tras las buenas intenciones (en particular, en el breve fragmento de historia que acabamos de narrar), aunque no siempre la inventiva de una interpretación nueva —acaso única solución de sosiego posible— alcance a resolverlo.

BIBLIOGRAFÍA

- ESTACOLCHIC, RICARDO. “Pobre mi madre querida”. En Estacolchic, Ricardo y Rodríguez, Sergio. *Pollerudo. Destinos de la sexualidad masculina*. Buenos Aires: Ediciones De La Flor, 1999.
- FREUD, SIGMUND. “Tres ensayos de teoría sexual” (1905). En *Obras completas*. Vol. VII. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- FREUD, SIGMUND. “Übersicht der Übertragungsneurosen: ein bisher unbekanntes Manuskript” (1938 [1885]). En *Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Nachtragsband*. Frankfurt am Main: Fischer, 1985.
- LACAN, JACQUES. “Intervención sobre la transferencia” (1951). En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- LEADER, DARIAN. “The Depressive Position for Klein and Lacan”. En *Freud’s Footnotes*. Londres: Faber and Faber, 2000.
- PLATÓN. “El banquete”. En *Diálogos*. T. III. Madrid: Gredos, 1988.
- SEARLES, HAROLD. “The Psychodynamics of Vengefulness” (1956). En *Collected Papers on Schizophrenia and Related Subjects*. Nueva York: International Universities Press, 1965.
- SOLER, COLETTE. *Les affects lacaniens*. París: Presses Universitaires de France, 2011.
- VERHAEGHE, PAUL. “From impossibility to inability: Lacan’s theory of the four discourses”. *The letter (Dublin)*, 3 (1995): 76-100.
- VERHAEGHE, PAUL. *Love in a time of loneliness*. Londres: Rebus Press, 2000.
- WINNICOTT, D. W. “Hate in the Countertransference” (1947). En *Through Pediatrics to Psycho-Analysis*. New York: Basic Books, 1975.
- ZETZEL, ELISABETH. “The so called good hysteric”. *The International Journal of Psychoanalysis*, 49, 2-3 (1968): 256-260.



El acoso: una manifestación del odio*



MARÍA DEL SOCORRO TUIRÁN ROUGEON**

Asociación Lacaniana Internacional (ALI), París, Francia

El acoso: una manifestación del odio

Harassment: A Manifestation of Hatred

Harcèlement: une manifestation de la haine



CÓMO CITAR: Tuirán Rougeon, María del Socorro. “El acoso: una manifestación del odio”. *Desde el Jardín de Freud* 19 (2019): 137-144, doi: 10.15446/djf.n19.76703

* Traducción a cargo de Pio Eduardo Sanmiguel Ardila. Profesor asociado, Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia.
e-mail: pesanmiguela@unal.edu.co

** e-mail: m.rougeon@free.fr

© Obra plástica: Jim Amaral

La autora propone el acoso como una de las manifestaciones del odio, pero se interroga además por la utilización actual de este término para designar estas conductas entre niños y adolescentes en los corredores de las instituciones escolares en Francia. ¿Cómo entender el deslizamiento del primer sentido de la palabra acoso? ¿Podríamos ponerlo en relación con nuestra modernidad en la que prima el goce? El surgimiento de esta figura del odio en los establecimientos escolares es efecto del abuso de las nuevas redes sociales, en que las diferentes pantallas impiden la articulación de lo real, imaginario y simbólico, indispensable para la constitución de un saber vivir juntos. Frente a nuestro funcionamiento social hedonista, dos manifestaciones más surgen en la escena pública: la de la instancia fálica positivada, con la figura de la vara —como ocurre en el movimiento yihadista— provocando la muerte, y la del objeto de consumo ofrecido por la tecnociencia, que acarrea la aniquilación del sujeto.

Palabras clave: acoso, odio, adolescencia, real, cibernética, goce.

The author suggests that harassment is one of the manifestations of hate, and also inquires into the current usage of the term to describe behaviors among children and adolescents in the hallways of French schools. How should we understand the slippage of the main meaning of the term “harassment”? Is it possible to relate it to our modernity, where enjoyment prevails? The emergence of this figure of hatred in schools is the effect of overusing the new social networks, in which the different screens prevent the articulation of the real, the imaginary, and the symbolic, essential for learning how to live together. Apart from our hedonistic social functioning, two more manifestations arise on the public scene: the positivized phallic instance, with the figure of the rod—as in the Jihadist movement—that causes death, and that of the object of consumption offered by techno-science, which entails the annihilation of the subject.

Keywords: harassment, hate, adolescence, real, cybernetics, enjoyment.

En plus de proposer le harcèlement comme l’une des manifestations de la haine, l’auteur se demande quelle est l’usage de ce terme actuellement pour décrire ces comportements chez les enfants et les adolescents dans les couloirs des établissements d’enseignement en France. Qu’est ce qui fait au glissement de sens du mot harcèlement à partir de sa première définition étymologique? Serait-ce en rapport avec la primauté de la jouissance dans notre modernité? C’est l’effet de l’abus de réseaux sociaux, les écrans empêchant l’articulation du réel au symbolique et à l’imaginaire, garante d’un savoir vivre ensemble. Dans notre monde hédoniste, deux réponses dans la scène publique. D’une part nous avons à faire au retour du bâton, incarné par un phallus positif, tel que nous l’observons dans la mouvance Djihadiste, qui donne des tueries sur les places, et d’autre part l’enfermement, dans l’espoir d’une jouissance absolue de l’objet offerte par les technosciences, qui entraîne l’anéantissement du sujet.

Mots clés: harcèlement, haine, adolescence, réel, cybernétique, jouissance.



1. Cfr. Mattea Battaglia, "Harcèlement scolaire: Un élève sur dix est concerné", *Le Monde*, noviembre 11, 2017. Disponible en: https://www.lemonde.fr/education/article/2017/11/09/harcèlement-scolaire-un-eleve-sur-dix-est-concerne_5212707_1473685.html (consultado el 30/03/2018).

2. Alain Rey (Dir.), *Dictionnaire historique de la langue française* (París: Dictionnaires Le Robert, 2016).

3. *Ibíd.*

A propósito del odio, de unos pocos años para acá hay un tema de actualidad en Francia que tiene lugar en los corredores de las escuelas de la República. ¿De qué se trata?

Las estadísticas ministeriales en Francia señalan que 700.000 jóvenes dicen haber vivido la experiencia del acoso. Según André Canvel, las investigaciones, que las hay desde el 2011, informan que el 14% de los alumnos de primaria, el 12% de los de estudios de secundaria (hasta los 16 años) y el 2 a 3% de los estudiantes del segundo ciclo de bachillerato (hasta los 18 años) declaran haber sido acosados. Los muchachos lo son más frecuentemente de manera física, y las muchachas están más expuestas al ciberacoso, en particular durante la secundaria. Esto equivale a decir que uno de cada 10 alumnos se ve preocupado por ello pero que el 5% de la población escolar resulta severamente, y muy severamente, acosada¹.

Desde hace varios años los poderes públicos incitan a los establecimientos escolares a trabajar mano a mano con asociaciones a fin de poder desarrollar políticas de prevención en alumnos y padres de alumnos. Hice parte de algunas reflexiones con equipos de prevención especializada en el programa que se estaba implementando y en la realización de conferencias-debate con padres y profesionales que intervienen en los establecimientos escolares.

Desde el punto de vista de la lengua, el *Dictionnaire historique de la langue française*² señala que no hay suficientes elementos para zanjar entre dos orígenes. Para algunos, la palabra *harceler*, acosar, provendría del antiguo francés *harcer*, diminutivo de *hart*, que significa vara: acosar sería golpear con la vara. Para Díez³, acosar deriva de la palabra *herse*, maltratar, zarandear y, figurativamente, atormentar, así como el rastrillo [*la herse*] atormenta la tierra. Esa palabra tiene ante todo el sentido de provocar, de excitar, de presionar y, por extensión, significa someter a breves ataques repetidos.

Su derivación hacia *harcelement*, acoso, aparece en 1632, cuando pasó a ser de uso sostenido al pasar por el inglés *harassment*.

En español, según el *Diccionario de uso del español* de María Moliner, acoso es la acción de acosar. Acosar derivado del antiguo *cosso*, carrera, del latín *cursus* derivado de *currere*, correr. "Perseguir a una persona o a un animal sin permitirle descanso [...]. Asediar. Dirigir o hacer a alguien repetidas peticiones,

preguntas u otra cosa pesada o molesta. [...]. Perseguir. Hacer objeto a alguien de persecuciones o malos tratos”⁴.

La noción de *harcelement*, acoso, aparece en primera plana con la obra de la psicoanalista Marie-France Hirigoyen, quien se interesa muy particularmente en el acoso moral y lo define como “una conducta abusiva que se manifiesta particularmente en comportamientos, palabras, gestos, actos, escritos, que pueden atentar contra la personalidad, contra la dignidad o contra la integridad física o psicológica de una persona”⁵. Asimilado a menudo con el acoso profesional, el acoso moral encuentra de esta manera un marco jurídico en el 2002, con una ley inserta en el código del trabajo.

¿Por qué hablar aquí de acoso? ¿El acoso sería acaso efecto del odio? Sin tomar demasiados riesgos, proponemos a manera de hipótesis que el acoso se sitúa en la misma línea que el odio, y podemos considerarlo como una de sus modalidades de expresión.

Un primer comentario: me parece que asistimos a un deslizamiento del sentido. A partir de la definición etimológica y de los estudios que han conducido a establecer una legislación que aborda estos asuntos, ubicamos que se trata de una acción, conducida con plena conciencia, de un adulto en posición de poder respecto a otro adulto; pero esos fenómenos descritos tienen lugar en los corredores de la escuela, en secundarias o en liceos, es decir, durante la infancia y la adolescencia. ¿No se trata entonces de modalidades de relación con otros a través de los cuales los niños y los adolescentes se prueban, se buscan, probando y buscando el límite de los otros que los rodean? Sabemos hasta qué punto este eje imaginario, que conduce al “o tú o yo”, está operando en el curso de la constitución del sujeto por cuanto es un paso necesario durante el cual todo lo que no soy yo es rechazado, puesto afuera, para luego venir a anudarse con lo simbólico al tener en cuenta la instancia Otra, garante de un saber vivir juntos. El eje imaginario, si seguimos la enseñanza de Lacan, está centrado en la imagen especular, a partir del Ideal del Yo. ¿Qué hace que lo social sea llevado a ese deslizamiento de sentido? ¿Qué hace que lleve a conductas infantiles la connotación de una relación de fuerzas entre adultos? ¿Qué dispara las relaciones entre adolescentes, entre niños, en nuestros días? ¿Cómo es que, lo que constituía en el pasado las peloterías necesarias para el aprender a vivir juntos de los seres en devenir, hoy sea percibido y tratado por los adultos como una misión nacional? ¿Cómo es que el Estado se inmiscuye en los corredores de la escuela y cómo es que los adultos son convidados a administrar los conflictos entre niños?

Me parece que lo que modifica hoy en día esas relaciones es la utilización de las llamadas nuevas tecnologías. El acoso se ejerce total o parcialmente en este escenario. Lo que lo caracteriza es que hay lo que podemos llamar “una detención

4. María Moliner, *Diccionario de uso del español*, 3.^a edición (Madrid: Gredos, 2007), 44.

5. Marie-France Hirigoyen, *Le Harcelement Moral* (París: Poche, 2011), 46.

en la imagen”; es decir que la imagen, al primar por sobre el discurso, hace que ya no haya campo para la discusión, que se inscriba en el registro del signo: un signo que remite a un signo y que viene en consecuencia a cerrar un circuito. Por ese hecho, esta imagen viene a tener asimismo un efecto en el tiempo: no hay tiempo para la duda, no hay tiempo para rebatir, no hay tiempo para vacilar, no hay tiempo para cambiar de posición, como en todo proceso racional. Todo se fija en una imagen. Ese dispositivo transparente es paranoide, siempre es posible que el otro esté ahí, presente, amenazante. Otra característica, fundamental en mi opinión, es que la dimensión real del cuerpo del otro es evacuada, la presencia de los otros es acarreada por la imagen, por textos en la red cibernética, eventualmente por la voz. Podemos decir que todavía hay más. El niño, en su proceso de identificación y de constitución de su vida propia, necesita pasar de un escenario a otro, preservar espacios de intimidad, probarse en su vínculo con el otro. Le es necesario pasar de la colectividad y de sus múltiples peticiones al mundo más reconfortante de su familia, y luego poder reconfortarse en su espacio más íntimo, por ejemplo, la habitación. En nuestros días esos espacios se presentan en un continuo como en una cinta de Moebius, que define al mismo tiempo lo continuo y lo discontinuo; con las nuevas tecnologías asistimos a la intrusión de la escena pública y colectiva en la escena privada íntima sin el mínimo aviso. Cuando el niño deja físicamente a los otros, con todo lo que ello implica, estos vuelven a su intimidad sin que sea posible introducir un corte. No hay lugar, no hay espacio-tiempo para recuperar sus propios puntos de apoyo estructurales, sus propias impresiones.

Los muchachos, los adolescentes en nuestros días, viven en un mundo regido a lo largo del día por pantallas, por el celular, las tabletas, los computadores. Con estas herramientas acceden a un mundo sin fronteras, sin límite, encerrados en un ritmo de vida que los aleja de la calle, ya no hacen parte de bandas como en los años 80, están solos en su cuarto, ante un vasto mundo. Los límites de su espacio son la puerta de su cuarto, de su casa en el mejor de los casos, y tienen acceso a un mundo infinito virtual. Sabemos que la primera identificación se juega entre una imagen unificada de sí y la mirada de otro: es el zócalo de las demás identificaciones llamadas secundarias, identificaciones que vienen a tomar lugar a partir de un decir. El hecho de dejarse agarrar por la imagen ¿no es para un adolescente, que justamente está en pleno periodo de reorganización identitaria, un medio de volver a hallar ese momento inicial constituyente de su ser?

Al ingresar al cuarto de un adolescente, no es extraño llegar a sentirse como en una sala de cine, absolutamente solo, así como puede verse en las escenas que propone el documental *Derrière la porte*⁶, que aborda estos asuntos. Hablando del cine, Charles Melman dice que:

6. Cortometraje interactivo sobre el uso de las tecnologías por los adolescentes. “Derrière la porte”, video YouTube, 1:19, publicado por Net Ecoute, febrero 5, 2011. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=PN1Tq-4Stqs> (consultado el 30/03/2018).

Es interesante darse cuenta de que los otros aquí concernidos, que son llamados a compartir este goce del Otro inducido de esta manera, ese sueño dirigido, esos otros con quienes se encuentra uno en la sala, solamente valen para abordar este goce a condición de funcionar como semblantes, como dobles. Su alteridad nos expondría a recaer en el dispositivo del goce fálico que implica que el yo solamente pueda encontrarse con el semejante en cuanto Otro. En ese goce el semejante es convocado a compartir, a la fiesta, a condición de funcionar como doble, como siendo de los mismos. [...] ese dispositivo no puede dejar de fomentar una agresividad intensificada respecto a la imagen del semejante, por cuanto únicamente en circunstancias enteramente excepcionales puede consumir una perfecta similitud, una perfecta gemelidad. Es decir, que esta instalación no puede menos que producir definitivamente intolerancia ante todo lo que no sea duplicación perfecta del semejante.⁷

El cuerpo del niño se unifica entre los 9 y los 18 meses, ante el espejo o en la mirada de su madre. Podrá percibir el cuerpo unificado que es el suyo: uno y diferente de la madre. Hasta allí se consideraba como haciendo parte de ella. ¿Acaso esos juegos virtuales, esos juegos de pantalla no vienen a permitir al adolescente alivianar su cuerpo al mismo tiempo que le dan la posibilidad de tener varios a través de los diferentes personajes que él se crea? No hay cara a cara con un par semejante y diferente al mismo tiempo. Estar ante la pantalla sin testigo encarnado ¿no sería una manera de prescindir de la mirada del otro?

Es así como podemos decir que ante las pantallas los jóvenes están aliviados de lo real del cuerpo del otro, de su sexo, de su volumen, de sus olores, de todo lo que venga a hablarle de su alteridad. Ante la imagen en la que intenta identificarse, con la creación de avatares, el adolescente apunta a la realización total de su ser. ¿Acaso se trata como de un intento de lucha contra la castración, de su división subjetiva? De resultas, el otro, ese otro con minúscula que es su semejante, ¿puede acaso tener un estatuto diferente al de enemigo a combatir por no ser él mismo?

En ciertos juegos en línea el jugador puede fabricarse varios personajes diferentes e igualmente pasar de una vida a otra, de un mundo a otro una vez que es confrontado con un límite, con un imposible como la muerte. El hombre ha estado desde siempre en busca de un remedio, de una solución que viniera a liberarlo de la muerte, pero también de toda realidad que nos perturbe en la vida. Las ciencias nos permiten correr los límites: la esperanza de vida es cada vez más larga. No hace mucho tiempo, vivir hasta los 100 años era una hazaña; hoy en día se cuentan por centenares los centenarios en Francia. La muerte está cada vez menos presente en nuestra cotidianeidad. Esos juegos de video, pero también la continuidad permanente de un espacio al otro gracias



7. Charles Melman, *Travaux pratiques de clinique psychanalytique* (Toulouse: Érès, 2013).

a las diferentes redes sociales, dan la ilusión de tener varias vidas, de correr lo más lejos posible el límite marcado por la muerte, por el espacio y por el tiempo.

Detengámonos en esta afirmación de Freud a propósito de los juegos:

[...] nos demoraremos todavía un momento en esta oposición entre realidad efectiva y juego. Cuando el niño ha crecido y dejado de jugar, tras décadas de empeño anímico por tomar las realidades de la vida con la debida seriedad, puede caer un día en una predisposición anímica que vuelva a cancelar la oposición entre juego y realidad. [...] Así, el adulto, cuando cesa de jugar, solo resigna el apuntalamiento en objetos reales; en vez de jugar, ahora fantasea.⁸

En otras palabras, el peligro estaría en el uso excesivo de esos juegos virtuales y de esas redes sociales en una época en la que todos y cada uno son invitados a tener en cuenta la realidad de la vida. La relación con los demás, el cuerpo, la vida y la muerte, lo sexual, son en efecto elementos que atormentan a un adolescente psíquicamente y los juegos y las comunicaciones en línea pueden venir a aliviarles esa pesadez.

Volvamos al odio e intentemos comprender su vínculo con nuestra actualidad. ¿Qué lo hace revestirse de sus manifestaciones, que surgen en la escena hoy en día en las relaciones entre adolescentes? Ya desde muy pequeño el *ser-hablante* tiene que vérselas con el odio del otro como una necesidad estructural para sobrevivir. Fue lo que Lacan llamó *eje imaginario*, que puede decirse de esta manera: “o tú o yo”, cuando no es articulado con los demás registros. Es lo que Bergeret llama una fantasía universal y primitiva: “Para sobrevivir yo mismo, necesito eliminar al otro”⁹. En su seminario *Los escritos técnicos de Freud*, Lacan indica que el odio, así como el amor, es una de las líneas de partición en la que se involucra el sujeto a partir del momento en que se adentra en la palabra.

[...] el odio no se satisface con la desaparición del adversario. Si el amor aspira al desarrollo del ser del otro, el odio aspira a lo contrario: a su envilecimiento, su pérdida, su desviación, su delirio, su negación total, su subversión. En este sentido el odio, como el amor, es una carrera sin fin.¹⁰

Es así como podemos entender que el odio, una de las tres vías de la pasión, se encuentra en la juntura de lo imaginario y lo real, en la medida en que constituye un cortocircuito que se halla en “el mito de la lucha por puro prestigio”¹¹.

A lo largo de la historia de la humanidad el odio se ha presentado de diferentes maneras. Es probable —en cualquier caso, es la hipótesis que les propondré— que si en nuestro lazo social actual ese deslizamiento del significante acoso se produce de la escena del mundo de los adultos, a nivel profesional y sexual, hacia la de los niños,

8. Sigmund Freud, “El creador literario y el fantaseo” (1908 [1907]), en *Obras completas*, vol. IX (Buenos Aires: Amorrortu, 1979), 128.

9. J. Bergeret, citado por Yves Tyrode y Stéphane Bordet, *Les adolescents violents* (Francia: Dunod, 2002), 9.

10. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud* (1953-1954) (Buenos Aires: Paidós, 1979), 403.

11. *Ibíd.*

dentro de los cursos escolares, sea en relación con nuestra sociedad consumista. Lo que parece, sin embargo, particular del lado de esas pantallas (teléfono celular, tabletas, computadores, juegos en línea, etc.) es que son una pura invención de la ciencia y que vienen a tomar su lugar absolutamente particular en la dinámica familiar. Así como lo han podido decir muchos padres de familia, esos objetos están en el origen de los regalos que ellos mismos ofrecen, con toda legalidad y en una perspectiva de placer, a menudo compartida, por lo menos al comienzo.

En nuestro mundo hedonista, tras la fuerte ola de las adicciones, nos hallamos confrontados a dos respuestas en la escena pública, diametralmente opuestas *a priori*, pero, si seguimos la enseñanza de Lacan, bien articuladas y concomitantes. Por una parte, nos enfrentamos al retorno de la vara, encarnada por un falo positivado, tal como lo observamos en el movimiento yihadista, en que el dios sería Uno que dictaría a todos la Verdadera Ley; por otra parte, asistimos a la reclusión de nuestra juventud en un espacio cerrado, ante las pantallas, como una evitación del encuentro con el otro, en la esperanza de un goce absoluto del objeto. El primero produce las matanzas en las plazas públicas, lugares donde la libertad y el placer son convidados, en nombre de un orden divino; el otro acarrea la aniquilación, el rebajamiento, la destrucción, la negación del otro, a través del acoso en el medio escolar, sostenido por la red cibernética, como manifestación del odio.

BIBLIOGRAFÍA

- “DERRIÈRE LA PORTE”. Video YouTube, 1:19. Publicado por Net Ecoute. Febrero 5, 2011. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=PN1Tq-4Stqs>.
- BATTAGLIA, MATTEA. “Harcèlement scolaire : Un élève sur dix est concerné”. *Le Monde*. Noviembre 11, 2017. Disponible en: https://www.lemonde.fr/education/article/2017/11/09/harcèlement-scolaire-un-eleve-sur-dix-est-concerne_5212707_1473685.html.
- FREUD, SIGMUND. “El creador literario y el fan-taseo” (1908 [1907]). En *Obras completas*. Vol. IX. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.
- HIRIGOYEN, MARIE-FRANCE. *Le Harcelement Moral*. París: Poche, 2011.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud* (1953-1954). Buenos Aires: Paidós, 1979.
- MELMAN, CHARLES. *Travaux pratiques de clinique psychanalytique*. Toulouse: Érès, 2013.
- MOLINER, MARÍA. *Diccionario de uso del español*. 3.ª edición. Madrid: Gredos, 2007.
- REY, ALAIN (DIR.). *Dictionnaire historique de la langue française*. París: Dictionnaires Le Robert, 2016.
- TYRODE, YVES Y BORDET, STÉPHANE. *Les adolescents violents*. Francia: Dunod, 2002.



Por qué los hombres odian a las mujeres



LUCIANO LUTEREAU*

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales, Buenos Aires, Argentina

Por qué los hombres odian a las mujeres

Why Men Hate Women

Pourquoi les hommes détestent les femmes?



En el presente artículo se consideran distintas figuras del odio hacia las mujeres: el fundamento edípico de la misoginia, el estrago en la relación madre-hija, la violencia física, la cuestión de los halagos y las nuevas formas de violencia. De esta manera, antes que presuponer un concepto unificado, se elabora una variación de acuerdo con diferentes aristas de un fenómeno complejo. Es así como puede relacionarse el odio con la violencia, pero sin reducir el uno a la otra, en particular al momento de iluminar diferentes perspectivas como la de la orientación clínica que conserva su riqueza para destacar ciertos detalles de la vida cotidiana y establecer diferentes hipótesis causales que eviten la interpretación lineal de hechos.

Palabras clave: hombres, mujeres, odio, psicoanálisis.

The article discusses the different figures of hatred toward women: the Œdipal basis of misogyny, the destruction of the mother-daughter relationship, physical violence, the issue of compliments, and the new forms of violence. Thus, rather than presupposing an unified concept, the paper works out a variation according to different aspects of a complex phenomenon. In this way, hatred can be related to violence, without reducing the former to the latter. This is particularly important when shedding light on different perspectives such as that of clinical guidance, which preserves its richness in highlighting certain details of daily life and suggesting different causal hypotheses that avoid the linear interpretation of facts.

Keywords: men, women, hatred, psychoanalysis.

Plusieurs figures de la haine envers les femmes sont considérés pertinentes ici: le fondement œdipien de la misogynie, le ravage dans la relation mère-fille, la violence physique, dire des galanteries, et les nouvelles formes de violence. Ainsi donc, au lieu de conjecturer un concept unifié, une variance en est élaborée selon les arêtes d'un phénomène considéré complexe. De cette façon la haine peut être mise en rapport avec la violence, mais pas pour résorber l'une dans l'autre, principalement au moment d'éclairer les différents points de vue, comme celui de la clinique, dont la richesse reste intacte pour souligner certains détails de la vie quotidienne et pour établir des hypothèses causales qui empêchent une interprétation linéaire des faits.

Mots clés: hommes, femmes, haine, psychanalyse.

CÓMO CITAR: Lutereau, Luciano. "Por qué los hombres odian a las mujeres". *Desde el Jardín de Freud* 19 (2019): 145-158, doi: 10.15446/djf.n19.76704

* e-mail: llutereau@gmail.com

© Obra plástica: Jim Amaral

El odio de los hombres hacia las mujeres es hoy en día un tema recurrente en las noticias. Sin embargo, ¿fue de otro modo en otra época? En todo caso, lo que cabría destacar es que el odio puede ser la máscara de los más diversos afectos. Esta es una lección propia del psicoanálisis: que los afectos tienen tendencia al disfraz.

Y, por cierto, ¿no es algo recurrente también que el varón enamorado se manifieste a través de conductas más o menos agresivas, desde el tirón de pelos infantil hasta el desplante (y cierto sadismo) que no solo es adolescente? En esta coordenada, lo que se pone en juego es el rechazo narcisista del varón hacia el deseo, que nunca es propio sino vivido como intrusivo o alienante. El varón puede desear en la hazaña o el riesgo, pero cuando el amor no exige más armas que la propia presencia... la hostilidad puede ser una forma de compensar el desvalimiento al que el varón queda sometido cuando no hay puesta a prueba (fállica) con la cual conseguirse un nombre. El amor, como tal, no puede ser simbolizado, por eso no es una vía de realización masculina.

En el presente artículo se consideran distintas figuras del odio hacia las mujeres: el fundamento edípico de la misoginia, el estrago en la relación madre-hija, la violencia física, la cuestión de los halagos y las nuevas formas de violencia. De esta manera, antes que presuponer un concepto unificado, se elabora una variación de acuerdo con diferentes aristas de un fenómeno complejo. Así, se puede relacionar el odio con la violencia, pero sin reducir el uno a la otra. En particular, al iluminar diferentes perspectivas, la orientación clínica conserva su riqueza para destacar ciertos detalles de la vida cotidiana y establecer diferentes hipótesis causales que eviten la interpretación lineal de hechos.

EN EL PRINCIPIO, EDIPO

Como fue dicho en la introducción, la hostilidad puede ser una forma de compensar el desvalimiento en el varón. Pero también podría darse cuenta de este mismo aspecto a través de una deriva más general, es decir, de acuerdo con las coordenadas propias de lo que el psicoanálisis llama “complejo de Edipo”.



Según esta estructura de la subjetividad, “madre” es quien encarna para el niño una versión enigmática del deseo, y está en posición de niño todo aquel que se identifica en ese enigma. Ahora bien, ¿ese misterio se agota en sí mismo? No, siempre que tenga como punto de referencia una instancia tercera: el padre. Esto no quiere decir que la madre quiera al padre, ya que bien puede aborrecerlo y esta ser una interpretación del deseo como cualquier otra. En todo caso, la presencia del padre se hace sentir a partir de la interpretación que establece que el deseo de la madre es, en efecto, un deseo y, según corresponde a un deseo, no tiene objeto.

La madre no desea nada, o bien “desea nada”; he aquí la estructura que cancela para el niño la posición (y la posibilidad) de ser el objeto que colme a la madre. Por algo así bien puede ser que un niño odie a su madre. Se la odia por su amor al padre (incluso si lo ama aborreciéndolo). En el análisis de todo adulto se corrobora este punto, en alguna circunstancia en que la madre fue vivida con extrañeza, en el temprano descubrimiento de la soledad, en la ansiedad del cuerpo erótico. Los niños también suelen testimoniar de este aspecto en la antesala de sus temores nocturnos, aunque tampoco deja de ser habitual que cierta indocilidad precipite luego en una fobia.

No obstante, para concluir el argumento, resta una consideración suplementaria. El varón odia a la mujer porque el deseo de esta última lo deja en una posición feminizada ante otro varón. Esta estructura hunde sus raíces en el Edipo; por lo tanto, se odia a la mujer (madre) porque se ama... al padre. En este sentido es que la mujer encarna para el varón el complejo de castración.

El Edipo no es la historia de un despecho, sino de un amor culpable: se injuria a la mujer por el amor incestuoso con el padre, que debe ser reprimido. No es una cuestión de celos por la madre, sino una defensa contra el amor a otro hombre. “Putá” no ha dejado de ser en el tiempo el insulto que nombra este drama. Nunca un varón se habrá analizado lo suficiente si no soporta el deseo femenino o, mejor dicho, la estructura femenina del deseo.

Los celos de los varones neuróticos pueden ser esclarecidos muchas veces a partir de esta coordenada. Sin embargo, hoy en día nos encontramos también con celos que poco tienen que ver con el Edipo, y más bien reflejan un desprecio profundo... ya no por la mujer ubicada en el lugar de madre, sino por la mujer convertida en rival de la potencia. En estos casos encontramos las peores consecuencias, ya que ahí donde termina el Edipo empieza la violencia. Volveré sobre esta cuestión en un apartado posterior, luego de considerar por qué un varón puede ser un estrago para una mujer y ciertas observaciones sobre la afirmación lacaniana “La mujer no existe”. A partir de ese punto me detendré en cuestiones relativas a la violencia de género y otras formas actuales de discordancia entre los sexos.

¿POR QUÉ LAS MUJERES AMAN A LOS HOMBRES?

El hombre puede ser un estrago para una mujer, decía Lacan¹. Ahora bien, lo curioso es que este mismo término (*ravage* [estrago]) fuera utilizado por Lacan para referirse a la relación con la madre. Entonces, ¿en qué sentido un hombre puede ocupar el lugar de la madre en la relación con una mujer?

La pregunta es acuciante, y retoma un planteo freudiano, expresado en la máxima que sostiene que los segundos matrimonios son más afortunados que los primeros (“funcionan mucho mejor” dice Freud en “Sobre la sexualidad femenina”, de 1931)². He aquí una tesis que retoma un hermoso libro titulado *¿Por qué las mujeres aman a los hombres y no a sus madres?*, de Marie-Christine Hamon³. En efecto, hay mujeres que se casan con sus madres y, por lo tanto, es solo a través de la distancia que (en la vida o en el análisis) se puede imprimir a esta relación pre-edípica, que se consigue la relación con un hombre, en cuanto este puede ser quien otorgue como don (a veces, en la figura de un hijo) el falo que la mujer no tiene (y que, eventualmente, se pudo reclamar a la madre).

Pero ¿qué ocurre del lado del hombre? ¿No hay hombres que también se casan con sus madres? Por cierto, esta es una elección más que corriente y, muchas veces, es la que, también, certifica el lugar de estrago para el varón. Es el caso de una mujer que, luego de treinta años de matrimonio, se encuentra con la situación de que su marido pide interrumpir la relación y comienza un *affaire* con una mujer más joven. Sin embargo, no solicita el divorcio. Y, en la medida en que transcurren algunas entrevistas, se establece como un posible desencadenante el día en que ella decidió dejar de teñirse y llevar su pelo blanco.

Es un rasgo anecdótico que el cabello de esta mujer sea cano como el de la madre del hombre. Mucho más importante es reconocer que, durante el tiempo que duró la pareja, él se desentendió de los diversos compromisos que su lugar de marido y padre le imprimían, acompañado como lo estaba por una mujer que se presentaba como autosuficiente y siempre dispuesta. En cierta ocasión, esta analizante comenta: “A partir de la separación, él comenzó a ser el padre y el hombre que nunca fue en todos estos años”.

He aquí una encrucijada corriente en la sexuación masculina. Sin duda, hubiera sido mucho más difícil para este hombre hacer un duelo por el tiempo perdido que situar en su esposa la proyección de sus males, bajo la imagen de una mujer sobreprotectora. Lo cierto es que, a lo sumo, alguien puede arrepentirse de lo hecho; pero, por lo que no ocurrió, solo responde la ferocidad de la culpa, ante la que es habitual que el varón

1. La noción de estrago (*ravage*) remite, fundamentalmente, a la relación madre-hija. En la medida en que la madre es el primer objeto de amor para ambos sexos, para la niña, puede ser la ocasión de la presencia de una culpa atroz. Si Freud consideraba que la relación entre madre e hijo varón es la única que excluye componentes agresivos, la relación entre madre e hija es básicamente de este tenor: por un lado, para la niña se constituye el reproche por la castración, en torno a que no habría una transmisión de la feminidad (solo la oferta de semblantes fálicos para identificarse); por otro lado, la madre puede reeditar con su hija sus propias frustraciones como mujer y convertirse en una exigencia y una deuda imposible de superar. Cfr. Jacques Lacan, “El atolondradicho” (1973), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012). Ahora bien, el hombre puede intervenir en la serie de una mujer como sustituto materno, antes que como reemplazo del padre.

2. Cfr. Sigmund Freud, “Sobre la sexualidad femenina” (1931), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 236.

3. Marie-Christine Hamon, *¿Por qué las mujeres aman a los hombres y no a sus madres?* (Barcelona: Amorrortu, 2002).

realice un intercambio: un dolor inasimilable por un dolor localizado; en este caso, el duelo por su esposa.

El relato indirecto de una posición masculina a través de esta indicación clínica apunta, no solo a cuidar la confidencialidad de este análisis, sino a la realización de una generalización que, como tal, no es universal. Es una coordenada corroborada en diversos análisis, pero no obligatoria. En todo caso, lo significativo se plantea con la pregunta siguiente: ¿cómo es posible que un hombre sea capaz de infligir a una mujer un dolor por el cual jamás se sentirá interpelado?

Esta mujer tenía razón (que, como toda razón, es parcial) en un aspecto: ella no creía haber hecho nada para merecer un desenlace tal. Toda su historia la predisponía a la búsqueda de una familia ejemplar, de la cual, creía haber obtenido un ejemplo, cuando se encontró con el efecto sorprendente de la separación. En este punto, las diversas precipitaciones de sentido no reducían su malestar: había elegido a un hombre para la foto; la caducidad del cuerpo podía haber atenuado la causa del deseo; etc. Pero ninguna de estas condiciones se revelaba como suficiente.

En cierta ocasión, ella recordó un detalle trivial, pero fundamental. El día de la separación, era también la fecha en que se acostumbraba a festejar el día de la madre. Por esta vía, recuerda que un aspecto común en su marido siempre había sido estar a la espera de la palabra de su madre. Inclusive, en más de una ocasión, él la había llamado con el nombre de esta última. ¡Cuántas veces no había renegado o habían discutido por ese sitio concedido! De este modo, advierte una verdad de estructura para el varón: solo a una madre, el niño se permite causar cualquier daño. Lo vemos cotidianamente en la calle, cuando algunos pequeños son capaces de patear en los talones o insultar a aquellas personas de las que esperan una incondicionalidad incuestionable. Después de todo, no en otra cosa consiste la omnipotencia del Otro. Dicho de otra manera, el saldo de esta revelación fue darse cuenta de que él jamás se iba a dar cuenta del dolor que le había producido (“Quizá, se va a dar cuenta el día en que se muera su mamá, pero ya va a ser tarde”).

A partir de esta coyuntura, su análisis cambió de rumbo. Porque, entre otras cuestiones, destacó que, durante todo el tiempo siguiente a la separación, él jamás había pedido el divorcio. Incluso, se permitía llamarla en cualquier momento sin consultarla respecto de si estaba ocupada o si podía atenderlo. En la circunstancia de ser invitados a un casamiento, cedió ante la evidencia de regalar juntos. Pero ese gesto también fue el último de una serie. A partir de ese momento, dejó, no solo de esperar que la relación pudiera recomponerse, sino de encontrar un sentido para esta ruptura. Era un hecho, en el que lo acontecido siempre implica un exceso respecto de cualquier interpretación.



Un hombre puede ser un estrago para una mujer, en la medida en que puede encarnar al Otro materno. Es más, un hombre también puede casarse con su madre y, como en el caso anterior, dar por descontada su presencia. Esta es una situación corriente en el obsesivo quien, por lo general, reconoce retrospectivamente sus sentimientos: “Pero yo te amaba...”, clave que demuestra que solo cuando un afecto pierde su tinte incestuoso es que puede ser asumido como tal.

Sin embargo, los hombres no se casan solamente con sus madres. También, puede ocurrir que, de vez en cuando, alguno elija una mujer... como síntoma. Es el caso de un paciente que recordaba que, un día, en una disputa feroz con un superior, no pudo evitar decir el nombre de su esposa (en sustitución del de su jefe). El efecto fue inmediato, ambos rieron a las carcajadas. De acuerdo con el título de un libro de Raymond Carver, *¿Quieres hacer el favor de callarte, por favor?*, podría decirse (con Lacan) que, si un hombre escucha a una mujer, es porque confía en su decir y espera de este mucho más que incondicionalidad; aunque, eventualmente, le resulte insoportable.

“LA” MUJER NO EXISTE

Nuestra época es particularmente sensible a los discursos del “Ya no hay”. Ya no habría hombres, mujeres, padres, etc. No obstante, uno de los problemas de este tipo de posición enunciativa es que supone un tiempo precedente, en el que *habría habido*. De este modo, esta figuración nostálgica realiza el más básico de los mitos neuróticos: la suposición de una referencia idealizada que sería una excepción a la castración, que queda entonces degradada a una frustración contemporánea y pierde su valor estructural.

Esta “imaginarización” neurótica en el pensamiento de la época se encuentra en diversas aproximaciones sociológicas de nuestro tiempo, sea que se hable de la “era del vacío”, “los tiempos líquidos”, “la sociedad del cansancio”, etc. Sin duda, no es mi propósito invalidar estas perspectivas —lo que, como psicoanalista, sería un arrojo temerario—, sino cuestionar su intromisión apresurada en las reflexiones psicoanalíticas sobre la actualidad que, por ejemplo, se construyen sobre oposiciones que resultan triviales, como las de “sociedad del deseo versus sociedad del goce”, “mundo de la prohibición versus mundo del empuje a la satisfacción”, “Ley versus plus de gozar”, etc. Así, el psicoanálisis mismo se vuelve un remedo sociologizante, una parodia de discurso normativo.

Qué distinta era la orientación de Freud en “El malestar en la cultura”⁴, cuando se dedicó a esclarecer la paradoja del superyó. En una lectura a contrapelo de los fenómenos sociales, en la disposición a la renuncia pulsional, Freud descubrió clínicamente

4. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” (1929), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 1991).

un acrecentamiento de la severidad de la moral cultural. Lo que aparentemente liberaba, producía un mayor sometimiento. Nada más lejos de esas fórmulas que determinan un antes y un después, la modernidad y la posmodernidad, sino que el método freudiano toma un motivo actual (de su tiempo) y lo interroga para descubrir una fibra íntima, algo diferente a lo que se presenta como evidente. En resumidas cuentas, Freud hacía una interpretación de la cultura como si fuera un síntoma. En este sentido, su punto de vista es convergente con el de Foucault en el primer libro de *Historia de la sexualidad*⁵, cuando el filósofo advierte que, detrás de la supuesta represión victoriana, se hacía manifiesta la puesta en forma de un dispositivo más estricto para hablar de la sexualidad.

Detengámonos un momento en una indicación crucial de la obra foucaultiana. El pasaje de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control implicó un cambio significativo en el modo de administración biopolítica de la cultura. Es algo que se verifica en la coyuntura actual, que se conoce como las “instituciones estalladas”, ante el avance de la versión más reciente del capitalismo (que desahucia cualquier ilusión neomarxista de una revolución a través de la lucha de clases). La sociedad de control cumple sus mejores efectos en la distribución de servicios y la estetización informática. Es curioso que algunos autores confundan esto con una “feminización” del mundo. Es sorprendente que, a la respuesta a la máxima lacaniana de que “La mujer no existe”, se le oponga la viralización de que se la encuentre en todos lados.

Por eso, de regreso a nuestro punto de partida, podríamos plantear la distinción entre los discursos del “Ya no hay” y el “No hay” de la relación sexual; correlativo, este último, de la idea de que “La mujer no existe”, sentencia que apunta a una cuestión estructural que según las épocas reconoce diferentes modos de tratamiento. Pero ¿cómo entender la negación de la existencia de “La” mujer?

En primer lugar, es importante tener presente que la formulación de esta referencia tiene como marco conceptual los desarrollos de la sexuación. Esta advertencia es valiosa en la medida en que permite evitar un error corriente: interpretar el goce femenino como una suerte de excepción a lo fálico. Esta lectura no haría más que corroborar el lado macho de las fórmulas, que ubica al padre como caso excepcional (como “aquel que *no*”). Dicho de otra manera, “no fálico” no es equivalente a “femenino”. Y, por cierto, la postulación de un goce que no estaría afectado por la castración es, como hemos dicho al principio, una suposición neurótica.

En segundo lugar, la no existencia de “La” mujer tampoco debería entenderse en términos de contradicción. Este es otro principio de la lógica aristotélica que, también, se encuentra vulnerado en la sexuación lacaniana. Los seres hablantes bien pueden distinguirse entre hombres y mujeres, pero eso no quiere decir que “hombre sea una no-mujer”. En efecto, la bisexualidad freudiana es un modo de nombrar que cada ser

5. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. Vol. 1: La voluntad de saber* (Buenos Aires: Siglo XXI, 1980).

sexuado puede disponer de diferentes semblantes femeninos y masculinos para responder a la cuestión del saber imposible sobre el sexo. Por esta vía, el que debate con los estudios de género no necesariamente culmina en un escollo, siempre que la identidad no excluye la identificación y esa expresión tan de moda en nuestros días acerca de la “auto-percepción” respecto de los tipos ideales del sexo. No necesariamente culmina en un escollo, pero, acaso, podríamos preguntarnos qué tan interesante puede ser.

Por cierto, entre los estudios de género, se recorta la perspectiva de la posición feminista. Esta última también dista de ser unívoca. En particular, hay una distancia considerable entre quienes afirman que vivimos en una sociedad patriarcal y machista, y una observación como la siguiente, realizada por Judith Butler en *El género en disputa*:

La urgencia del feminismo por determinar el carácter universal del patriarcado —con el objetivo de reforzar la idea de que las propias reivindicaciones del feminismo son representativas— ha provocado, en algunas ocasiones, que se busque un atajo hacia una universalidad categórica o ficticia de la estructura de dominación, que origina la experiencia de subyugación habitual de las mujeres.⁶

En este sentido, la conversación entre el psicoanálisis (con sus diferencias intrínsecas) y diversas versiones feministas es una tarea pendiente y, en principio, no invalidada (por el hecho de que el feminismo pueda ser una posición militante). El psicoanálisis de nuestro tiempo es especialmente sensible a estos planteamientos, y eventualmente se muestra susceptible. Pero asumir la perspectiva del feminismo es importante para que el psicoanálisis pueda revisar, también, cierta orientación totalizadora y esencialista, que se refleja en su modo de pensar la masculinidad como algo “cerrado” y lo femenino como una especie de apertura a un Otro absoluto. Al psicoanálisis le podría caber la misma supervisión que Butler propone para el feminismo:

La crítica feminista debe ser autocrítica respecto de las acciones totalizadoras del feminismo. El empeño por describir al enemigo como una forma singular [macho patriarcal, hombre violento, etc.] es un discurso invertido que imita la estrategia del dominador sin ponerla en duda.⁷

En nuestros días, ciertas perspectivas psicoanalíticas han hecho una reducción de la masculinidad a una *esencia*: el falicismo. Decir “La mujer no existe”, también, implica cuestionar todo esencialismo en el psicoanálisis en pro de repensar la diferencia sexual justamente en su valor diferencial. No en función de proponer un término como evidente y sacralizar al otro (¡el Otro!) en un intuicionismo místico. La potencia de las fórmulas de la sexuación en Lacan tiene otra dirección mucho más radical: cuestionar el binarismo que opone lo masculino a lo femenino y, de esta manera, poner en tela

6. Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (Buenos Aires: Paidós, 2007), 50.

7. *Ibíd.*, 66.

de juicio que un término pueda funcionar como sostén implícito en la definición del otro. En este sentido es que el feminismo crítico puede ser una vía privilegiada para que el psicoanálisis no se extravíe en propuestas regresivas y preanalíticas.

VIOLENCIA DE GÉNERO

En estos días, es corriente hablar de modo ligero de algo que se llama “patriarcado”. Las dificultades de nuestro modo de vida actual provendrían de que vivimos en una sociedad patriarcal (que, de modo liviano, es equivalente a decir “machista”), que hace de la mujer una posesión y un objeto a ser denigrado.

Para un psicoanalista, este es un tema complejo. En particular, porque no contamos con un método que nos permita establecer afirmaciones cuyo alcance llegue al colectivo sin recaer en generalizaciones apresuradas (lo cual no quiere decir que lo psíquico no tenga raíces y fundamentos sociales). Además, el peligro radica en sostener afirmaciones irreflexivas, cuyo resultado constituya una especie de degradación del psicoanálisis en sociología de sentido común; o, para no ofender a los sociólogos, una justificación de los prejuicios cotidianos a través del vocabulario técnico psicoanalítico.

Recientemente, consulté a un antropólogo sobre la cuestión. Me propuso una definición del patriarcado que me pareció interesante: es un sistema de organización que excluye a las mujeres de la violencia. Sin duda, eso implica una desigualdad porque, si la violencia es propiedad de los hombres (lo cual justifica que sean quienes, por ejemplo, van a la guerra), son ellos, también, los que quedan a cargo de los espacios públicos. Dicho de otro modo, el patriarcado no sería esa versión imaginaria que propone una dominación unilateral de las mujeres (esclavos) por los hombres (amos) sino que supondría una complejidad mayor: si el espacio público es masculino, no solo los hombres deben morir en caso de una guerra, sino que las mujeres quedan excluidas del goce. De este modo, otra institución patriarcal es el batirse a duelo: ante la sospecha de infidelidad, un hombre supone la existencia de otro hombre con el cual debe pelear.

No es esta la coordenada que encontramos en muchos de los casos de violencia de género de nuestra época. Un aspecto significativo en muchos de los feminicidios actuales es la suposición de un goce a la mujer. Y otro aspecto de la sociedad patriarcal se encuentra vulnerado: que haya espacios para la violencia; es decir, una guerra no puede realizarse en cualquier lugar. Hay territorios para la guerra, como hay (o, mejor dicho, había) territorios para la pelea. Ya nadie dice: “Te espero en la esquina”, “Vayamos a pelear al baldío”, etc., sino que la violencia se ha vuelto espontánea y puede ocurrir en cualquier momento o situación.



Incluso, algunos nostálgicos declaran que, hoy en día, tampoco los ladrones tienen “código”. Se mata por una campera, se golpea a un abuelo por una jubilación y otras noticias cotidianas. Por tanto, cabe preguntarse hasta qué punto la sociedad patriarcal puede explicar la violencia de género. En todo caso, aquella tenía un modelo paradigmático: la violencia doméstica, en que un hombre golpeaba a su esposa “puertas adentro”; la secuencia se encuentra en más de una novela o película: el hombre sumiso con su jefe u otros hombres, que en su casa se desquita con su esposa.

Sin duda, la sociedad patriarcal fue hipócrita, porque en el espacio público se decía “A las mujeres no se les pega”, pero en el espacio privado se ejercía la violencia. Una violencia de cobardes, vuelta invisible y que debe ser visibilizada; pero ¿es este modelo de violencia el que encontramos en muchos de los casos actuales? Pareciera, más bien, haberse producido una mutación, a partir de la cual, la violencia ya no es silenciosa sino pública: un hombre corre a su mujer por la calle con un arma, otro la prende fuego en la puerta de su casa, y así podrían mencionarse diversos horrores.

¿Qué coordenadas tiene la violencia en nuestros días? ¿No es un obstáculo seguir afirmando la hipótesis del patriarcado en una sociedad cuya violencia parecería no reconocer directamente el estatuto de prójimo del otro? Frases del estilo: “A un hombre en el suelo no se le pega”, “Pegar por la espalda es de cagón”, ¿no parecen una antigüedad masculina? En los casos más recientes, ¿es un hombre el que pega o, más bien, deberíamos pensar en una “destitución” de lo masculino?

¿HAY QUE PROHIBIR LOS PIROPOS?

Una de las pasiones normativas de nuestra época es el intento permanente de regular la vida amorosa. Los más diversos especialistas se arrojan un saber que les permite, por ejemplo, determinar qué es amor y qué no. Recuerdo una publicidad reciente: “Si tu novio revisa tu teléfono, no es amor”. Yo preferiría pensar que, si un hombre revisa el teléfono de una mujer, es un idiota; y, en todo caso, le recomendaría a esa mujer que piense por qué ama a un idiota. ¿Qué es el amor?, no lo sé. Porque eso solo cada uno lo sabe; el psicoanálisis es un método práctico para que cada cual analice su manera más o menos sintomática de amar.

Por esta razón, no deja de preocuparme que, eventualmente, surjan propuestas como la de prohibir los piropos. Esto no es un alegato a favor de la grosería callejera. Muchas mujeres pasan momentos muy feos con este tipo de acoso, incluso, en la juventud con un matiz que puede resultar traumático. En todo caso, me refiero a que el modo de plantear la cuestión sea a través de la prohibición; o, también, recuerdo

un artículo que proponía que un hombre debe pedirle permiso a una mujer antes de decirle algo en la vía pública; pero, si así ocurriera, ¿tendría sentido el piropo? Imaginemos algo peor, por ejemplo, el hecho de que un hombre solicite autorización para pronunciar un piropo, obtenga el beneplácito de la dama y luego diga una guarangada. Esto demuestra que no estamos reflexionando lo suficiente y, más bien, se está moralizando en vano.

Porque, desde mi punto de vista, un piropo no vale por el contenido de sus palabras. Se puede ser ordinario con las palabras más elegantes. He aquí el peor insulto que una mujer puede decir a un hombre: “Sos un chamuyero”; y, ocasionalmente, una palabra torpe puede ser la oportunidad de un chiste. ¿Qué mejor sanción del efecto acertado de un piropo que una sonrisa? Porque un piropo nunca es ofensivo, como sostiene una canción de Juan Quintero (con letra de Jaime Roos): “Si quisiera decirte lo más bello que evoco / usaría tu nombre si no te ofendes por el piropo”.

El piropo es parte de una situación de seducción, en la que un hombre debe demostrar, más allá de las palabras que use, que le habla a “esa” mujer. No puede decir palabras que le diría a cualquier otra. Esta es la función halagadora que tiene siempre la palabra de amor. Es singular. Por eso las escuelas de seducción de nuestro tiempo, que proliferan en un mundo que cada vez más rechaza el erotismo, están destinadas al fracaso. El “eros” no es una técnica. Y la pasión normativa que se arroga escandir los límites de lo permitido y no lo permitido corre el riesgo de proponer una vigilancia de la intimidad en nombre de una protección del individualismo más feroz, como si la vida social no implicara conflicto y tensiones.

Para concluir, recuerdo el caso de una paciente que me comentó una situación encantadora, en la que conoció a un joven en el transporte público. Ella buscaba un lugar en un mapa, y el muchacho le preguntó si podía ayudarla. Al comentar la dirección a la que iba, él respondió: “Ni idea, no soy del barrio, ahora estamos los dos perdidos”. Ella pensó que él era un poco tonto, y lo terminó de confirmar cuando él prosiguió: “Es como si estuviéramos solos en una isla desierta”. Ella sonrió ante su falta de poesía. “Sería como *La laguna azul*, pero, en Constitución, un miércoles y con cuarenta grados de calor. ¿Querés ir a tomar algo?”.

Hay una distancia muy grande entre una grosería callejera y un piropo como modo de seducción. Quizá, el problema sea generalizar demasiado e incluir cosas diferentes bajo una misma rúbrica o, tal vez, radique en la actitud defensiva con que se busca normativizar los aspectos que la vida íntima cobra en los espacios públicos. Nuevas reglas morales del lazo social que pueden producir un efecto problemático: interrumpirlo.

¿POR QUÉ LOS HOMBRES INSULTAN A LAS MUJERES?

Como fue mencionado en un apartado anterior, la sociedad patriarcal se caracterizó históricamente por excluir a las mujeres como agentes de la violencia. Esto produjo un tipo particular de violencia, que podría llamarse “violencia invisible”, es decir, la que, fuera del espacio público, ejercían (y todavía ejercen) los hombres contra las mujeres. Es un tipo de violencia que se manifiesta a través de situaciones de intimidad (la relación de “cuidado” entre marido y mujer, la relación de “confianza” entre dos compañeros de trabajo, etc.).

Sin embargo, esta violencia no excluye su aparición pública, porque antes que de lo privado es de lo íntimo. De ahí su carácter invisible, y la necesidad de que sea visibilizada. Pensemos en otro caso “típico” de violencia patriarcal, que no es el de la vida doméstica: me refiero a la conocida situación —elaborada en el apartado anterior— en que un varón ofrenda un piropo a una mujer en la calle y, ante la indiferencia de ella... se la injuria. Este es un aspecto que merece ser pensado: ¿por qué los hombres insultan a las mujeres?

En principio, es curioso que la respuesta no sea una simple degradación, sino que este tipo de acoso suele llevar la marca del erotismo. El campo semántico del insulto, en este caso, se organiza alrededor de ser considerada “puta” (término cuyo valor mencioné en el primer apartado). El segundo punto significativo radica en esclarecer por qué el varón no se angustia cuando recibe el desprecio o la indiferencia de la mujer. Para un hombre que puso a prueba su potencia, en un intento de seducción, la impotencia podría haber sido una posibilidad. Sin embargo, el insulto lo pone a salvo de esta división subjetiva, ¿cuál es el motivo de una defensa tan eficaz (como cobarde)?

Para dar cuenta de este aspecto, el psicoanálisis puede recurrir a la más básica de sus elaboraciones: el mito freudiano de la horda primitiva, según el cual, en un tiempo mítico, el padre gozaba de todas las mujeres. Ahora bien, al insultar a una mujer, por ejemplo, al decirle “puta”, un hombre instituye a esa mujer como objeto de goce, de un goce que pertenece al padre. Esto explica por qué el insulto es una defensa eficaz contra la angustia: no es que él haya fallado al seducirla, no es impotente, sino que la mujer era de otro, del padre.

En más de un aspecto, la violencia patriarcal (y sus resabios) puede explicarse a través de la pervivencia de esta fantasía en muchos varones. En el caso dramático de la violencia doméstica, da cuenta de que la paliza a la mujer sea seguida de escena de pedidos de perdón. En el mito freudiano, la muerte del padre produce la incorporación de su presencia normativa a través de la culpa. Luego de golpear a su esposa, el varón arrepentido que promete que no volverá a pasar, reprime a ese padre que encarnó

en la paliza (que tenía “derecho” a gozar de la mujer) para descubrirse como parte de una comunidad, a la que dañó con su acto.

Desde este punto de vista, la violencia patriarcal se presiente debajo de la relación de alianza entre sujetos, es la presencia latente de la objetivación de una jerarquía entre los sexos. Por eso es un tipo de violencia invisible. Una violencia reprimida que debe ser puesta ante los ojos. Sin embargo, en la sociedad contemporánea no es el único tipo de violencia de género. En particular, en ciertos casos recientes de feminicidios, o bien en la posición de ciertos varones seductores que se dedican a estafar o vulnerar mujeres, la posición pareciera ser otra. He aquí donde la hipótesis del patriarcado encuentra quizá un límite.

En el caso de los feminicidios, es notorio que en muchos de ellos se adviertan celotipias fuertes en su fundamento. Pero no se trata de los celos típicamente masculinos, aquellos que confrontan a un hombre con el conflicto que le representa querer poseer a una mujer, y que solo consigue resolver a través de la renuncia a tenerla. En este tipo de celos, antes que un objeto a ser poseído, la mujer es un sujeto al que se le supone un goce, como desarrollé en mi libro *Ya no hay hombres*⁸. Hay una diferencia sustancial entre un objeto de goce y un sujeto al que se le supone un goce. Por esta vía, el psicoanálisis podría contribuir al debate sobre violencia de género con aspectos concretos de su método clínico (antes que con generalizaciones especulativas).

Respecto del segundo caso, la figura del gigoló es un emblema. Una amiga, que también es filósofa, María José Rossi, ha inventado un término para referirse a este tipo de casos: los “tipitos”. El diminutivo es elocuente. No se trata del varón dispuesto a atravesar los conflictos propios de la masculinidad, sino que es la posición de quien se mantiene a un costado y, eventualmente, asumiendo actitudes muy progresistas (incluso puede declararse feminista), practica un tipo de violencia demasiado visible para ser advertida. Ya no es la violencia invisible del patriarcado, latente y disruptiva, sino la presencia continua de lo que considero una misoginia difícil de reconocer. “Irreconocible”, porque a veces puede tomar los argumentos del pensamiento políticamente correcto, que esgrime la “igualdad”, pero destituir al varón de los conflictos que le puede implicar su masculinidad. Es el galán empedernido, el militante de las relaciones abiertas que angustia a su pareja con el temor a la pérdida de amor.

De acuerdo con el mito freudiano del padre de la horda, antes que una encarnación del goce, en estos hombres se pone en juego la posición pasiva ante el padre como punto de fijación. Antes que la represión, lo que actúan es un retorno del padre por la vía de la perversión, a través de lo que he llamado en mi último seminario “clínica del soltero”. Ni neuróticos ni psicóticos, la perversión de los solteros. Inescrupulosos, en los que la ausencia de culpa es un afecto de falta de inscripción de una ley en la

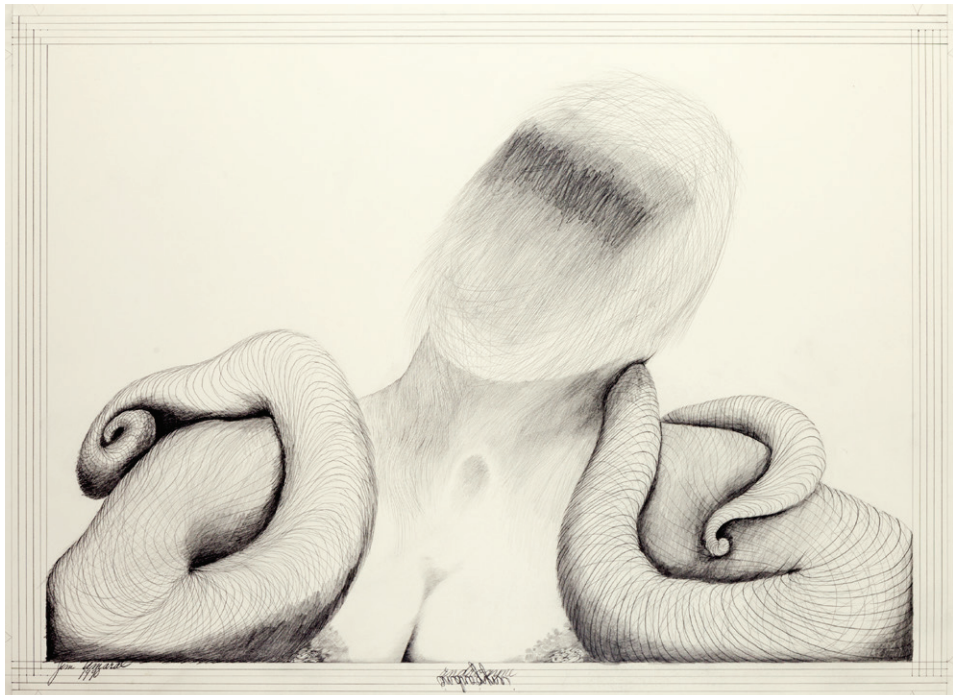


8. Luciano Lutereau, *Ya no hay hombres*. *Ensayos sobre la destitución masculina* (Buenos Aires: Galerna, 2016).

relación con el otro. Esos “tipitos”, instrumentales, narcisistas, también pueden ser un estrago para una mujer.

BIBLIOGRAFÍA

- BUTLER, JUDITH. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- FOUCAULT, MICHEL. *Historia de la sexualidad. Vol. 1: La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1980.
- FREUD, SIGMUND. “El malestar en la cultura” (1929). En *Obras completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- FREUD, SIGMUND. “Sobre la sexualidad femenina” (1931). En *Obras completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- HAMON, MARIE-CHRISTINE. ¿Por qué las mujeres aman a los hombres y no a sus madres? Barcelona: Paidós, 2002.
- LACAN, JACQUES. “El atolondradicho” (1973). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LUTEREAU, LUCIANO. *Ya no hay hombres. Ensayos sobre la destitución masculina*. Buenos Aires: Galerna, 2016.



El odio en la clínica del duelo



DAVID ANDRÉS VARGAS CASTRO*

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

El odio en la clínica del duelo

Hatred in Grief Therapy

La haine dans la clinique du deuil



Sirviéndonos principalmente de elaboraciones freudianas, este texto busca dar cuenta de las manifestaciones del odio en el duelo. Para ello, revisaremos algunos desarrollos planteados en “Duelo y melancolía” a la luz de textos previos y posteriores. También se articulará la ambivalencia con el destino de las pulsiones y con el asesinato del padre de la horda, siendo los sueños de muerte —de personas queridas— una vía regia para el complejo de Edipo. Tomaremos a la culpa como índice del odio, ubicando tempranas articulaciones freudianas con la propuesta lacaniana de “estar de duelo por quienes hemos sido su falta”. Elisabeth von R. será un ejemplo paradigmático de este desarrollo que finalizará con algunas consecuencias para la práctica psicoanalítica.

Palabras clave: duelo, odio, amor, ambivalencia, culpa.

Taking Freud's elaborations as its main source, the article seeks to account for manifestations of hatred during mourning. To that effect, we review some of the ideas set forth in “Mourning and Melancholia” in the light of both previous and later texts. We also connect ambivalence to the fate of passions and to the murder of the father of the horde, since dreams of the death of loved ones constitute a privileged path to the Oedipus complex. We construe guilt as a sign of hatred by linking early Freudian formulations with the Lacanian proposal that “we mourn people of whom we can say”, “I was his lack”. Elisabeth von R. serves as the paradigmatic example of this development that concludes with some of the consequences for psychoanalytical practice.

Keywords: grief, hate, love, ambivalence, guilt.

À partir principalement des études freudiennes, l'article cherche à rendre compte des manifestations de la haine dans le deuil. À cette fin, les articulations de Freud dans “Deuil et Mélancolie” seront examinées à la lumière d'autres écrits freudiens antérieurs et ultérieurs. L'ambivalence trouvera aussi une articulation avec le destin des pulsions et le meurtre du père de la horde, les rêves de mort d'un être aimé étant une voie royale qui mène à l'inconscient. La culpabilité sera prise ici comme indice de la haine, et quelques premières articulations freudiennes seront placées à côté de la proposition lacanienne “nous ne sommes en deuil que de quelqu'un dont nous pouvons nous dire j'étais son manque”. Elisabeth von R. sera prise comme exemple paradigmatique dans cet essai qui aboutira sur quelques conséquences pour la pratique analytique.

Mots clés: deuil, haine, amour, ambivalence, culpabilité.

CÓMO CITAR: Vargas Castro, David Andrés. “El odio en la clínica del duelo”. *Desde el Jardín de Freud* 19 (2019): 159-174, doi: 10.15446/djf.n19.76705

* e-mail: vargascastro@yahoo.com.ar

© Obra plástica: Jim Amaral

“Cuidate de mí, maldito, porque te amo”.

TERESA CALDERÓN

INTRODUCCIÓN

Al principio fue el odio, argumentó Freud. Consideró que un duelo es efectuado por la pérdida de un objeto amado. Sin embargo, también ubicó que el amor viene acompañado del odio, y en el duelo no es la excepción. Tanto en las elaboraciones freudianas como lacanianas, encontramos referencias concernientes al odio en el duelo, pero que parecen haber quedado relegadas —o bien podríamos decir *reprimidas*— de los desarrollos que se suelen hacer sobre el duelo.

Desde su aparición, “Duelo y melancolía” ha sido la piedra angular para pensar el duelo en psicoanálisis. Texto que, si bien resulta esclarecedor en varios puntos al respecto, es insuficiente si no se coteja con otras elaboraciones freudianas previas y posteriores.

Es así, que en el presente artículo nos abocaremos a visitar dichas elaboraciones —haciendo algunos comentarios con Lacan— que nos remitirán a la dinámica pulsional, la ambivalencia, el complejo de Edipo, el asesinato del padre de la horda, el clásico caso de Elisabeth von R., los sueños de la muerte de personas queridas, la culpa y la falta; referencias que, como podemos ver, atraviesan toda la obra freudiana.



1. Sigmund Freud, “Duelo y melancolía” (1917 [1915]), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 241.

EL ODIO EN “DUELO Y MELANCOLÍA”

En coherencia con nuestro objetivo, veamos algunas elaboraciones que Freud realiza en este texto publicado en 1917. Iniciemos haciendo referencia a la consabida definición que da del duelo: “es, por regla general, la reacción frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un ideal, etc.”¹.

El amor aparece en primer plano, devenido como condición —no suficiente— para que tenga lugar un duelo. Lo que Freud llamará aquí *trabajo de duelo* consistirá en desasir del objeto perdido la libido: “Cada uno de los recuerdos y cada una de las

expectativas en que la libido se anudaba al objeto son clausurados, sobreinvertidos y en ellos se consume el desasimiento de la libido”².

En el clausurar y sobreinvertir podemos indicar que la falta del objeto se ubica como central para el supérstite, al igual que es gracias a estos movimientos que tiene lugar la idealización del objeto. Por un lado, en razón de que las expectativas y recuerdos, al ser clausuradas, quedan por fuera de otras representaciones —de allí que el supérstite vuelva una y otra vez a ellas—, teniendo así un lugar de excepción; y, por otro lado, fruto de sobreinvertir tanto expectativas como recuerdos, permanece suspendido cualquier juicio crítico hacia el objeto. La idealización nos permitirá articular, posteriormente, la relación entre el odio y la culpa en el duelo, ya que la idealización es solidaria con la represión al mantener sofocado al odio, el cual, como retorno de dicha sofocación, encuentra su expresión en la culpa vehiculizada en los autorreproches que dan cuenta de los deseos de muerte que fueron dirigidos al objeto.

Otro de los puntos de nuestro interés atañe a la melancolía y el duelo desde el punto de vista tópico. Mientras que en la melancolía —leemos de la pluma de Freud— se trata de una pérdida en la que se desconoce lo que se perdió con lo perdido, en el duelo “no hay nada inconsciente en lo que atañe a la pérdida”³. Los deseos de muerte y odio, que también acompañan al objeto de amor, nos servirán para repensar esta afirmación.

La culpa en la expresión de reproches-autorreproches igualmente merece nuestra atención, en cuanto Freud —en el texto que venimos transitando— considera la presencia de autorreproches en la melancolía —los cuales describe como sádicos y gozosos—, así como en el duelo de tinte patológico que puede presentarse en la neurosis obsesiva. En esta el supérstite se siente culpable por la muerte del objeto amado, consecuencia de haber deseado su fallecimiento; se hace la salvedad de que en la melancolía, en realidad, se trata de reproches posibilitados por la identificación narcisista con el objeto perdido: “Así, se tiene en la mano la clave del cuadro clínico [de la melancolía] si se disciernen los autorreproches como reproche contra un objeto de amor, que desde este han rebotado sobre el yo propio”⁴.

Con respecto a dicha identificación, dirá que tiene lugar por la regresión de la elección de objeto narcisista al narcisismo originario. Allí recordará a la identificación como momento previo a la elección de objeto, siendo el primer modo de relación, expresado de forma ambivalente, en que el yo se distingue del objeto: “Querría incorporárselo, en verdad, por la vía de la devoración, de acuerdo con la fase oral o canibálica del desarrollo libidinal”⁵. Elaboración que, como veremos, será solidaria de lo desarrollado en “Tótem y tabú”, pero no para circunscribir la ambivalencia a la melancolía y a la neurosis obsesiva, sino hacerla extensiva también al duelo.

2. *Ibíd.*, 243.

3. *Ibíd.*

4. *Ibíd.*, 246.

5. *Ibíd.*, 247.

Para preguntarnos sobre la pertinencia del uso de la interpretación en la clínica del duelo, realizaremos otra lectura del planteamiento freudiano de que solo en la melancolía “se urde una multitud de batallas parciales por el objeto; en ellas se enfrentan el odio y el amor, el primero pugna por desatar la libido del objeto, y el otro por salvar del asalto esa posición libidinal”⁶. Esta afirmación dará lugar a que consideremos que en el duelo también se trata de esa batalla entre el amor y el odio, pero agregando que el odio es también un modo de mantener una ligazón libidinal al objeto.

Recordemos, a fin de precisar, que Freud concluye en “Duelo y melancolía” que la ambivalencia no resulta causa suficiente para la melancolía, así como tampoco la pérdida de objeto, sino la regresión de la libido al yo, fruto de la identificación narcisista. Esta aclaración va en dirección de poner en aviso que, si bien justificaremos cierta ampliación de algunos desarrollos freudianos con respecto a la melancolía y también al duelo —gracias a otros textos del autor y elaboraciones lacanianas—, consideramos que encontramos también articulaciones que hacen posible ubicar diferencias de estructura, como es la certeza del melancólico frente a los (auto)reproches de los que (se) hace presa —de allí el delirio de insignificancia—, así como la división subjetiva del neurótico obsesivo frente a los autorreproches.

Finalmente, preguntarnos: ¿Qué sería un duelo “normal”, no patológico? ¿Podemos considerar como diferencia válida y suficiente el tiempo de duración, así como Freud llega a proponerlo en el caso del Hombre de las ratas⁷, o por la intensidad en la expresión de sus manifestaciones? ¿En qué tipo de relación —causal, exclusión, sustitución, complementariedad, discontinuidad— debemos pensar al duelo con respecto a las manifestaciones clínicas de las estructuras de la nosografía freudiana? En última instancia: ¿Es posible pensar un duelo por fuera de las estructuras clínicas freudianas, posiciones subjetivas del ser que son modos también de *pathos*, sin caer en la utopía de la normalidad? Con estos puntos y preguntas a la obra freudiana, iniciemos nuestro desarrollo.

AMBIVALENCIA: PULSIONES, PADRE DE LA HORDA Y EDIPO

La presencia del odio con el amor nos remite, directamente, a los desarrollos de Freud en torno a la ambivalencia. Revisemos, entonces, algunos pasajes de su corpus teórico al respecto para pensarlo a la luz del duelo.

Si nos remitimos a “Pulsiones y destinos de pulsión”, dentro de los diversos aportes presentados allí, destaquemos el del odio como previo al amor, en cuanto que, dentro de la dinámica placer-displacer, el narcisismo —fuente de placer— se contrapone a los estímulos provenientes del mundo exterior —fuente de displacer—;

6. *Ibíd.*, 253.

7. “Mientras que un duelo normal transcurre en uno o dos años, uno patológico como el suyo es de duración ilimitada”. Sigmund Freud, “A propósito de un caso de neurosis obsesiva” (1909), en *Obras completas*, vol. X (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 147.

también señalemos la presencia de la ambivalencia en los diversos momentos del desarrollo pulsional. El primero de ellos, en la etapa oral, en el devorar-incorporar el objeto, hay solidaridad entre incorporar el objeto y destruirlo. El segundo, concerniente a lo sádico-anal, se manifiesta en el apronte por apoderarse del objeto, sin importar la aniquilación o daño a este. Finalmente, en la organización genital infantil, el odio adviene como opuesto del amor:

La historia de la génesis y de los vínculos del amor nos permite comprender que tan a menudo se muestre “ambivalente”, es decir, acompañado por mociones de odio hacia el mismo objeto. Ese odio mezclado con el amor proviene, en una parte, de las etapas previas del amar no superadas por completo, y en otra parte tiene su fundamento en reacciones de repulsa procedentes de las pulsiones yoicas, que a raíz de los frecuentes conflictos entre intereses del yo y del amor pueden invocar motivos reales y actuales. En ambos casos, entonces, ese odio mezclado se remonta a la fuente de las pulsiones de conservación del yo.⁸

Es de meritoria importancia con respecto al duelo lo que advierte Freud haciendo mención explícita al reemplazo del amor por el odio cuando se interrumpe un vínculo de amor: “en tales casos el odio, que tiene motivación real, es reforzado por la regresión del amar a la etapa sádica previa, de suerte que el odiar cobra un carácter erótico y se garantiza la continuidad de un vínculo de amor”⁹. El odio se plantea entonces como un modo de mantener el vínculo con el objeto, no atentando contra él. Por eso considerará al dolor —no al odio— como el afecto que da cuenta de la pérdida del objeto¹⁰. Sin embargo, debemos agregar que en el tiempo del duelo se complejiza por la sofocación de dicho odio vía la idealización del objeto. Solo revisitando las representaciones que dan lugar al odio¹¹ es que la idealización dejará de tener lugar.

Si nos remitimos a “Tótem y tabú”, tenemos el mito del asesinato del padre de la horda primitiva como una hipótesis de Freud para dar cuenta de la ambivalencia en las ligazones entre el sujeto con sus objetos amados:

Se puede adoptar el supuesto de que [la ambivalencia] es un fenómeno fundamental de nuestra vida de sentimientos. Pero también otra posibilidad me parece digna de consideración: que ella, ajena en su origen a la vida de los sentimientos, fuera adquirida por la humanidad en el complejo paterno, justamente ahí donde la exploración psicoanalítica del individuo pesquiza hoy su más intensa plasmación.¹²

Aquel padre-orangután, temido y envidiado, poseedor de todas las mujeres y tiránico, es asesinado por sus hijos, poniendo fin a la horda paterna, quienes

8. Sigmund Freud, “Pulsiones y destinos de pulsión” (1915), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 133-134.

9. *Ibíd.*, 134.

10. Sigmund Freud, “Inhibición, síntoma y angustia” (1926 [1925]), en *Obras completas*, vol. XX (Buenos Aires: Amorrortu, 2003).

11. Recordemos la aclaración freudiana de que solo las representaciones son plausibles de ser reprimidas, de allí que no se trate de un odio reprimido, sino de representaciones que puedan despertar odio.

12. Sigmund Freud, “Tótem y tabú” (1913 [1912-1913]), en *Obras completas*, vol. XIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 158.



deciden devorarlo. En esa incorporación —como vimos previamente a propósito de la etapa oral— se identifican con él y adquieren parte de su fuerza. Sin embargo, los hermanos asesinos no sentían únicamente odio por el padre, sino amor y admiración, por lo que advino el duelo y la culpa, dando lugar a la consciencia moral. Al morir, el padre se volvió más fuerte e inmortal en el tótem —sustituto paterno—, con el aseguramiento de que ninguno de los hermanos ocuparía ese lugar. Lo que impedía en vida el padre, ahora los hermanos se lo impusieron a sí mismos. Entonces, en ese mito freudiano como origen de la sociedad humana, la ambivalencia tiene un lugar crucial en el duelo por el padre que podemos ubicar en la expresión de la culpa luego de su asesinato.

De igual manera ocurre en los desarrollos alrededor del complejo de Edipo, si bien en un primer momento Freud lo planteó de modo tal que el deseo erótico recaía sobre el progenitor del sexo contrario, mientras que odio y deseos de muerte se dirigían al progenitor del mismo sexo; posteriormente, se rectificó diciendo que lo común es encontrar que también al progenitor del mismo sexo se le desee sexualmente, así como al del sexo contrario se lo considere un rival al que se le desee la muerte. Es en esta reformulación del Edipo que vemos entrar la ambivalencia.

Aprovechemos para señalar que es en el capítulo dedicado a los sueños de personas queridas fallecidas —sueños que considerará como típicos— que Freud plantea por primera vez el complejo de Edipo, con la ambivalencia que lo caracteriza. Allí dirá, por un lado, que hay varias razones por las cuales el infante siente odio y deseos de muerte por sus hermanos, por más que en la adultez tengan entre sí un cariñoso trato:

El niño mayor maltrató al menor, lo denigró, le quitó sus juguetes; el menor se consumió en furia impotente contra el mayor, lo envidió y lo temió, o enderezó contra el opresor sus primeros conatos de libertad y de conciencia de lo justo.¹³

Dichos sueños expresan el deseo de que esa persona muera. Señala que esos deseos no son actuales, sino de la infancia. Lo explica por el egoísmo del niño y por considerar a sus hermanos como rivales del amor parental.

Será en el intento de explicar el modo en que el niño puede albergar deseos de muerte por sus padres, dispensadores de amor, satisfacción de necesidad y a quienes quiere conservar solo para sí, que Freud planteará el complejo de Edipo:

Aun en nuestra familia burguesa, el padre, negando a su hijo la independenciam y los medios para procurarla, suele favorecer el desarrollo del germen natural de hostilidad contenido en esa relación. El médico observa hartas veces en el hijo que el dolor ante la pérdida del padre no puede sofocar su satisfacción por la libertad al fin alcanzada.¹⁴

13. Sigmund Freud, “La interpretación de los sueños” (1900 [1899]), en *Obras completas*, vol. IV (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 260.

14. *Ibíd.*, 266.

El padre y la madre, devenidos tanto objetos de amor como objetos de odio, competidores y estorbo, le despiertan al infante el deseo de que mueran, lo que le significa una ausencia permanente del objeto. Así, no tendrá estorbo para sus satisfacciones incestuosas: “Quizás a todos nos estuvo deparado dirigir la primera moción sexual hacia la madre y el primer odio y deseo violento hacia el padre; nuestros sueños nos convencen de ello”¹⁵.

Como bisagra a nuestro siguiente apartado, consideremos lo planteado por Lacan en torno a un duelo que ubica en el Edipo —cuestión que podemos encontrar como antecedente en Freud cuando señala que el superyó es el heredero del complejo de Edipo, pero quien nunca se refirió a este en términos de duelo¹⁶—, luego del cual se incorpora el superyó. Representante paterno que, como hemos venido ubicando, además de ser motivo de admiración, es también objeto de odio y reproches, pero que, por efecto de la incorporación, aparece encubierto en autorreproches:

Ese ser amado a quien damos tanta importancia en nuestro duelo, no sólo lo alabamos, aunque más no fuese a causa de esa porquería que nos hizo al dejarnos. Entonces, si incorporamos al padre para ser tan malvados con nosotros mismos, es quizás porque tenemos muchos reproches que hacerle a ese padre.¹⁷

LA CULPA: ÍNDICE DEL ODIO

Ya que no hay representación inconsciente de la muerte, esta se presenta a modo de accidente, calamidad, de allí que siempre se busque un culpable. Es así como, al tener en cuenta los desarrollos de Freud con respecto a la ambivalencia, todo objeto digno de duelo no solo es un objeto de amor y de odio, sino que es un objeto que se ha asesinado antes de su muerte.

Freud supo dar cuenta de la expresión de la culpa en reproches y autorreproches en una estructura moebiana en donde uno y otro pueden ser modos de encubrir su reversión signifiante. Claros ejemplos de cada uno los encontramos, verbigracia, en el caso Dora, donde el reproche esconde un autorreproche¹⁸; así como en la melancolía, donde el autorreproche oculta un reproche—.

En la carta que Freud envía a Fliess el 31 de mayo de 1897, conocida como “Manuscrito N”, encontramos una temprana reflexión acerca de la represión de la cual son presa los impulsos hostiles hacia los padres en tiempos de duelo, los cuales encuentran, dependiendo de cada tipo clínico, diversas expresiones en su retorno:

Los impulsos hostiles hacia los padres (deseo que mueran) son, de igual modo, un elemento integrante de la neurosis. Afloran conscientemente como representaciones

15. *Ibíd.*, 271.

16. Las elaboraciones freudianas a propósito del duelo son, en su gran mayoría, sobre la pérdida de un objeto amado en circunstancias de muerte, no con otras pérdidas de “naturaleza más ideal”, por más que así lo plantee en “Duelo y melancolía”. Fue a partir de las elaboraciones de Melanie Klein que se planteó, en términos de duelo, el Edipo y el destete. Para ampliar este punto, véase David Vargas, “¿Sólo se llora a los muertos? Interrogaciones sobre el duelo en Freud”, *Aun* 8 (2014): 115-123.

17. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960) (Buenos Aires: Paidós, 2009), 366.

18. Sigmund Freud, “Fragmento de análisis de un caso de histeria” (1905 [1901]), en *Obras completas*, vol. VII (Buenos Aires: Amorrortu, 2003).

obsesivas. En la paranoia les corresponde lo más insidioso del delirio de persecución (desconfianza patológica de los gobernantes y monarcas). Estos impulsos son reprimidos en tiempos en que se suscita compasión por los padres: enfermedad, muerte de ellos. Entonces es una exteriorización del duelo hacerse reproches por su muerte (las llamadas melancolías), o castigarse históricamente, mediante la idea de la retribución, con los mismos estados [de enfermedad] que ellos han tenido. La identificación que así sobreviene no es otra cosa, como se ve, que un modo del pensar, y no vuelve superflua la búsqueda del motivo.¹⁹

Esta temprana referencia nos indica varias cuestiones. Una de ellas nos permite, al ubicarla en cada tipo clínico, pensar la intrincación del duelo en cada estructura, modos distintos en que, con respecto a los deseos de muerte que ubicamos como expresiones de odio, el sujeto responde a la pérdida de objeto —representación obsesiva, delirio de persecución, reproche melancólico, castigo histórico—, lo que ya pone de manifiesto su responsabilidad subjetiva. Igualmente, y como se hace evidente, en este momento restringe los reproches a la melancolía.

Sin embargo, destaquemos lo planteado por Freud en “Tótem y tabú”, en donde ya está manifestado, punto por punto, lo que dirá con respecto al duelo como patológico en la neurosis obsesiva en “Duelo y melancolía”, siendo los reproches reacción, con efecto retardado, al deseo inconsciente de muerte dirigido al objeto amado:

Cuando una mujer pierde a su marido por fallecimiento, o una hija a su madre, no es raro que el supérstite se vea aquejado por unos penosos escrúpulos que llamamos “reproches obsesivos”: dudan sobre si ellos mismos no son culpables, por imprevisión o negligencia, de la muerte de la persona amada. De nada vale el recuerdo del esmero que se puso en cuidar al enfermo, ni la positiva refutación de la culpa aseverada: no bastan para poner término al martirio, que acaso constituya la expresión patológica de un duelo, y cede poco a poco con el tiempo.²⁰

Al respecto, es digno de reflexión el planteamiento que realiza Lacan en el seminario “La angustia”, en donde plantea que solo tiene lugar un duelo cuando podemos afirmar, con respecto al objeto en cuestión, “yo era su falta”; lugar en el deseo desconocido hasta el momento de la pérdida del objeto. Sin embargo, aclara que, en una interpretación, más que considerarnos su falta, pensamos que le hemos faltado: “la función que desempeñábamos de ser su falta ahora creemos poder traducirla como que hemos estado en falta con esa persona —cuando precisamente por eso le éramos preciosos e indispensables—”²¹.

19. Sigmund Freud, “Fragmentos de la correspondencia con Fliess. Manuscrito N” (1950 [1892-1899]), en *Obras completas*, vol. I (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 296.

20. Freud, “Tótem y tabú”, 65-66.

21. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-1963) (Buenos Aires: Paidós, 2006), 155.

Como es notable, Lacan extiende los autorreproches al duelo al ubicarlos, en un primer momento, en donde la falta —en su estatuto simbólico de castración— es interpretada por el sujeto como frustración —estatuto imaginario—²². Si bien son diversos estatutos de la falta de objeto, en cuanto la falta en el duelo concierne a un objeto real, de allí que no es equivalente a la falta de la castración, Lacan señala que es por regresión —que ubica como consustancial en el duelo— que se interpreta en términos de privación la falta simbólica, en cuanto que el objeto del duelo, en última instancia, es por el objeto que fuimos para el deseo del Otro. Cuestión que podemos rastrear en Freud cuando plantea que el complejo de castración organiza y resignifica las pérdidas de objeto precedentes, lo que demarca la relación —y, por tanto, no equivalencia— entre el duelo con la castración. Denota así la manera en la que, sobre una falta simbólica que recae en el objeto imaginario del falo en la angustia de castración, se resignifican las pérdidas de objetos reales, tales como el seno y las heces.

Es importante destacar que Lacan, previo a este planteamiento, advierte que la identificación propuesta por Freud al objeto en el duelo es insuficiente. Curiosa afirmación, ya que Freud no plantea tal identificación —aunque sea posible deducir una identificación en el duelo²³— haciendo solo mención a la identificación narcisista con el objeto en la melancolía. Vemos que es gracias a este deslizamiento que Lacan inscribe la culpa, vía los reproches, en el duelo. A fines de precisión, indiquemos que la identificación narcisista no es equiparable a la identificación presente en el duelo ya que, como lo denotará en “Duelo y melancolía” con la famosa frase “la sombra del objeto cayó sobre el yo”, es una identificación que concierne a la totalidad del yo; mientras que la identificación en el duelo es parcial.

Estos desarrollos con respecto a los reproches y la culpa son los que, de igual forma, nos permiten dilucidar su articulación con la idealización. Indicamos en “Duelo y melancolía” la clausura y sobreinvestidura de las expectativas y recuerdos con respecto al objeto perdido. La idealización es, precisamente, una forma de suspender cualquier reproche posible, encontrando su expresión, al retornar sobre el sujeto, como culpa y autorreproche. De este modo, el odio vehiculizado en los reproches permanece reprimido. Los aportes realizados por Freud en torno al trato a personas privilegiadas —que no dudaremos en pensar aplicables a la memoria del muerto— nos parecen corroborar lo mencionado: “se nos ofrecería la intelección de que, a su veneración, y aun endiosamiento, se contrapone en lo inconsciente una intensa corriente hostil; vale decir que, como lo esperábamos, aquí se realiza la situación de la actitud ambivalente de sentimientos”²⁴.

En dirección análoga, en la clase del 3 de julio de 1963 de su seminario —destacando el peso fundamental de lo imaginario en el amor—, Lacan señala que todo

22. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 4. La relación de objeto* (1956-1957) (Buenos Aires: Paidós, 2004).

23. David Vargas, “Duelo del analista e identificación con el síntoma”, *Desde el Jardín de Freud* 11 (2011): 221-228.

24. Freud, “Tótem y tabú”, 55-56.

amor, en cuanto está estructurado desde el narcisismo, implica idealización, debido a que el objeto en cuestión se haya soportado por la imagen del otro que vela al objeto *a*. De allí que podamos afirmar que, en todo duelo, se encuentra velado lo que se perdió al perder el objeto:

El problema del duelo es el del mantenimiento, en el nivel escópico, de los vínculos por los que el deseo está suspendido, no del objeto *a*, sino de *i(a)*, por el que todo amor está narcisísticamente estructurado, en la medida en que este término implica la dimensión idealizada que he señalado.²⁵

Además de los reproches y los autorreproches, Freud ubica también una tercera forma de solución del odio y la culpa por el muerto vía el mecanismo de proyección, lo que da lugar a las tan conocidas manifestaciones fantasmáticas. De este modo, el supérstite expulsa el odio el cual retorna como temor de que el difunto regrese a modo de espectro amenazante. Temor que encuentra su fundamento en los propios deseos de muerte ahora desfigurados por proyección y sentidos provenientes desde afuera. La culpa es así sustituida por el temor:

No se puede desechar que este proceso de proyección que hace de los difuntos unos enemigos malignos halle apuntalamiento en las hostilidades reales que uno recuerda de ellos, y acaso tiene que reprocharles efectivamente; vale decir, el recuerdo de su rigor, despotismo, injusticia y cuanto constituye el trasfondo de los vínculos más tiernos entre los hombres.²⁶

ELISABETH VON R.: UN DOLOR POR OTRO

Este caso integrado en los conocidos “Estudios sobre la histeria” nos parece dar cuenta de lo desarrollado hasta acá. Nuestro propósito no es hacer una transcripción del caso, sino tomar algunos pasajes en los que podemos leer lo planteado²⁷.

Allí leemos que Elisabeth ha pasado por dos muertes: la de su padre y la de una hermana. La primera, por una afección cardíaca, y la segunda, luego de un parto, también por una afección cardíaca. Elisabeth, como se verá, también sufrirá del corazón.

Una de las cuestiones que Freud advierte es que los dolores de los que se queja la paciente, así como sus dificultades para caminar, tuvieron lugar solo tiempo después de la muerte de su padre. Al respecto, una de las observaciones hechas por Freud llama nuestra atención: “Muy en particular, parecían entusiasmarle los dolorosos golpes de la máquina inductora, y cuanto más intensos eran, más parecían refrenar sus propios dolores”²⁸. Detalle que nos permite ubicar la necesidad de castigo —que Freud

25. Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia*, 362.

26. Freud, “Tótem y tabú”, 68.

27. Es así que recomendamos al lector remitirse al caso en cuestión: Sigmund Freud, “Estudios sobre la histeria” (1893-1895), en *Obras completas*, vol. II (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 151-194.

28. *Ibíd.*, 154.

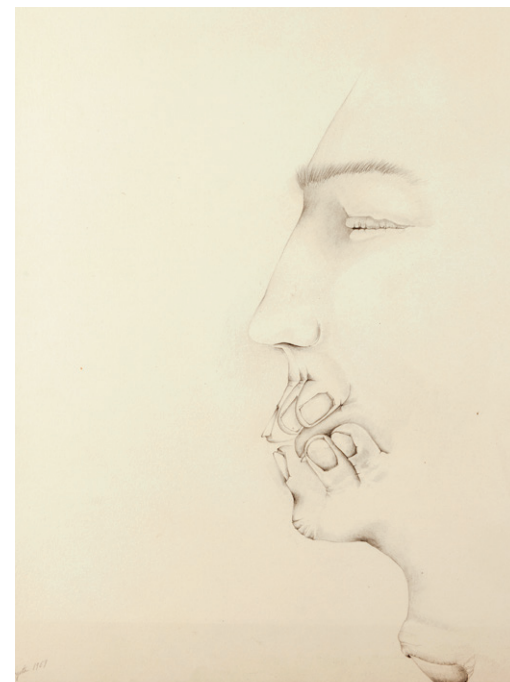
inicia llamando “sentimiento inconsciente de culpa”— al advertir la manera en la que el dolor sentido en sus piernas encuentra mengua recibiendo otro dolor. Por razones análogas es que, mientras Elisabeth tuvo que cuidar a su madre por una operación de ojos, no enfermó, sino cuando estuvo exenta de penas y preocupaciones durante una temporada veraniega.

Por otro lado, resaltemos con Freud que “Elisabeth no sufrió solo por la pérdida de esta hermana, a quien había amado tiernamente, sino casi en igual grado por los pensamientos que esa muerte incitó y las alteraciones que trajo consigo”²⁹. Vemos acá el entramado entre la neurosis y el duelo: el dolor por la pérdida de su hermana, la represión de la envidia y los deseos de muerte despertados, encuentran su expresión en el dolor corporal por conversión.

En el tratamiento, Elisabeth le narra a Freud diversas situaciones ocurridas durante el cuidado de su padre enfermo y la muerte de su hermana. Con respecto a lo primero, dirá que la posibilidad de encontrarse con un joven que le interesaba se vio disminuida, destacando que, en una ocasión, al ausentarse del lecho del padre, asistió a una reunión social en donde se cruzaría con dicho joven. Sin embargo, al regresar, y luego de una grata velada, se encontró con que su padre había empeorado, lo que la hizo presa de autorreproches, lo cual la condujo a detener así los encuentros con el joven. Bajo estas circunstancias, no es extraño que supongamos que Elisabeth haya deseado la muerte de su padre, al resultar estorboso para sus encuentros. Cuestión que, como veremos, aparece respecto a la muerte de su hermana.

Durante la hipnosis, Freud advierte que la pierna derecha respondía a recuerdos concernientes al tiempo en que cuidó a su padre, ya que era sobre esta pierna que él descansaba la suya, así como del tiempo en que estuvo trabando relación con el joven de su interés: “Una primera conversión mientras cuidaba a su padre, y ello en el momento en que sus deberes como cuidadora entraron en querella con su ansiar erótico”³⁰. Por otro lado, la pierna izquierda despertaba dolores al evocar recuerdos de la muerte de su hermana.

Relatará entonces lo sucedido durante un paseo que realizó con su cuñado. En un primer momento, el marido de su hermana señaló que se quedaría al lado de la enferma, pero luego decidió ir con Elisabeth. Indagando al respecto, Freud le pregunta sobre alguna razón a la que pueda adjudicar sus dolores, obteniendo como respuesta: el dolor que le causaba su actual soledad, en contraste con la dicha de su hermana junto a su cuñado. A consecuencia de ello, y avanzando Freud sobre una hipótesis que luego corroborará, le consulta a Elisabeth si durante el viaje de regreso —en el momento en que muere su hermana, ella y su madre no se encontraban junto al lecho de la enferma— no consideró la posibilidad de que su hermana muriese, a lo que dirá



29. *Ibíd.*, 158.

30. *Ibíd.*, 181.

que lo evitó cuidadosamente, hasta el encuentro con el cuerpo inerte de su hermana. Allí, dos pensamientos invadieron su mente:

En el momento de la cruel certidumbre de que la hermana querida había muerto sin despedirse de ellas, sin que el cuidado de ellas fuera el bálsamo de sus últimos días... en ese mismo momento un pensamiento otro pasó como un estremecimiento por el cerebro de Elisabeth, pensamiento que ahora se había instalado de nuevo irrechazablemente; pasó como un rayo refulgente en medio de la oscuridad: “Ahora él está de nuevo libre, y yo puedo convertirme en su esposa”.³¹

En el primer pensamiento, podemos ubicar tanto el reproche —“murió sin despedirse”— como el autorreproche —“sin que el cuidado de ellas fuera el bálsamo de sus últimos días”—, mientras que, en el segundo pensamiento, se pone en evidencia el odio hacia su hermana y la consolidación de su deseo de muerte. Será por la represión emprendida con respecto a estos pensamientos insoportables que Elisabeth enfermará de la otra pierna, lo que también pondrá en serie la muerte del padre con la muerte de su hermana, ambos siendo estorbosos para sus intereses libidinales. El dolor psíquico, mediante conversión, se torna dolor corporal. En el síntoma se condensa tanto el dolor por la pérdida de su padre, encontrando así una forma no advertida de recordarlo —por la evocación de los momentos en que él reposaba su pierna en la de ella—, como el castigo por el “mal paso” en que incurrió por los pensamientos surgidos en el paseo con el cuñado.

CONSECUENCIAS PARA LA PRÁCTICA

Usemos como introducción a este apartado final un interrogante que Freud se hace en el caso recién referido:

Si, despreocupadamente, uno se situara en la vida anímica de esta muchacha, no podría denegarle una cordial simpatía humana. Pero, ¿qué diremos sobre el interés médico por este historial clínico, sobre sus vínculos con las dolorosas dificultades para caminar, sobre las perspectivas de aclaración y curación que acaso habrían de resultar de las noticias obtenidas acerca de esos traumas psíquicos?³²

A nuestro entender, en este párrafo Freud plantea que la posición del analista no es la de comprender, como podría hacerlo otro interlocutor presto a mostrarse compasivo, sino que el deseo de saber que lo habita no da como incuestionable a un sujeto en duelo. Hay también saber en el dolor, cuando no es el dolor lo que funciona como modo de no querer saber.

31. *Ibíd.*, 170-171.

32. *Ibíd.*, 159.

Por lo tanto, es necesario advertir que, a consecuencia del pasaje de “Duelo y melancolía” donde se afirma que en el duelo no hay nada inconsciente con respecto a la pérdida, algunos analistas plantean que no se debe interpretar a un sujeto en duelo, por dos razones opuestas: la primera, que la interpretación puede dar lugar a la angustia, lo que resultaría contraproducente para alguien en duelo, argumentada por una suerte de fragilidad por parte de este; la segunda, que no tiene sentido interpretar porque, al no haber nada inconsciente, no habría material para tal labor. Sobre la cuestión de la conveniencia clínica de interpretar o no a un sujeto en duelo, Freud también hizo otras formulaciones que van en una vía distinta a la recién expresada.

En “Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico” comenta sobre un paciente que sueña con su padre recientemente fallecido, con quien conversa como cuando estaba vivo, pero sintiéndose adolorido de que el padre no supiera que estaba muerto. Allí, Freud interpreta agregando: “...según su deseo”, evocando la actualidad del deseo edípico latente:

Era para él un doliente recuerdo el haber tenido que desearle la muerte a su padre (como liberación) cuando aún vivía, y cuán espantoso habría sido que el padre lo sospechase. Se trata, pues, del conocido caso de los autorreproches que siguen a la muerte de un deudo querido, y aquí ese reproche se remonta hasta el significado infantil del deseo de muerte contra el padre.³³

En esta misma dirección, una indicación que realiza Freud en “Una neurosis demoníaca en el siglo XVII”, en el que la muerte del padre funciona como causa de la enfermedad, nos parece igualmente importante:

Si pudiéramos averiguar acerca de Christoph Haizmann tantas cosas como las que llegamos a saber sobre los pacientes que se someten a nuestro análisis, nos resultaría fácil desarrollar su ambivalencia, hacerle recordar los momentos y ocasiones en que tuvo razón para temer y odiar a su padre, pero, sobre todo, descubrir los factores accidentales que se añadieron a los motivos típicos del odio hacia aquel, motivos que arraigan inevitablemente en el vínculo natural padre-hijo.³⁴

De modo tal que, si bien ubicamos la ambivalencia en el desarrollo pulsional, en el asesinato de la horda primitiva y el Edipo, lo crucial en lo que respecta al análisis corresponde al valor de lo contingente devenido necesario, la importancia de las series complementarias destacadas por Freud.

Igualmente, y como consecuencia del apartado que dedicamos a la culpa como índice del odio, debemos advertir que la presencia de la culpa puede ser un indicador en el análisis, de modo tal que el analista deba cuidarse de eliminarla: si el paciente

33. Sigmund Freud, “Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico” (1911), en *Obras completas*, vol. XII (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 230.

34. Sigmund Freud, “Una neurosis demoníaca en el siglo XVII” (1923 [1922]), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 89. La cursiva es mía.

se siente culpable, por algo será, como lo dirá Freud sobre la melancolía. Es culpable según su deseo. Intentar desculpabilizar al sujeto es desmerecer su realidad psíquica, en donde el deseo, además de ser siempre actual —de allí que Freud lo considere indestructible y atemporal— tiene el mismo estatuto que la acción.

El análisis resulta un espacio privilegiado para alojar no solo el dolor por la pérdida del objeto amado, sino también el odio que igualmente cumple el papel paradójico de agredir al objeto para no perderlo, atolladero de culpa sobredeterminada por los deseos de muerte dirigidos al objeto amado. Rememorar, pasar pieza por pieza por los recuerdos que el trabajo de duelo implica, no responde solo a las representaciones amorosas, sino también a las odiosas y su relectura resulta esencial, como lo señalamos previamente, para que la idealización deje de tener lugar. Punto álgido del análisis, en donde, más allá del amor o el odio, puede ubicarse el deseo del Otro al que, necesariamente, ninguna respuesta puede suturar. Agujero en el saber que relanza el deseo.

Finalmente, y como saldo ético, advirtamos que denotar al duelo enmarcado en las clásicas estructuras clínicas, renunciando al ideal de una supuesta normalidad, nos permite situar lo incurable de la división que constituye al sujeto del inconsciente, en clara diferencia con otras terapéuticas, concepciones de salud mental o manuales de trastornos mentales.

BIBLIOGRAFÍA

- FREUD, SIGMUND. "Fragmentos de la correspondencia con Fliess. Manuscrito N°" (1950 [1892-1899]). En *Obras completas*. Vol. I. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- FREUD, SIGMUND. "Estudios sobre la histeria" (1893-1895). En *Obras completas*. Vol. II. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- FREUD, SIGMUND. "La interpretación de los sueños" (1900 [1899]). En *Obras completas*. Vol. IV. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- FREUD, SIGMUND. "Fragmento de análisis de un caso de histeria" (1905 [1901]). En *Obras completas*. Vol. VII. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- FREUD, SIGMUND. "A propósito de un caso de neurosis obsesiva" (1909). En *Obras completas*. Vol. X. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- FREUD, SIGMUND. "Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico" (1911). En *Obras completas*. Vol. XII. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- FREUD, SIGMUND. "Totem y tabú" (1913 [1912-1913]). En *Obras completas*. Vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- FREUD, SIGMUND. "Pulsiones y destinos de pulsión" (1915). En *Obras completas*, Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- FREUD, SIGMUND. "Duelo y melancolía" (1917 [1915]). En *Obras completas*. Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- FREUD, SIGMUND. "Una neurosis demoníaca en el siglo XVII" (1923 [1922]). En *Obras completas*. Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

FREUD, SIGMUND. "Inhibición, síntoma y angustia" (1926 [1925]). En *Obras completas*. Vol. XX. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 4. La relación de objeto* (1956-1957). Buenos Aires: Paidós, 2004.

LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960). Buenos Aires: Paidós, 2009.

LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-1963). Buenos Aires: Paidós, 2006.

VARGAS, DAVID. "Duelo del analista e identificación con el síntoma". *Desde el Jardín de Freud* 11 (2011): 221-228.

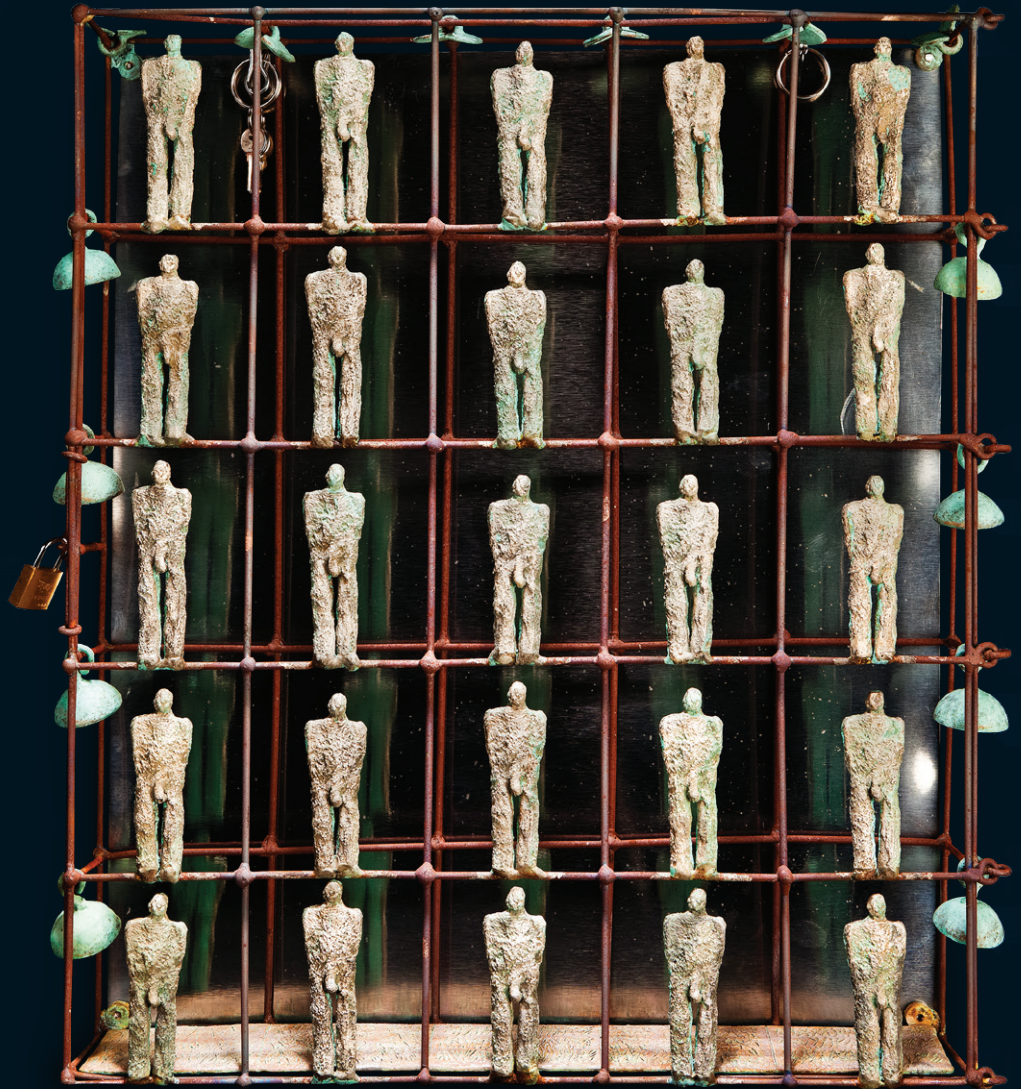
VARGAS, DAVID. "¿Solo se llora a los muertos? Interrogaciones sobre el duelo en Freud". *Aun* 8 (2014): 115-123.





Jim
Amparal
42-120 drawings
blue eyed
azulajo

III. EL ODIO EN LO SOCIAL



© Jim Amaral | Cuadriculado 5x5 | 2010 | 47x41x9 cm | Bronce | Fotografía: Diego Amaral Ceballos



© Jim Amaral | Caleidoscopio, manuscrito imaginario: sueño reflejado en zig zag | 2016 | 30×21 cm,
49×42 cm con marco | Lápiz y acuarela sobre papel | Fotografía: Diego Amaral Ceballos

Apuntes sobre el discurso del odio en la sociedad contemporánea



PIEDAD BONNETT*

Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia

**Apuntes sobre el
discurso del odio en la
sociedad contemporánea**

**Notes on the Discourse
of Hate in Contemporary
Society**

**Notes sur le discours de
la haine dans la société
contemporaine**



El artículo intenta precisar qué es el odio, deslindándolo de otros sentimientos como la ira y el resentimiento. A su vez, trata de examinar cómo está funcionando contemporáneamente el discurso del odio, cada vez de manera más abierta y desvergonzada, alentado por la xenofobia y por los fundamentalismos que se asientan en una visión conservadora del mundo; una visión que se niega a aceptar los cambios en las nociones de familia, género, etc. También señala cómo las redes sociales están propiciando dicho discurso o llevándolo hasta consecuencias donde pasa a ser un delito y las leyes pueden castigarlo.

Palabras clave: odio, discurso, delito, redes, leyes.

The article attempts to define hate by distinguishing it from other feelings such as anger and resentment. Likewise, it examines how the discourse of hate currently operates, ever more openly and shamelessly, encouraged by xenophobia and fundamentalisms rooted in a conservative view of the world that refuses to accept changes in the notions of family, gender, etc. It also discusses the role of social networks in fostering said discourse or taking it to the extreme of crimes punishable by the law.

Keywords: hate, discourse, crime, networks, laws.

L'article s'essaie à spécifier ce qu'est la haine, le délimitant par rapport à d'autres sentiments comme la colère et la rancune. En même temps, il s'agit d'examiner comment le discours de la haine fonctionne actuellement, se manifestant à chaque fois plus effrontément et sans honte, encouragé par la xénophobie et les fondamentalismes qui s'installent sur un conservatisme dans sa vision du monde, refusant d'accepter les transformations des conceptions de famille, de genre, etc. Il est indiqué aussi comment les réseaux sociaux favorise un tel discours on bien le conduise là où il devient délit qui donc peut être puni par les lois.

Mots clés: haine, discours, délit, réseaux, lois.

CÓMO CITAR: Bonnett, Piedad. "Apuntes sobre el discurso del odio en la sociedad contemporánea". *Desde el Jardín de Freud* 19 (2019): 177-186, doi: 10.15446/djf.n19.76716

* e-mail: piedadbonnet@gmail.com

© Obra plástica: Jim Amaral



1. Charles Baudelaire, "Le tonneau de la haine" [El tonel del odio], en *Las flores del mal* (Madrid: Catedra, 2006), 294-295.

2. Carolin Emcke, *Contra el odio* (Bogotá: Taurus, 2017), 18.

Conjugado, el verbo 'odiar' se aliviana o se trivializa: se dice que se odia madrugar, se odia hacer ejercicio, se odia volar. Por supuesto que se trata de una hipérbole que echa mano del poder de la palabra 'odio', y de paso la debilita. Porque se teme a los aviones o nos incomoda levantarnos temprano o hacer ejercicio, pero a eso no se puede llamar odiar. Como sustantivo, en cambio, 'odio' es siempre una palabra cargada de potencia. Al contrario de "antipatía", que simplemente hace referencia a un sentimiento de animadversión hacia el otro, odio parece admitir también lo que el diccionario le adjudica: un deseo de hacer el mal al que se odia. Hay que observar que ese deseo no equivale, sin embargo, a una *intención* real de dañar, sino que se limita a ser eso: deseo. Desafortunadamente, el odio lleva muchas veces a la acción de destruir, como nos demuestra la experiencia.

Aun cuando el objeto de su animadversión lo justifique —como veremos más adelante— sentir odio conlleva malestar, inestabilidad, un estado de alerta. El odio comienza por hacer daño al sujeto que lo siente. Sabido es que odiar requiere de energía y de tiempo: el que odia tiende a obsesionarse con el objeto de su odio, a examinar cada cosa que hace, a prestarle una atención desmesurada. Decía Charles Baudelaire que "el odio es un borracho al fondo de una taberna, que constantemente renueva su sed con la bebida"¹. Y Caroline Emcke, que "el odio no se manifiesta de pronto sino que se cultiva"². En eso se diferencia de la ira, un sentimiento con el que se le suele relacionar. Esta —que al contrario del odio produce reacciones físicas difíciles de ocultar y manejar, como cambios de color del rostro, aumento de la frecuencia cardíaca, obnubilación, etc.— es un sentimiento que generalmente se caracteriza por una efervescencia que en la mayoría de los casos se manifiesta como estallido, es decir, solo dura minutos, o si acaso horas. En eso se diferencia del odio, que yo definiría como una pasión "sorda", que puede durar años o toda una vida. La ira también tiene un componente de impulsividad que se traduce, cuando no hay control, en agresión contra el otro. Aunque, por supuesto, también se puede reprimir, o se puede vivir con ella, rumiándola o consintiéndola. En ese caso se acerca mucho al odio.

El resentimiento, por otra parte, es ira acumulada, consentida, de largo aliento, y por ser un sentimiento especialmente venenoso tiende también a hacer daño al sujeto que lo cultiva. Aunque algunos, como Asma Abbas, "ha[n] propuesto una lectura

neonietzscheana del mismo como un acto político”³. El resentido, sin embargo, a diferencia del que odia, generalmente no dirige su rencor contra un sujeto sino contra una entidad (el gobierno, la empresa, etc.) o contra un objeto plural (los ricos, los poderosos), o contra la vida o el destino, a los que culpa de su suerte.

También la envidia puede estar en la raíz del odio. El que la padece —porque creo que el verbo ‘padecer’ es aquí pertinente— se siente impotente y rabioso frente al logro del otro, logro que él considera inmerecido o le hace pensar que él también lo merecería. La envidia parte siempre de una comparación y muy fácilmente deriva en odio, en deseo de hacerle mal a aquel que se envidia, de destruirlo. En suma, y para no quedarme detenida en la descripción de sentimientos relacionados, podríamos decir que el desprecio, la humillación, el asco, el resentimiento, la ira, la envidia, pueden ser todos ellos causa o consecuencia del odio, pero que ninguno por sí solo alcanza la fuerza de este sentimiento, su deseo y capacidad de destrucción. Y añadir que el límite entre estos sentimientos suele ser difuso y que de cada cruce resultan emociones distintas.

Enunciada la capacidad de daño del odio, habría que preguntarse si este sentimiento tiene algún aspecto positivo para el individuo que lo alberga. En un interesante artículo, Silvina Fernández⁴ nos recuerda que para Freud el odio sería una manifestación “de la lucha del yo por conservarse y afirmarse”, lo cual podría interpretarse como una reacción temprana —cuando ese yo es todavía débil— contra la hostilidad del mundo. Mirado así, tal vez tenga alguna connotación positiva. Pero cuando ya el yo se ha afirmado y el odio aflora como un mecanismo que surge porque nos parece que hace peligrar nuestra identidad —la imagen que tenemos de nosotros mismos— comienza a convertirse en un sentimiento pernicioso. Sin embargo, Fernández propone que cuando surge la inhibición del odio —por ejemplo, cuando va a dirigido a la persona que se ama— también “se inhibe la capacidad de análisis”, lo que la lleva a concluir que “para poner en juego la capacidad crítica es necesaria una dosis de odio”⁵.

Se refiere la autora a la capacidad crítica en relación con uno mismo, pero tal vez esto pueda hacerse extensivo al terreno de lo político. El odio, como todas las emociones y sentimientos, parte de un juicio, entraña una manera de ver, se asienta en creencias: cuando nace de la indignación, de una sensación de injusticia, cuando es la respuesta al oprobio, la exclusión o la humillación, el odio puede cegar, pero también puede llegar a ser esclarecedor, aguzar la capacidad crítica. Esta afirmación no equivale a una justificación de la violencia, pero a veces permite comprenderla. Basta pensar en el odio al tirano o al invasor o al régimen genocida. Cuando la violencia es asimétrica —Israel disparando a los palestinos en la Franja de Gaza, Maduro y Ortega masacrando estudiantes, Kim Jong Un mandando matar a todo el que disiente— es natural que el odio crezca en el corazón de sus víctimas y llame a la venganza. Y

3. Manuel Arias Maldonado, *La democracia sentimental. Política y emociones en el siglo XXI* (Barcelona: Página indómita, 2016), 121.
4. Silvina Fernández, “El odio y sus despliegues: algunas particularidades”, *Espacio psicoanalítico de Barcelona*, marzo 2013. Disponible en: <https://www.epbcn.com/pdf/silvina-fernandez/2013-05-12-El-odio-y-sus-despliegues-algunas-particularidades.pdf> (consultado el 01/05/2018).
5. *Ibíd.*, 6.

aunque en principio toda violencia es perniciosa, aquella que nace de colectividades oprimidas por años y sirve para liberarse de regímenes asesinos, suele ser mirada con beneplácito por el mundo entero a pesar de los horrores que pueda desatar. El juicio moral vacila en estos casos. Lo ideal, por supuesto, es que en vez de venganza —como, por ejemplo, en el caso de Gadafi, que fue sometido a empalamiento por una multitud enardecida— se lleve a los tribunales a los perpetradores de crímenes masivos y a los violadores de Derechos Humanos.

Algunos autores han subrayado también que hay mucho de disfrute en la experimentación del odio, mientras que esa misma felicidad que tiene el que adopta posiciones extremas y se opone con ellas a la autoridad, no la goza la persona de ideas moderadas.

Hasta aquí he bocetado algunas consideraciones sobre el odio en términos generales. Me interesa, sin embargo, concentrarme en el discurso de odio, en su contenido ideológico y su poder de desencadenar violencia social. El odio contra colectividades enteras ha existido siempre, pero tiene manifestaciones distintas en cada momento histórico y matices diversos de acuerdo con el contexto en que se desarrolle. Como ayer y como siempre, hoy se odia lo que se desprecia y también lo que se percibe como una amenaza de desestabilización, inseguridad o muerte. Porque el miedo fácilmente se convierte en odio. Todavía hoy ese tipo de odio desata guerras y termina en el exterminio de comunidades enteras que están en condiciones de inferioridad bélica. Si bien el caso paradigmático es el del holocausto judío a manos de los nazis, más recientemente —para dar unos mínimos ejemplos— encontramos la masacre de musulmanes bosnios a manos de tropas serbias, o el desplazamiento masivo de los rohingyas por parte del ejército birmano, que los ha perseguido por ser una minoría étnica y lingüística que además profesa otra religión, la suní.

Pero los controles sociales que ejercen como fuerza civilizadora son mucho más fuertes ahora que hace un siglo, y las conquistas legales en la batalla por crear sociedades respetuosas de la diferencia son enormes en los últimos años. Los siglos XX y XXI han sido escenario de reivindicaciones sustanciales para las mujeres, las comunidades negras y LGBT. Y aun así seguimos padeciendo incidentes y crímenes de odio que tienen como víctimas a estos grupos sociales. Caroline Emcke afirma, refiriéndose a Alemania:

Ahora se odia abierta y descaradamente. Unas veces con una sonrisa y otras no, pero en ocasiones sin ningún tipo de reparo. Los anónimos, que siempre han existido, hoy van firmados con nombre y dirección. Las fantasías violentas y las manifestaciones de odio expresadas a través de internet ya no se ocultan tras un pseudónimo. Si hace

algunos años alguien me hubiera preguntado si creería posible que en esta sociedad se volviera a hablar así, lo habría descartado por completo. Para mí era absolutamente inconcebible que el discurso público volviera a embrutecerse de ese modo y que las personas pudieran ser víctimas de un acoso tan desmedido.⁶

Emcke tiene razón, y su afirmación podría aplicarse en general al mundo de hoy. Muchos consideran, por ejemplo, que el insulto hace parte del derecho a la libre expresión, y es así hasta cierto punto. Pero no por tratarse de palabras podemos creer que su poder de humillación y destrucción son pocas. Por ejemplo: la joven diputada escocesa Mhairi Black, que representa la comunidad LGBTI, denunció con gran crudeza lo que en su vida significa el insulto cotidiano:

[...] me resulta difícil encontrarle la gracia a que me llamen de forma sistemática dyke [término insultante para referirse a una lesbiana], retrasada, guarra, puta desaliñada. Me han dicho: “No se puede poner pintalabios a un cerdo” y “dejad a esa puta sucia que coma mierda y se muera” [...]. Tengo que leerlas en mi pantalla un día tras otro. Alguien dijo: “Necesita que le den una patada en el coño”.⁷

Cuando el insulto lesiona la dignidad o ratifica el prejuicio de la víctima, las posibilidades de desencadenar violencia son todas. Así lo muestra, aunque a veces con flaquezas cinematográficas, una película reciente del famoso director libanés Ziat Doueiri, llamada precisamente *El insulto*, que muestra una situación para nada infrecuente: cómo un pequeño incidente cotidiano puede llegar a convertirse en un conflicto de proporciones enormes, e incluso dar pie a una guerra. Doueiri recrea la ingrata convivencia entre libaneses y palestinos migrantes en Beirut, y demuestra cómo un insulto puede llegar a prender las hogueras del odio que se incuba silenciosamente en una sociedad.

El discurso del odio (*hate speech*), que promueve la intolerancia y la agresión contra determinados grupos sociales (negros, judíos, extranjeros, homosexuales, musulmanes, etc.), no solo abunda entre personas del común, y redundante en incidentes y en delitos de odio, sino que ha empezado a aparecer, de manera descarada, exhibicionista, entre los poderosos. Resulta increíble, por ejemplo, que un expolicía brasileño y diputado nacional, Jair Bolsonaro, racista, homofóbico y misógino, se atreva a decir en público que “el error de la dictadura fue torturar y no matar” y también que haya increpado a una ministra, Maria do Rosario, que dirigía la cartera de Derechos Humanos, con la frase de “no mereces ni que te viole”. Todo esto con total impunidad, pues hoy tiene opciones como candidato a la presidencia. Según la profesora de Relaciones Internacionales de la UNIFESP, Esther Solano, quien lo compara con Donald Trump:

6. *Ibíd.*, 16.

7. “Mhairi Black”, *Wikipedia*, última modificación en agosto 3, 2018. Disponible en: https://en.wikipedia.org/wiki/Mhairi_Black (consultado el 01/05/2018). Ashley Cowburn, “SNP MP Mhairi Black describes shocking misogynistic online abuse received in Parliament debate”, *Independent*, marzo 8, 2018. Disponible en: <https://www.independent.co.uk/news/uk/politics/snp-mp-online-abuse-mhairi-black-sexist-homophobic-women-parliament-debate-a8245646.html> (consultado el 01/05/2018). La traducción es mía.

Ambos forman parte de la nueva derecha pop, que tiene una cara más joven, rebelde, que no se identifica con el mainstream político. Además, los dos se definen como heterosexuales blancos que son víctimas de las minorías de homosexuales, mujeres y negros que les acosan al exigir nuevos derechos. Su discurso es de odio pero lo maquillan bajo la idea de libertad de expresión.⁸

Como bien se sabe, Donald Trump ha incurrido también abiertamente en un discurso de odio racista y sexista. El 16 de junio del 2015, en el discurso de lanzamiento de su candidatura para las primarias del Partido Republicano, expresó que “[c]uando México nos manda gente, no nos mandan a los mejores. Nos mandan gente con un montón de problemas, que nos traen drogas, crimen, violadores...”. Y a principio del 2018 se atrevió a decir, en una reunión con legisladores, refiriéndose a haitianos y salvadoreños, “¿por qué tenemos a toda esa gente de países agujero de mierda viniendo aquí?”. Pero en todas partes se cuecen habas. En Irán un exdiputado del Partido Gubernamental, Mehrdad Bazrpash, no tuvo empacho en decir que “es un gran honor violar los derechos de los homosexuales”, y en el 2013 Roberto Calderoli, vicepresidente del Senado italiano y miembro de la extrema derecha italiana, la Liga Norte, comparó con un orangután a la ministra de Integración italiana, Cécile Kyenge, originaria de la República Democrática del Congo. Y, para no ir tan lejos, aquí en Colombia el diputado Rodrigo Mesa afirmó, en plena Asamblea de Antioquia, que “la plata que se le mete al Chocó es como meterle perfume a un bollo”. Este tipo de discurso tiene como consecuencia el aumento de los “incidentes de odio” —los que no tienen categoría de delito, como, por ejemplo, las humillaciones públicas a los migrantes, que los acorralan y los hunden en el miedo y en la desesperanza—; contribuyen a crear climas violentos, como los que antecedieron al Holocausto; y son amenaza latente que con facilidad da paso a verdaderos delitos como punto final de esta escalada del odio.

Las redes sociales son contemporáneamente un vehículo propicio para la propagación del discurso del odio. Por supuesto, ellas son un medio que favorece la democratización de la opinión, en la medida en que hacen visibles a todos aquellos tradicionalmente marginados de los grandes canales de comunicación; e incluso han servido como instrumento de organización para causas muy justas. No son las redes, pues, culpables en sí mismas, sino el uso que de ellas hacen miles de personas. La pregunta es ¿por qué son ellas una vía tan propicia para propagar el discurso del odio? La respuesta no es sencilla, pero ya hay muchos estudios al respecto que nos permiten acercarnos a la complejidad del fenómeno. Se ha visto, por ejemplo, que el medio mismo incita a la simplificación —me gusta, no me gusta— a una ausencia

8. Agnese Marra, “Jair Bolsonaro, un ex policía homófobo y racista para presidir Brasil”, *El Mundo*, enero 25, 2018. Disponible en: <http://www.elmundo.es/internacional/2018/01/25/5a687111ca4741ce5a8b4605.html> (consultado el 01/05/2018).

de matices que, unida a la exacerbación emocional generada por la interacción con otros cibernautas, lleva fácilmente a la radicalización de las afirmaciones. El filósofo coreano Byung-Chul Han habla de la comunicación digital como “pobre en mirada”.

El smartphone es un aparato digital que trabaja con un input-output pobre en complejidad. Borra toda forma de negatividad. Con ello se olvida de pensar de una manera compleja. Y deja atrofiar formas de conducta que exigen una amplitud temporal o una amplitud de mirada. Fomenta el corto plazo y la mirada de largo alcance, y ofusca la de larga duración y lo lento.⁹

Por otra parte, Manuel Arias, autor de *La democracia sentimental*, habla de cómo los partidos explotan el lado emocional de la ciudadanía, y cómo las redes sociales llevan esta emocionalidad a unos niveles tales que hacen que la argumentación razonada sea mínima y, por tanto, se caiga en una superficialidad que actúa en detrimento de la verdadera democracia. Y Carlos Cortés, abogado y periodista, creador de La Mesa de Centro de *La Silla Vacía*, explica en un interesante artículo¹⁰ que “cuando nuestra comunicación está mediada por un dispositivo, corremos el riesgo de perder la empatía” y, por tanto,

[...] la mediatización del intercambio hace que las personas pierdan conciencia sobre sí mismas y que subestimen o dejen de lado los efectos negativos de sus actos. En consecuencia, esa pérdida de conciencia es sobre uno mismo y sobre el otro, y da paso a comportamientos impulsivos que en otras condiciones suelen inhibirse y que, especialmente, llevan a perder la consideración de los demás.¹¹

Los filósofos y los sociólogos que se han ocupado de analizar lo que pasa en redes, coinciden, pues, en hablar de narcisismo, de predominio del pensamiento binario, de falta de complejidad y de empatía, pero también de soledad. Byung-Chul Han lo formula así: “la comunicación digital hace que se erosione fuertemente la comunidad, el nosotros. Destruye el espacio público y agudiza el aislamiento del hombre. Lo que domina la comunicación digital no es el «amor al prójimo» sino el narcisismo”¹². Y precisamente *La muerte del prójimo* se llama un libro de Luigi Zoja, psicoanalista y escritor italiano, que sostiene que “después de la muerte de Dios, la muerte del prójimo representa la desaparición de la segunda relación esencial del hombre”. No lo dice, por supuesto, a partir de una nostalgia religiosa, sino como una constatación que parte de la frase de Nietzsche y se extiende a los fenómenos contemporáneos, dentro de los cuales se cuenta la revolución informática, que según él sustituye la presencia humana, causando una privación del otro “que representa un verdadero daño psíquico”¹³. Y nos recuerda este fenómeno tan contemporáneo y difícil de comprender



9. Byung-Chul Han, *En el enjambre* (Barcelona: Herder, 2014), 43.

10. Carlos Cortés, “La desconfiguración de la empatía”, *Revista Arcadia* 152, mayo 21, 2018. También está disponible en: <https://www.revistaarcadia.com/periodismo-cultural---revista-arcadia/articulo/elecciones-presidenciales-en-redes-sociales-colombia-empatia/69300> (consultado el 01/05/2018).

11. *Ibíd.*

12. Byung-Chul, *En el enjambre*, 75.

13. Luigi Zoja, *La muerte del prójimo* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015), 45.

de los *hikikimori* —a los que se denomina así porque aparecieron primero en Japón—, que son esos chicos que duermen de día y viven de noche, encerrados en sus cuartos frente a una pantalla de computador, en la Internet, y que permanecen en aislamiento durante días y días, comiendo lo que sus madres les dejan en bandejas frente a las puertas cerradas de sus habitaciones.

De un mundo de soledad esencial provienen los “lobos solitarios”, desadaptados que convierten el odio a sí mismos, o el resentimiento y la ira en actos masivos de violencia, generalmente en Occidente. El término “lobo solitario” se refiere, por una parte, a las personas —muchas muy jóvenes— que son autores de tiroteos masivos sin que hayan actuado en complicidad con un grupo. Cuando se examina su perfil, se descubre que una gran mayoría de ellos son personas solitarias que, como los *hikikimori*, han pasado muchas horas en Internet, y muchas veces han anunciado sus intenciones a través de redes. Lo cual, por supuesto, no equivale a decir que todo el que pase muchas horas frente a una pantalla tiene riesgo de convertirse en un “lobo solitario”. La teoría que Byung-Chul Han esboza en *La expulsión de lo distinto* es muy interesante:

¿Podría ser que el atentado suicida fuera el perverso intento de sentirse a sí mismo, de reestablecer la autoestima destruida, de eliminar el apesadumbrante vacío a base de bombas o disparos? [...] ¿Podría ser que los terroristas compartieran el mismo cuadro psíquico de los adolescentes que se autolesionan, es decir, que dirigen su agresión contra sí mismos? [...] además están por completo seguros de que, inmediatamente después de su acto, su foto circulará en masa por los medios como si fuera una especie de selfie. El terrorista es un Narciso con un cinturón detonante que lo hace particularmente auténtico.¹⁴

Por fortuna, leyes muy recientes castigan el discurso del odio y las amenazas cibernéticas, cada vez más frecuentes. No hace mucho, y casi de manera simultánea, fuimos testigos de dos de esas amenazas, que no solo son aterradoras sino que confirman la teoría de Emcke de que el discurso público ha vuelto a embrutecerse, y “ahora se odia abierta y descaradamente”. El exsicario de Pablo Escobar, Jhon Jairo Velásquez Vásquez, alias Popeye, admirador de Álvaro Uribe y del Centro Democrático, se atrevió a escribir el siguiente *twitter* en plena campaña por la presidencia de Colombia: “Malditos petristas. Denuncien mi *twit*. Los odio. Si no me puedo expresar, mi fusil hablará por mí, cuando empiece el dolor y el llanto no lloren que no habrá compasión”; días después llovieron toda clase de amenazas contra Loris Karius, el arquero del Liverpool, por haberse equivocado permitiendo que le hicieran dos goles a su equipo. En los dos casos las autoridades tomaron cartas en el asunto, pero no siempre la justicia es eficiente en estos casos.

14. Byung-Chul Han, *La expulsión de lo distinto* (Barcelona: Herder, 2017), 45-46.

El incremento de los discursos y los crímenes de odio por discriminación religiosa, sexual, étnica, e incluso por pobreza o condición de indigencia, se denuncia todos los días. Caroline Emcke nos convida a no conformarnos con condenar el odio y la violencia, sino a ir más lejos: a observar sus mecanismos, la forma en que este sentimiento se activa socialmente, para saber cómo debilitarlo.

El odio sólo se puede combatir con lo que a ellos se les escapa: la observación atenta, la matización constante y el cuestionamiento de uno mismo. Esto exige ir descomponiendo el odio en todas sus partes, distinguirlo como seguimiento agudo en sus condicionantes ideológicos y observar cómo surge y opera en un determinado contexto histórico, regional y cultural.¹⁵

Martha Nussbaum propone algo parecido: Por una parte, una ética cívica que se transmita a través de la educación formal e informal; y

[...] cultivar una especie de desplazamiento de la mente, una actitud de curiosidad, indagación y receptividad que venga a decir, en la práctica: “He aquí otro ser humano. Me pregunto qué estará viendo y sintiendo en este momento”. Esta curiosidad tiene que alimentarse con hechos y datos, pues sin una información histórica y empírica correcta nunca podremos dar respuesta a esa pregunta.¹⁶

Habla de conocer, racionalizar, hacer conciencia. No de amar. Porque como dice Luigi Zoja, “[e]n cualquier lugar, en cualquier época, la distancia ha sido siempre un obstáculo para el amor. ¿Por qué la nuestra sería distinta?”. Aunque a continuación se haga dos preguntas inquietantes: “¿Se puede amar verdaderamente o sólo conocer a quién está lejos? ¿Y el sólo conocimiento me permite al menos ser justo?” Y concluye, con pesimismo: “todavía no hay nada que lo demuestre”¹⁷.

BIBLIOGRAFÍA

ARIAS MALDONADO, MANUEL. *La democracia sentimental. Política y emociones en el siglo XXI*. Barcelona: Página indómita, 2016.

BAUDELAIRE, CHARLES. “Le tonneau de la haine” [El tonel del odio]. En *Las flores del mal*. Madrid: Catedra, 2006.

BYUNG-CHUL, HAN. *En el enjambre*. Barcelona: Herder, 2014.

BYUNG-CHUL, HAN. *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder, 2017.

CORTÉS, CARLOS. “La desconfiguración de la empatía”. *Revista Arcadia* 152. Mayo 21, 2018.

EMCKE, CAROLIN. *Contra el odio*. Bogotá: Taurus, 2017.

FERNÁNDEZ, SILVINA. “El odio y sus despliegues: algunas particularidades”. *Espacio psicoanalítico de Barcelona*. Marzo 2013. Disponible en: <https://www.epbcn.com/pdf/silvina-fernandez/2013-05-12-El-odio-y-sus-despliegues-algunas-particularidades.pdf>.

15. Emcke, *Contra el odio*, 19.

16. Martha Nussbaum, *La nueva intolerancia religiosa*. Cómo superar la política del miedo en una época de inseguridad (Barcelona: Paidós, 2013), 176.

17. Zoja, *La muerte del prójimo*, 137.

MARRA, AGNESE. "Jair Bolsonaro, un ex policía homófobo y racista para presidir Brasil". *El Mundo*. Enero 25, 2018. Disponible en: <http://www.elmundo.es/internacional/2018/01/25/5a687111ca4741ce5a8b4605.html>.

"MHAIRI BLACK". *Wikipedia*. Última modificación en agosto 3, 2018. Disponible en: https://en.wikipedia.org/wiki/Mhairi_Black.

NUSSBAUM, MARTHA. *La nueva intolerancia religiosa. Cómo superar la política del miedo en una época de inseguridad*. Barcelona: Paidós, 2013.

ZOJA, LUIGI. *La muerte del prójimo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015.



¡Odia! El amor no hace falta



JUAN MANUEL MORAÑA*

SANDRA TURRADO VEGA**

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

¡Odia! El amor no hace falta

Hate! Love is Unnecessary

Hais! L'amour n'est pas nécessaire



El odio es un afecto más lúcido que el amor pues, aunque ambos se ubican en la falta de ser, el amor intenta velarla mientras que el odio la re-vela redoblando la apuesta y reconociendo aquello que la suple: el Uno. Y el Uno que soporta el odio es inherente al lazo social. ¿Entonces cómo responderán los psicoanalistas a la segregación, producto del cruce entre el capitalismo y la ciencia? La subjetividad de la época nos empuja a tomar el relevo de Lacan.

Palabras clave: odio, amor, segregación, capitalismo, ciencia.

Hate is a more lucid affect than love because although both are located in the lack of being, love tries to veil that lack, while hate un-veils it, thus raising the stakes and recognizing that which supplements it: the One. And the One who endures hate is inherent to the social fabric. How, then, will psychoanalysts respond to segregation, which is the result of the combination of capitalism and science? The subjectivity of our times drives us to assume the relay of Lacan.

Keywords: hate, love, segregation, capitalism, science.

Même si l'amour et la haine sont tous deux du côté du manque à être, le premier est un affect plus lucide que l'amour car celui-ci essay de voiler là où la haine dé-voile, redouble le pari et reconnait ce qui la supplée: le Un. Et le Un qui supporte la haine est inhérent au lien social. Comment donc répondront les psychanalystes à la ségrégation, issue de l'enjambement du capitalisme et de la science? La subjectivité de l'époque nous oblige à prendre la relève de Lacan.

Mots clés: haine, amour, ségrégation, capitalisme, science.

CÓMO CITAR: Moraña, Juan Manuel y Sandra Turrado Vega. "¡Odia! El amor no hace falta". *Desde el Jardín de Freud* 19 (2019): 187-202, doi: 10.15446/djf.n19.76718

* e-mail: juan.morania@gmail.com

** e-mail: sandraturrado@gmail.com

© Obra plástica: Jim Amaral

HISTORIA Y ESTRUCTURA

Lacan, en 1953, invita a los analistas: “mejor, pues, que renuncie quien no pueda unir a su horizonte la subjetividad de su época”¹. Advertido de que el sujeto debe constituirse en el campo del Otro en cuanto lo preexiste, es decir, que queda sujeto a los significantes disponibles de cada momento histórico particular, Lacan alerta a los analistas de estar al tanto de la maquinaria discursiva de producción de subjetividades propias de cada época, es decir, ideales, significantes amo, identificaciones, modalidades de goce o lazos sociales, produciendo un cruce inevitable entre estructura e historia.

Ahora bien, ¿cuáles son las particularidades de nuestra época? ¿Qué posición sostendría el analista respecto de su época? ¿El psicoanálisis debe adaptarse a la época? ¿O acaso su *deber* se articula con analizar los síntomas particulares de cada época para revelar la verdad que retorna en ellos? En todo caso, ¿qué es lo que los analistas deberíamos poder *unir*? ¿No se trataría, como dirá Lacan algunos años después, de poder diferenciar, de sostener una diferencia máxima? Quizás estemos mejor orientados si nos preguntamos qué es aquello que se ofrece a ser diferenciado en cada época en particular, es decir, si identificamos qué artilugios ofrece cada época para velar la división del sujeto, la falta en ser y de goce que lo constituye en cuanto ser hablante. No está de más señalar esta división que supone la mortificación como efecto del encuentro con el lenguaje, pero a su vez es condición de ese margen de libertad que el sujeto debe pagar con el ser.

En 1972, Lacan formaliza la estructura del discurso de una época que había ya comenzado siglos atrás: el discurso capitalista. Los discursos son pensados por Lacan como estructuras significantes que no se destacan por los efectos de significación, sino por los lugares simbólicos que delimitan y por las relaciones que se establecen entre sus elementos, produciendo de este modo diferentes modos de lazo social. No se trata, entonces, de que un sujeto es el agente de una acción comunicativa vehiculizada por un “discurso” sino que el sujeto está determinado por el discurso y ambos, a su vez, son determinados y efectos del significante.

A la altura del *Seminario 16*, Lacan ironiza fantaseando, haciendo alusión a las ciencias exactas, con la posibilidad de un discurso sin palabras, matematizado, cuyo



1. Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” (1953), en *Escritos 1* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2010), 308.

soporte escrito sería el ideal de transmisión epistémica, en la medida en que permitiría la transmisión íntegra del saber formalizado, vale decir: un saber transmisible sin resto. Ironiza, puesto que la realidad discursiva de la praxis del psicoanálisis no permite dominar íntegramente los efectos de palabra, del acto de decir, nunca del todo calculables, que produce el dispositivo. Si la subversión del método creado por Freud consiste en permitir o producir la emergencia de la verdad de lo real, no hay modo de prever esta emergencia, siempre más tímica que programada, siempre escurridiza, evanescente.

“La ciencia no quiere saber nada de la nada”², dijo Heidegger en 1929, en *¿Qué es metafísica?* Lacan, advertido, sostendrá que la ciencia, mediante un desarrollo de saber hipertrófico, intenta velar aquello de lo que no quiere saber. Más saber, pero para no saber nada de lo real. Los cruces entre el psicoanálisis y la ciencia, sin embargo, se producen desde el mismo origen del psicoanálisis. Resulta, al menos curioso, que Lacan afirmara que “el sujeto sobre el que operamos en psicoanálisis no puede ser sino el sujeto de la ciencia”³. ¿Cómo entender esta afirmación paradójica?

Lacan señala el nacimiento de la ciencia moderna, precisamente, en el siglo XVII, con el desarrollo del *cogito* cartesiano, efecto de cuestionar, de poner en duda todos los saberes preexistentes. Surge así el sujeto de la ciencia como resultado de un procedimiento respecto del saber, un procedimiento significativo, un sujeto insustancial, pero con la certeza de ser, consciente de sí. El pensar que funda al sujeto de la ciencia es un pensamiento que se piensa a sí mismo, universal, un saber exacto que vale para todos.

Ahora bien, para Lacan no hay armonía entre el pensar y el ser, niega esa evidencia: el inconsciente es un saber que se piensa, fuera de la consciencia y sin el soporte de un pensador que lo piense. El sujeto del inconsciente es efecto de la cadena significativa articulada, es decir, es efecto del saber.

Así es como Lacan funda su propio *cogito*: “O no pienso o no soy”. No pensar en cuanto inconsciente ofrece una dimensión de ser sostenido en un modo de goce determinado que no produce división subjetiva, y pensar en cuanto inconsciente supone la pérdida del ser, ya que nadie puede afirmar “yo pienso”, es un pensar sin pensador. Entendemos mejor ahora por qué Lacan, algunos años después, en “Radiofonía”, dijo que la ciencia era “una ideología de supresión del sujeto”⁴. El discurso de la ciencia promueve la producción sistemática de un saber anónimo que se sostiene bajo el paradigma del desarrollo, entendiendo a la verdad como el punto culmen de este y al sujeto como uno que puede conocerla. El psicoanálisis, por lo contrario, produce un saber que se divorcia de la verdad, una verdad que retorna en las fallas del saber, que solo puede ser dicha a medias. Ya no se trata en este caso del sujeto del conocimiento, sino del sujeto del significativo, efecto del saber inconsciente.

2. Martin Heidegger, *¿Qué es metafísica?* (Sevilla: Renacimiento, 2003), 22.

3. Jacques Lacan, “La ciencia y la verdad” (1965), en *Escritos 2* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2015), 816.

4. Jacques Lacan, “Radiofonía” (1973), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 460.

Si bien la ciencia apunta a forcluir al sujeto, como hemos visto, no hay, sin embargo, ciencia sin sujeto, y no hubiera habido lugar para desarrollo del psicoanálisis sin la ciencia. Quizás, por este motivo, Lacan dice que la ciencia fracasa en la tentativa de eliminarlo: “la ciencia se muestra definida por el no-éxito del esfuerzo para suturarla”⁵.

Ahora bien, ¿mediante qué artilugios la ciencia, hermana mayor del discurso capitalista, se esfuerza por suturar esta división, la falta constitutiva del sujeto? ¿Por qué dice Lacan que está definida por el no-éxito en su empresa? ¿Qué efectos, fuera de cálculo, producen estos artilugios?

UNIVERSALIZA Y VENCERÁS

Como nombramos anteriormente, Lacan, al formular los discursos, señala que producen distintas modalidades de lazo social en los que —aclaración determinante— no hay igualdad entre las parejas que los constituyen, se trata de relaciones de disparidad.

El discurso del capitalismo es una modificación del discurso del amo. No se produce a partir de una rotación, como los demás, sino que se da a partir de un intercambio de lugares. El sujeto barrado pasa al lugar del agente (ubicado arriba a la izquierda en el “cuadrúpedo”), y el S_1 , significante amo, queda en el lugar de la verdad (abajo a la izquierda). Un sujeto universal, universal en su falta de goce, efecto de haber nacido a partir del significante, comanda el saber. ¿Qué saber? El saber científico que promueve la ciencia. Hace trabajar al saber científico con el efecto de producción de plus de goce. Produce y ofrece, de este modo, una homogeneización del plus de goce, montado sobre una falta de goce universal que funda al sujeto sostenido en un imperativo de goce, en un empuje a gozar.

En cuanto a la forma de lazo que este discurso produce, hay que considerar que la relación “directa” con la satisfacción ofrecida por los *gadgets* del mercado degrada, desalienta al lazo con el otro, generando una ilusión de completud con un sabor amargo. Si los discursos son pensados por Lacan como modos de dar tratamiento al goce, el discurso capitalista confronta al sujeto al acceso de un goce desregulado, excluyendo a la castración como su límite, que rompe sus amarras simbólicas al saber y a la verdad en su calidad de representantes de lo imposible. El saber que impera es el saber anónimo de la ciencia, que no responde a las demandas de nadie, sino que justamente las crea con su oferta. Con oferta, crea demanda, cavando una falta en aquellos a quienes “nada les faltaba”. El saber ya no obedece a un amo. La publicidad es un “dejarse engañar”, es el sujeto quien se ofrece para ser seducido: seducir, tiene su origen en *se-ducere*, es una expresión del desvío. El capitalismo ha hecho que

5. Lacan, “La ciencia y la verdad”, 818.

uno sea quien se ofrezca para que lo “engañen”, para que lo desvíen del camino, del camino de la singularidad.

La ciencia no puede hacer sobre los efectos de discurso que produce. La ciencia sigue en marcha. De hecho, se han creado comisiones de ética, intentos desesperados de limitar de algún modo el avance de la ciencia, que demuestran la impotencia de los científicos en dirigir los efectos de sus actos.

Esta proliferación de objetos de goce produce lo que podríamos llamar una industrialización del deseo, donde el otro no estará exento de devenir un objeto desechable más del universo de objetos de recaptación de goce. Si hemos afirmado que el discurso capitalista no promueve el lazo social, es porque el concepto de lazo social supone una diferencia inherente entre los lugares simbólicos disponibles, una disparidad, un “no todos iguales”. Y, como hemos visto, la época propone (quizás sería más adecuado decir “impone”) la ilusión de igualdad en relación con el otro, con el éxito y con el derecho al goce: todos tenemos el mismo derecho al goce, uno homogeneizante, claro, que destruye la posibilidad de sostener esta diferencia. Pero, ¿es preciso decir que no hay lazo social o que está fragmentado o acaso se trata de otro tipo de relación entre los elementos?

Desde la posición de Bauman, quien dice: “En consecuencia, los apegos han perdido buena parte de su intensidad pasada [...] cada persona está envuelta en múltiples pertenencias”⁶, podría pensarse en las múltiples posibilidades de pequeños pactos o lazos líquidos que tienden a dispersarse rápidamente pero performativos, cada vez, que procuran constituir un espacio de pertenencia, aunque solo sea de modo más efímero mientras dura la intensidad de ese instante. En este contexto, las nupcias entre el sujeto y el *partenaire*-objeto también son una forma de ocultar que no hay relación sexual, esa forma que conocemos con el nombre de amor. Pero sucede que el Otro es ahora degradado al estatuto de *gadget*, de objeto desechable, va más allá de la degradación propia de la vida amorosa, puesto que mercantiliza, como un objeto más, al otro y al amor. ¿Se trata de consumir al otro?

La efervescencia del capitalismo ha facilitado que el amor se vuelva etéreo: antiespasmódico y anestésico. Ya no hay lugar ni para los temblores, ni para el dolor. Todo es medido, calculable, programable y evaluable y, como el éter, también transparente. El amor, que supone la existencia de una falta, no tiene lugar en el discurso capitalista, salvo en su condición más degradada de mercancía consumible, de objeto de uso descartable y de desecho inmediato: se ha vuelto utilitario, pragmático. Sigue funcionando como una ficción, pero tomando caminos claramente marcados por la homogeneización de lo mismo y por la automaticidad, sin dar lugar a lo tífico, a la sorpresa. Nuestra época empuja al amor a la igualdad. El amor en el capitalismo,

6. Zygmunt Bauman, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos* (Buenos Aires: Paidós, 2010), 41.

construido siempre a partir de la completud del sujeto, se mece en no querer saber nada de la castración, y se muestra como algo irreconocible e innecesario. Con este nuevo atuendo, se torna más visible que nunca que el amor ya no hace falta. El deseo se sustrae en el mismo momento de su consumación, por lo cual la plenitud del instante y del goce existe a condición de su no-verdad, a condición de velar la ausencia de relación sexual. ¿Es posible hablar de amor cuando la falta está tan saturada de objetos que tiende a desaparecer?

Eso es lo característico del discurso capitalista: forcluye la castración, hace que se produzca un movimiento circular donde no hay cortes, un circuito cerrado donde accedemos a un plus de goce sin que haya imposibilidad alguna. El imposible está tachado, pero con la bandera de la libertad total, el capitalismo nos precipita, inevitablemente, a la más absoluta soledad autoerótica.

¡TODOS PARA UNO Y UNO PARA TODOS!

Rabinovich señala en *El deseo del psicoanalista*⁷ que Lacan ubica a la investigación de la ciencia en el ámbito de la relación sujeto-objeto del conocimiento, cuyo fundamento reside en el carácter evanescente propio del goce fálico, de la detumescencia y del *fading* simultáneo del sujeto que conlleva el orgasmo masculino. El goce fálico pretende cubrirlo todo, motivo por el cual al hombre se le hace suficiente con su goce y se genera la misma ilusión que subyace a la teoría del conocimiento que funda la ciencia, ilusión estrictamente masculina de que no hay resto, de que no hay objeto *a*, y de que hay una complementariedad entre el sujeto y el objeto en la sexualidad. La lógica del todo del capitalismo, al rechazar la falta, rechaza al amor y promueve otro afecto: el odio, al no aceptar la singularidad de los otros, al rechazar lo diferente, aquello que cuestiona lo universal.

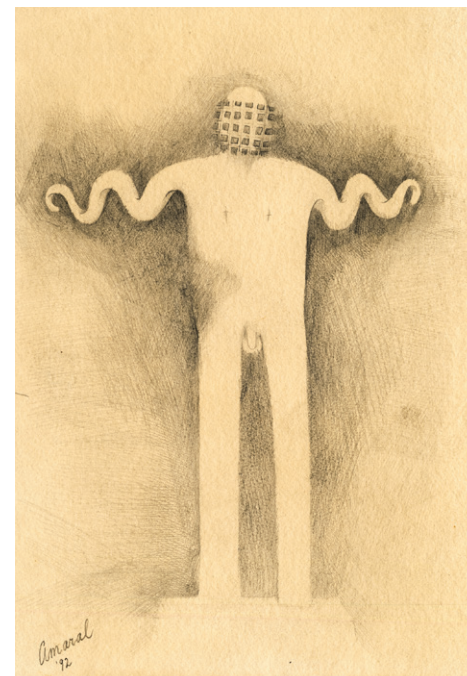
Se comprende entonces que al negar el resto se borra a su vez la única garantía de alteridad respecto al otro, la marca de singularidad del sujeto. El Uno unificante (*Einheit*) de lo posible, es decir, la ilusión de que la castración cese de escribirse, es propio de este discurso, y responde a la lógica fálica del todo, del conjunto cerrado, fundado en la lógica de la excepción: el falo es el Uno que cierra el universo del discurso. Capitalismo y ciencia despliegan la ética kantiana, fundada de modo explícito en el Uno unificante del universal: pero si se tiene la pretensión de fundar una ética en un universal, con la ilusión de renunciar a todo *pathos* en el establecimiento de la lógica que debe regir la acción, necesariamente se cae en la instauración de una lógica perversa: “¡Goza! ¡Goza todo lo que puedas, todo lo que tu cuerpo resista! ¡Pero no te diferencias!”.

7. Diana Rabinovich, *El deseo del psicoanalista* (Buenos Aires: Manantial, 2010).

El Uno unificante del universal nos hace pensar en la lógica de la fraternidad, del lado del amor al prójimo propio del cristianismo: “Incluso no hay fraternidad que pueda concebirse si no es por estar separados juntos, separados del resto”⁸. Entonces, fraternidad y segregación pertenecen a la misma lógica: “Todo lo que existe se basa en la segregación, y la fraternidad, lo primero”⁹. La sociedad está basada en la segregación. Entonces, si nos ensañamos tanto en ser hermanos, es justamente porque no lo somos. La fraternidad y el amor al prójimo responden entonces a la lógica de la excepción, que corresponde para Lacan al modo lógico de lo posible. Supone una respuesta a la segregación estructural que produce el Uno, constitutivo, ubicado en el corazón del lazo social.

Freud sostiene que la fraternidad es consecuencia del crimen del padre. Su tesis es que esa unidad y ese movimiento hacia la formación de un grupo se produce porque hay una envidia originaria (goce todo del padre) y que de esa renuncia se derivan las aspiraciones sociales más elevadas, tales como el compañerismo y la solidaridad activa en la sociedad donde el pacto es que “ninguno debe querer destacarse, todos tienen que ser iguales y poseer lo mismo”¹⁰. Pero Freud señala que esta pretendida “justicia social” no se sostiene en un fin altruista de conseguir el bien común sino en que “quiere decir que uno se deniega muchas cosas para que también los otros deban renunciar a ellas o, lo que es lo mismo, no puedan exigirlos”¹¹. La condición es que al otro también se le exija la privación: el sujeto puede renunciar a gozar siempre y cuando el otro tampoco goce, he ahí un principio de “equilibrio social”. De este modo Freud nos revela claramente cómo el sentimiento social es segregativo en su fundamento mismo: “descansa, pues, en el cambio de un sentimiento primero hostil en una ligazón de cuño positivo, de la índole de una identificación”¹². ¿Es posible entonces sostener que la sociedad se forjó a partir del odio al padre? ¿Se trata de un odio que desde la segregación hace lazo?

Soler señala que el lazo social se caracteriza por mantener un orden del lenguaje: hay una autoridad consentida, una jerarquía que establece una modalidad común de goce, pero que permite las diferencias individuales, es decir, hay lugar para las verdades particulares de cada sujeto. Eso es lo peculiar del lazo social, si no hubiera una disparidad de principios, estaríamos hablando de segregación. Actualmente, en la cultura contemporánea se trata de reducir las desigualdades significantes que fundan el lazo, se quiere aplanar la diferencia, pero eso, ni acaba con la violencia, ni elude las relaciones de fuerza, porque el lazo social siempre incluye violencia, pero impone un orden. Más bien, esto hace que se propicie un conflicto entre los derechos de cada uno con su propio goce. En la masa, los goces particulares pueden ser distintos, pero con igualdad de derechos. El discurso capitalista promueve una igualdad que neutraliza



8. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del Psicoanálisis* (1969-1970) (Buenos Aires: Paidós, 2008), 121.

9. *Ibíd.*

10. Sigmund Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo” (1921), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2012), 114.

11. *Ibíd.*

12. *Ibíd.*, 115.

lo diferente, tiende a hacer igual lo diferente que el discurso conlleva, favoreciendo de este modo una coartada que provoca que no sea posible sostenerse en la diferencia del uno a uno.

El odio, a diferencia de la ciencia, fundada en el Uno unificante (*Einheit*), tiene como soporte al Uno que da cuenta de la marca (*Einzigkeit*): “La función que le damos al Uno no es más aquella de *Einheit*, sino la *Einzigkeit*, es que hemos pasado de las virtudes de la norma [de lo universal] a las virtudes de la excepción que es la novedad del análisis”¹³. Este Uno, rasgo unario freudiano, escribe incesantemente la soledad: en el odio, el Uno suprime al Otro. El Uno no establece relación con nada, es pura marca de goce: no hay diálogo posible, no hay comunicación. El Uno no hace lazo social, es goce solitario, autoerótico. El Uno es la letra de goce que soporta el odio, porque nada concentra más odio que la marca singular de gozar: “el odio, que es justo lo que más se acerca al ser, que llamo ex-sistir. Nada concentra más odio que ese decir donde se sitúa la existencia”¹⁴.

Desde el goce, que es lo más solitario y singular del sujeto, no se hace lazo. Saber que el Uno excluye al Otro conduce al odio, porque implica romper la ilusión de hacer Uno; el odio desvela que no hay relación sexual, porque la manera de gozar de cada *parlêtre* no es complementaria a la del otro. El Otro no se adiciona al Uno, el Otro se diferencia. Y por esa diferencia, el Otro se vuelve intolerable para el Uno. El odio es una relación, un lazo con el objeto, pero, a diferencia del amor, es un lazo fundado en el rechazo de toda otredad.

Si “Hay del Uno”, es decir, maldición sobre el sexo o lo que conocemos como la no relación sexual, también hay unaridad, es decir, el ser del otro, la singularidad propia del goce del otro, a pesar de la soledad del ser hablante. La unaridad refiere a aquella identidad no precaria que puede ofrecer la identificación al síntoma en cuanto modo de goce singular. Dice Soler al respecto: “La enseñanza de Lacan fue desde la identidad objetual no predicable del sujeto dividido, hasta la afirmación «Hay de lo uno» [Y a d’l’Un], que establece la unaridad de cada ser-hablante, identidad unaria, no dividida”¹⁵. La unaridad es el nombre de síntoma del sujeto, el síntoma que ofrece una consistencia de ser.

Entonces la unaridad es el soporte del odio. El odio reconoce la unaridad de goce que no hace relación, y, a diferencia del amor, no apunta a la unión, apunta a la destrucción, al límite, a la desunión. El odio apunta a la existencia, al ser de goce individual del otro, a su singularidad que, a veces, nos resulta imposible de soportar: “ese extraño es, en general, indigno de amor; tengo que confesar honradamente que se hace más acreedor a mi hostilidad, y aun a mi odio”¹⁶. Pero, ¿qué es lo imposible de soportar? ¿Se trata del encuentro con lo real?

13. Jacques Lacan, *Seminario 14. La lógica del fantasma* (1966-1967), clase del 1 de febrero de 1967. (Inédito).

14. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 20. Aun* (1972-1973) (Buenos Aires: Paidós, 2011), 147.

15. Colette Soler, “¿Identidades precarias?”, *Aun* 7 (2013): 38.

16. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” (1930[1929]), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 2014), 107.

Si el amor y el odio responden al mismo punto forclusivo de la estructura, a la ausencia de proporción entre los sexos, la respuesta de odio es curiosa porque, a diferencia del amor que intenta velar el Uno, el odio lo revela, desvela en lugar de compensarlo. Los dos afectos vienen al lugar de la forclusión, pero el odio señala esa ausencia de relación.

En el amor la relación entre los *partenaires* tiene su fundamento en lo que tienen en común: la falta de ser, la falta de proporción sexual. Lo que los une es el mismo destino, el mismo exilio respecto al sexo que esperan suplir haciéndose uno, obturando la falta. Si amamos al otro no es por lo que tiene, sino por lo que le falta. El amor articula dos faltas para no saber nada del Uno, de la diferencia con el *partenaire*. Al abordar la falta del otro, no se reconoce la unaridad, es decir, el metabolismo de goce que los dos no comparten. Aquí radica el drama del amor: el desencuentro es estructural, el goce de cada uno de los *parlêtres* —goce que no se negocia— pone en jaque una y otra vez la ilusión de fusión.

Entonces, ambos afectos responden allí donde la inscripción está forcluida, los dos se ubican en la hiancia de la proporción sexual. El odio es encuentro de lo que no falta, cierta positividad de goce del Otro que, como efecto, supone la revelación de lo que no hace relación. En este punto sostenemos con Soler¹⁷ que el amor es ciego, pero el odio es más lúcido, ya que no niega el “Hay del Uno”, sino que reconoce aquello que la suple.

EL ODIO COMO AFECTO Y EFECTO DE LA ÉPOCA

Partiremos de una cita de Lacan de la “Proposición del 9 de octubre de 1967” para pensar algunas articulaciones a partir de los desarrollos realizados:

Lo que vimos emerger, para nuestro horror, representa la reacción de precursores en relación con lo que se irá desarrollando como consecuencia del reordenamiento de las agrupaciones sociales por la ciencia y, especialmente, de la universalización que esta introduce en ellas. Nuestro porvenir de mercados comunes encontrará su contrapeso en la expansión cada vez más dura de los procesos de segregación.¹⁸

Hemos señalado de qué modo la ciencia, sostenida en una ética universal, en su afán de universalización del sujeto mediante un imperativo de goce, ofrece al sujeto un falso ser, apuntalado en un circuito cerrado de consumo de objetos plus de gozar, producidos sin medida. La ciencia intenta fallidamente proveer al sujeto de una respuesta a la ausencia de relación sexual que se diluye, volátilmente, en el instante de la satisfacción, develando su condición de descartable e intentando ir al lugar del síntoma, el verdadero *partenaire* de goce del sujeto. La ciencia fracasa paradójicamente

17. Colette Soler, *Los afectos lacanianos* (Buenos Aires: Letra Viva, 2011).

18. Jacques Lacan, “Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista en la Escuela” (1967), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 275.

en el mismo punto en el que se propone suturar la falla, encuentra sus límites en lo que es estrictamente particular, lo que no puede ser universal ni universalizable: los modos de goce. De este modo, finalmente, tropieza con lo imposible: la relación sexual. Al momento, ningún biólogo ha logrado encontrar el gen que revelaría qué se hace con el Otro sexo.

Ahora bien, que fracase en su afán universalizante no significa que no produzca efectos. La lógica de lo universal borra las diferencias necesarias de la estructura disimétrica del lazo social bajo el ideal de “todos iguales”, produciendo un efecto dispersivo, desagregativo. Este reordenamiento de las agrupaciones sociales, dice Lacan, responderá con procesos segregativos. Estos son los efectos significantes que la ciencia ejerce a la par del discurso capitalista. Entonces, donde la diferencia no está regulada por lazo social, donde no hay posibilidad de metabolización de los goces dispares, opera la segregación, es decir, la separación o, en los casos más extremos, el exterminio de la diferencia. Si bien el lazo social supone siempre una dimensión de violencia, esta es una violencia regulada, ordenada.

El racismo es un exponente del último grupo, donde el otro, en casos extremos, es exterminado. En una batalla donde la bandera del “derecho al goce” flamea, el odio a la diferencia se exagera al punto tal de desear la desaparición del otro. La ética universal de la ciencia, aparentemente antirracista, genera el efecto aparentemente opuesto, sostenido en la lógica del todo. Perdidas las amarras simbólicas que el lazo ofrece, solo resta la agresividad: o ellos o nosotros. Pero no es suficiente la agresividad para fundamentar el racismo. Como hemos señalado, en el odio los modos de goce están involucrados, se odia al ser del Otro, se odia la manera particular del modo de goce del Otro. No solo se trata de la tolerancia o no del goce del Otro, sino que se supone un exceso que señala una merma en el propio. Como si el Otro rompiera el pacto de la fraternidad y transgrediera las leyes que sostienen la hermandad, sustrayéndome algo que me pertenece. Bajo esas coordenadas se permite el exterminio, pero no solamente el exterminio, sino prácticas de goce novedosas que reducen al otro a un objeto desechable más, que, como los *gadgets*, deviene prescindible luego de su vida útil de goce. El otro entra en el circuito cerrado de los objetos plus de goce.

A propósito del goce del Otro, Lacan dirá que se sitúa entre imaginario y real, es decir que, al no pasar por lo simbólico, no estaría atravesado por la castración... si existiese. Lacan dice en “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo”:

¿por qué sacrificaría su diferencia (todo menos eso) al goce de Otro que, no lo olvidemos, no existe? Sí, pero si por azar existiese, gozaría de ella. Y es eso lo que el neurótico no quiere. Pues se figura que el Otro pide su castración.¹⁹

19. Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo” (1960), en *Escritos* 2 (Buenos Aires: Siglo XXI, 2015), 786.

Entonces, el goce del Otro funciona como otra estrategia para suplir la ausencia de relación sexual, sostenida en la suposición de un goce que, si existiera, lo haría a costa de quitar una porción del propio. ¿Acaso la lucidez de la que hablaba Soler se trata de esto?

Compartimos con Kuffer que, finalmente, “no hay más odio que el provocado por la castración”²⁰. Este autor divide al odio en dos: el odio a causa de la castración y el odio a la causa, a la castración. En el primer grupo se encuentran aquellos sujetos que odian por estar castrados, es el odio del inocente que no deja de sentirse culpable. Se trata del odio de aquellos que piensan que el mundo está en deuda con ellos, un odio inocente que termina por consumir a quien lo porta, él es su única víctima. En el segundo grupo se encuentra el odio del racismo, que bajo la idealización de su modo de goce, elimina todo aquello diferente que les recuerde que no todo el goce les pertenece.

Recordemos a Plauto en *Asinaria*: “*Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit*”, es decir: lobo es el hombre para el hombre, y no hombre, cuando desconoce quién es el otro. Desconocer “el otro”, desconocer que el otro es diferente, solo nos hace caer por una pendiente muy peligrosa: la lucha contra el prójimo está avalada por la universalización que encontramos en esta “Comedia de los Asnos” que promueve el capitalismo.

MÁS SANTOS: LA SALIDA DEL DISCURSO CAPITALISTA

Lacan se pregunta en “Alocución sobre la psicosis del niño”: “se trata de saber cómo nosotros, quiero decir, los psicoanalistas, vamos a responder: la segregación puesta a la orden del día por una subversión sin precedentes”²¹.

Lacan se refiere a la segregación —efecto del desarrollo sin precedentes de la ciencia y el avance del capitalismo— y la subversión en las estructuras sociales a las que hemos hecho referencia a lo largo de este artículo. Ahora bien, ¿qué tiene el discurso del analista para responder a la coyuntura de la época? ¿El psicoanálisis debería adaptarse a la época tomando sus ropajes, o debería analizar los síntomas de su época desde una posición extraterritorial?

Como hemos nombrado anteriormente, los discursos producen un efecto segregativo, efecto de racismo en el punto en que logran instituir un ordenamiento de goce, establecen diferencias y dejan a algunos por fuera. ¿El discurso del analista también es racista o es la excepción?

En primer lugar, hay que decir que, si bien en el discurso del amo, amo y esclavo pertenecen a conjuntos heterogéneos, el analista previamente debe haber sido



20. Eduardo Kuffer, “Notas sobre el odio”, *Freudiana* 1 (1991): 45.

21. Jacques Lacan, “Alocución sobre la psicosis del niño” (1967), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 383.

analizante, él ha pasado por la experiencia del análisis. El saldo²² de un análisis revela las marcas singulares a las que está sometido el sujeto, las marcas de goce, revela que lo extranjero convive en el núcleo mismo de cada uno, que somos inmigrantes en el mismo campo donde nos constituimos, saldo, sin dudas, en las antípodas del racismo.

La aventura subjetiva del análisis implica que el analizante pueda poner en juego al odio sin que lo consuma, sin que lleve a la agresión o aniquilación del otro. Se trata de leer el odio, porque es escritura del Uno. El odio es necesario porque incluye la lucidez que hace salir del enamoramiento y permite saber sobre la castración, pero, como hemos señalado, no solo el amor puede ser ciego: el odio también puede cegar haciendo que se rechace cualquier dimensión extranjera del otro. Quedará del lado del analizante, es decir, su tarea será, en transferencia, leer las marcas singulares que lo constituyen. El odio es el Uno solo, entonces, el odio no sabe, pese a la lucidez que nos entrega con respecto al goce del Otro. El odio no sabe porque es indiferente al saber. El amor es ciego, y podemos reprocharle sus ilusiones, su negación de la ausencia de relación sexual, pero el amor “sólo puede realizar lo que llamé, usando de cierta poesía, valentía ante el fatal destino”²³, fatal destino de los Unos solos. El amor es un freno al goce, implicando siempre una renuncia, una pérdida, e inscribiendo siempre una diferencia social y subjetiva, porque el amor tiene lazo con el saber inconsciente y revela algo del saber. El amor implica al Otro y, entonces, implica un saber. Un saber textual singular, no referencial, no acumulable o colectivizable. Un saber que, ubicado en el lugar de la verdad, retorne con las fallas que lo constituyen, con las marcas de lo real. La verdad en cuanto lugar simbólico no se trata de una proposición verdadera o falsa como la verdad de la ciencia, se trata de una verdad donde el contenido no es lo que importa, sino el lugar que ocupa entre nosotros y lo real, revelando su (im)potencia de medio decir, su dimensión de imposible. Se trata de la verdad de la división del sujeto en relación con la satisfacción pulsional que desconoce.

El psicoanálisis no podría ser racista porque su ética está sostenida en la diferencia, dirigida por el hueso de lo real de cada ser hablante, es decir, por la singularidad. El analista sostiene el acto analítico con el fin de dar soporte y autorización a la tarea del analizante para que este, dice Lacan en el *Seminario 15*, “obtenga un cierto fin que nadie ha podido fijar claramente”²⁴. ¿Acaso el “cierto fin” será ceñir la causa del deseo, es decir, un vacío activo, una nada? En un análisis, se trata de ceñir la causa como el horror al saber. La operación analítica se opone al no querer saber nada de eso, se trata de la emergencia de un saber allí donde había un no querer saber. Sin dudas, semejante esfuerzo no será tarea fácil en una época donde la subjetividad está prefabricada por la promoción de los imperativos que el capitalismo despliega, en un momento donde

22. Es interesante que ‘saldo’ indique tanto cantidad positiva como negativa del resultado de una operación.

23. Lacan, *El seminario. Libro 20. Aun*, 174.

24. Jacques Lacan, *Seminario 15. El acto psicoanalítico* (1967-1968), clase del 6 de diciembre de 1967. (Inédito).

se nos convence de que nuestros males vienen de un fallo reemplazable, donde lo que prevalece son las soluciones superficiales, cosméticas (químicas o no) para disimular las grietas y evitar las preguntas. Pero no perdamos la esperanza.

De cara al futuro, nos queda algo más que la hecatombe producida por el capitalismo: lo que nos queda es hacer el esfuerzo de fabricar una salida al discurso capitalista, promoviendo y sosteniendo la singularidad. Para ello, el psicoanalista debe encarnar la posición de *saint homme*, de hombre santo que, como dice Lacan en “Televisión”, “se pone a hacer de desecho [...] para [...] permitir al sujeto, al sujeto del inconsciente, tomarlo como causa de su deseo”²⁵. Es decir, el analista encarna el objeto *a* y viene a ese lugar sin ninguna extracción de goce, sin ninguna ganancia: “solo el santo se queda seco, para él ni pizca”²⁶. El acto analítico es eminentemente anticapitalista. El santo ocupa el lugar de desperdicio, el analista se deja tomar como objeto de desecho sirviéndose de esta posición, no con el fin de relanzar el circuito de consumo, sino para que el analizante, sirviéndose de él, tenga la posibilidad de dibujar nuevos caminos, donde la contingencia comande hacia la posibilidad de producir una cicatriz incurable.

Lacan imaginó un posible salir del discurso capitalista: “Cuanto más santos seamos, más nos reiremos, es mi principio; es incluso la salida del discurso capitalista —lo cual, si solo es para algunos, no constituirá ningún progreso—”²⁷. Ya no es el capitalista el que ríe, sino el santo. De eso se trata la estafa del psicoanálisis, de que el analista se sitúe en el envés del amo moderno sirviéndose del desecho que produce para elevarlo a la potencia del deseo. Si en el discurso del amo la verdad se oculta, lo propio de la subversión analítica es extraerla del campo de enunciación que la produce.

A propósito de las razas, es importante señalar que Lacan considera que hay dos tipos: el lado hombre, fálico, o todo, y el lado femenino, no todo, que va más allá del falo. Estas razas se constituyen por una relación particular al goce, la primera, todo fálico, y la segunda, no toda, rompiendo la lógica de la excepción y de lo posible. El amor y el psicoanálisis feminizan, fragilizan al hombre al sacarlo del goce fálico, y también fragilizan al discurso capitalista, que, como el hombre, se rige por el todo fálico. Solo desde la castración, desde la falta que el capitalismo rechaza con ahínco, desde lo femenino, se puede acceder a un amor que haga falta, un nuevo amor, uno sin garantías, del lado de la contingencia, un amor del lado del no-todo. En la medida en que el goce autista puede negativizarse, se puede reencontrar bajo la forma de objeto *a*, plus de goce, en el *partenaire*, rompiendo el circuito cerrado del consumo.

Retomando el planteo de Kuffer, no perdamos la esperanza de que aquellos inocentes vayan más allá de la castración, que atraviesen su odio enmascarado bajo

25. Jacques Lacan, “Televisión” (1973), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 545.

26. *Ibíd.*, 546.

27. *Ibíd.*

los ropajes de la injusticia; y los otros, los cobardes que se ensañan en aniquilar la diferencia apuntando al goce del Otro, quizás algún día reparen en que, en el mismo acto, lo constituyen resguardándose del horror a su propia falta.

Podemos ubicar, entonces, la existencia de dos dimensiones del odio. En primer lugar, aquella dimensión lúcida, que desvela al Uno, es decir, aquello más singular del ser hablante que no hace relación, y otra que, al rechazar ciegamente la otredad, el saber de la diferencia, sostiene al goce del Otro en cuanto ilusión o respuesta a la ausencia de relación sexual.

A propósito de la primera de las dimensiones, Lacan, en “Juventud de Gide o la letra y el deseo”, señala cómo Madeleine, si bien no sabía que las cartas eran el objeto fetiche de André Gide, estaba orientada: sabía que estas eran muy preciadas para él, él “había puesto su alma”²⁸. Por este hecho, Lacan la compara con Medea, quien mata a sus hijos porque sabía que era lo que más le dolería a Jasón, su esposo y padre de los niños. Las dos son verdaderas mujeres en el decir de Lacan, ya que sus actos no iban dirigidos al tener, no afectaron una propiedad del otro, sino que golpearon aquello que era más esencial para el ser de sus maridos, afectando a lo insustituible, a lo irrecuperable. Madeleine apunta al goce singular de la relación de su marido con las cartas, aquel que devela la inexistencia de relación sexual entre ella y Gide. El odio, entonces, al apuntar al ser de goce del Otro, no hace otra cosa más que señalar la fisura de la ilusión de la complementariedad entre los sexos, ya que revela que no existe tal proporción acabando con la ficción de hacer de dos uno.

En cuanto a la segunda dimensión, ubicamos a los totalitarismos, sostenidos en la lógica fálica del todo, que, si bien también se dirige al ser de goce del Otro, no devela aquello que marca la alteridad (*Einzigkeit*) sino que sostiene al Uno unificante (*Einheit*) exterminando a aquellos que, gozando de otro modo, extraerían una porción de goce propio, sosteniendo de este modo la ilusión de la existencia del goce del Otro.

Quizás sería más preciso decir que en el odio convive una dimensión dene-gatoria inherente a su núcleo mismo ya que el mismo afecto supone la afirmación y negación del goce del Otro²⁹. Sin embargo, sostenemos que es posible ubicar efectos diferentes al considerar una u otra de las modalidades indicadas ya que no es lo mismo soportar la diferencia que sostener al Otro.

En el decir de Lacan: “El Otro falta. Eso me parece raro a mí también. Lo soporto sin embargo, lo que a ustedes les choca, pero no lo hago para eso [...]. Si ocurre que me vaya, díganse que es a fin —de ser Otro por fin—”³⁰.

28. Jacques Lacan, “Juventud de Gide, o la letra y el deseo” (1958), en *Escritos 2* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2015), 725.

29. Agradecemos esta atinada observación a David Vargas Castro.

30. Jacques Lacan, *Seminario 27. La disolución* (1979-1980), clase del 15 de enero de 1980. (Inédito).

BIBLIOGRAFÍA

- BAUMAN, ZYGMUNT. *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Buenos Aires: Paidós, 2010.
- FREUD, SIGMUND. "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921). En *Obras completas*. vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- FREUD, SIGMUND. "El malestar en la cultura" (1930[1929]). En *Obras completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 2014.
- HEIDDEGER, MARTÍN. *¿Qué es metafísica?* Sevilla: Renacimiento, 2003.
- KUFFER, EDUARDO. "Notas sobre el odio". *Freudiana* 1 (1991): 45-46.
- LACAN, JACQUES. "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis" (1953). En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010.
- LACAN, JACQUES. "Juventud de Gide, o la letra y el deseo" (1958). En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2015.
- LACAN, JACQUES. "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo" (1960). En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2015.
- LACAN, JACQUES. "La ciencia y la verdad" (1965). En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2015.
- LACAN, JACQUES. *Seminario 14. La lógica del fantasma* (1966-1967). Inédito.
- LACAN, JACQUES. "Alocución sobre las psicosis del niño" (1967). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. "Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela" (1967). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. *Seminario 15. El acto psicoanalítico* (1967-1968). Inédito.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970). Buenos Aires: Paidós, 2008.
- LACAN, JACQUES. "Radiofonía" (1973). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 20. Aun* (1972-1973). Buenos Aires: Paidós, 2011.
- LACAN, JACQUES. "Televisión" (1973). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. *Seminario 27. La disolución* (1979-1980). Inédito.
- RABINOVICH, DIANA. *El deseo del psicoanalista*. Buenos Aires: Manantial, 2010.
- SOLER, COLETTE. *Los afectos lacanianos*. Buenos Aires: Letra Viva, 2011.
- SOLER, COLETTE. "¿Identidades precarias?". *Aun* 7 (2013): 33-40.





El odio de clase: entre la venganza y la culpa



MARIANO SALOMONE*

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), Mendoza, Argentina
Universidad de Aconcagua, Mendoza, Argentina

**El odio de clase: entre la
venganza y la culpa**

**Class Hatred: Between
Revenge and Guilt**

**La haine de classe:
entre la vengeance
et la culpabilité**



CÓMO CITAR: Salomone, Mariano. “El odio de clase: entre la venganza y la culpa”. Desde el Jardín de Freud 19 (2019): 203-218, doi: 10.15446/djf.n19.76719

* e-mail: msalomone@mendoza-conicet.gob.ar

© Obra plástica: Jim Amaral

El presente trabajo retoma la expresión de Walter Benjamin sobre el odio de clase al referirse al “nervio principal” del cual los sectores subalternos obtienen su fuerza en la acción política. La hipótesis de fondo considera que —en cuanto proceso de subjetivación comprometido en la praxis histórica— aquella pasión revolucionaria se encuentra siempre tensionada entre la venganza y la culpa. En particular, propone reflexionar sobre una experiencia histórica concreta de organización popular que tuvo lugar en el 2002 en un barrio periférico de la ciudad de Mendoza (Argentina). Mientras que el primer apartado presenta una síntesis de la problemática teórica en juego, el segundo expone algunas conjeturas acerca de la raigambre pulsional de aquella experiencia colectiva.

Palabras clave: odio de clase, subjetividad, política, venganza, culpa.

The article takes up Walter Benjamin's reference to class hatred as the “main nerve” from which subaltern sectors draw their strength in political action. Our basic hypothesis is that said revolutionary passion —as a subjectivization process committed to historical praxis— is characterized by a permanent tension between revenge and guilt. Specifically, the article carries out a reflection on a concrete historical experience of popular organization that occurred in a marginal neighborhood of the city of Mendoza (Argentina) in 2002. The first section provides a synthesis of the theoretical issues at stake here, and the second discusses some conjectures regarding the pulsional roots of that collective experience.

Keywords: class hatred, subjectivity, politics, revenge, guilt.

L'expression de Walter Benjamin sur la haine de classe est reprise dans cet article lorsqu'on fait référence au “nerf principal” dont les secteurs subalternes prennent sa force dans l'action politique. L'hypothèse de base pose que la passion révolutionnaire est toujours mise sous tension entre la vengeance et la culpabilité. Plus précisément, le travail réfléchit sur une expérience historique concrète d'organisation populaire qui s'est déroulé en 2002 dans un quartier de la banlieue de Mendoza, Argentine. Une synthèse du problème théorique en jeu est exposée en premier, pour formuler ensuite quelques conjectures sur les racines pulsionnelles de cette expérience collective.

Mots clés: haine de classe, subjectivité, politique, vengeance, culpabilité.



1. Alain Badiou, "Althusser: lo subjetivo sin sujeto", en *Compendio de metapolítica* (Buenos Aires: Prometeo, 2009).
2. Silvia Bleichmar, "Límites y excesos del concepto de subjetividad en psicoanálisis", en *La subjetividad en riesgo* (Buenos Aires: Topía Editorial, 2007); Jorge Alemán, "Diferencia entre sujeto y subjetividad", en *Horizontes neoliberales en la subjetividad* (Olivos: Grama Ediciones, 2016).

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene como horizonte de indagación el campo de problemas que suscita al psicoanálisis lo que ha sido tematizado, en dicho campo, como "malestar cultural". En efecto, procura contribuir, desde una perspectiva psicoanalítica, al trabajo de elucidación de los dilemas que ciñen a las experiencias colectivas, las subjetividades y los sujetos que allí se encuentran implicados.

El punto de partida ha sido pensar la subjetividad como uno de los lugares en el que se verifica y debate el sentido de la historia y el futuro de nuestras sociedades, pues remite al campo de la política, entendida como del orden de lo subjetivo sin sujeto¹. Hace tiempo que asistimos a un uso extendido del término 'subjetividad' dentro del psicoanálisis, en sus diferentes orientaciones. Eso ha llevado a reflexionar sobre los posibles límites y excesos de ese concepto y a plantear la necesidad de diferenciar entre subjetividad y sujeto². Pareciera haber un acuerdo en señalar que la subjetividad es un concepto sociológico, no psicoanalítico, que busca el reconocimiento de los determinantes histórico-sociales sobre los que emerge la subjetividad en sus rasgos dominantes, en cuanto modos particulares de una sociedad concreta. Mientras tanto, el psicoanálisis interroga los condicionantes universales que hacen a la constitución psíquica, su dimensión estructural: la *división del sujeto*. En tal sentido, aquí lo crucial es que el descubrimiento del psicoanálisis no se reduce a afirmar la existencia del inconsciente, sino a plantear por primera vez en la historia del pensamiento que es posible que exista *un pensamiento sin sujeto*. Es el punto central de una perspectiva psicoanalítica que nos permitiría elaborar una concepción no subjetivista de la subjetividad.

Esa fue la problemática lacaniana que se organizó durante los años 50 bajo la conocida propuesta de un *retorno a Freud*. Para Lacan el descubrimiento freudiano dejaba ver una *hiancia* en el hombre que daba cuenta de una "heteronomía radical" en su ser y que ninguna disciplina podría venir a recubrir. La *autonomía* de esa determinación simbólica es precisamente la cuestión central en *El seminario sobre la carta robada*, esto es, la posibilidad de pensar un más allá de la intersubjetividad, pudiendo elucidar el lugar excéntrico del cual los sujetos reciben su determinación. "La subjetividad en su origen no es de ningún modo incumbencia de lo real, sino de una sintaxis que engendra

en ella la marca significativa”³. Así, si el sujeto se constituye en relación con un orden simbólico, se trata de una cadena significativa cuyos “desfiladeros” podemos pensar se encuentran surcados por el efecto de la lucha de clases, la diferencia sexo-genérica y los procesos de racialización, por mencionar las tres dimensiones bajo las cuales la teoría social ha conceptualizado las relaciones de poder en una formación social.

En definitiva, se trata de pensar una noción de subjetividad que contenga en sus presupuestos la *densidad histórica* del mundo que la rodea y organiza como tal, es decir, en donde el estatuto de lo histórico-social no se plantee en términos de un mero agregado o apéndice (remisiones obligadas al “contexto” político, por ejemplo) sino que esté implicado de manera *constitutiva* en las condiciones con las que el sujeto trama y estructura su propia subjetividad. De ahí que este trabajo se inscribe en cierta tradición que procura ligar el pensamiento freudiano a la *crítica de la cultura*⁴. En esa línea, si el campo de la política es el de una subjetividad sin sujeto, el psicoanálisis es el campo del reconocimiento de las determinaciones que lo constituyeron y la responsabilidad de decidir si asume esa subjetividad de la que participa desde un saber que no conoce. Tal como advierte Blas de Santos, el “pasaje en el que lo que era subjetividad opta por el sujeto, es el tiempo en el que el pasado se hace historia, el presente se descubre y el provenir se inventa”⁵.

A propósito del posible vínculo entre el psicoanálisis y la crítica sociocultural, hay una tradición de pensamiento que hizo de ese entrecruzamiento gran parte de su trabajo de indagación: la Escuela de Frankfurt. Es conocido el acercamiento que mantuvieron varios de sus miembros con la obra freudiana, así como también las dificultades que con el tiempo reveló la aventura del *freudomarxismo*, esa procura de síntesis teórica entre Marx y Freud a la que apostaron, cada uno a su modo, pensadores como Max Horkheimer, Erich Fromm, Theodor Adorno y Herbert Marcuse. Sin embargo, tal vez menos conocida resulta la recepción del psicoanálisis en la obra de Walter Benjamin, diálogo que también ejerció una influencia decisiva, central, en su *Libro de los Pasajes*⁶.

Precisamente, con relación a la invitación que hace *Desde el Jardín de Freud* a reflexionar sobre la cuestión del odio en nuestras sociedades, propongo retomar aquella atractiva expresión de Benjamin, en sus tesis sobre el concepto de historia, acerca de la acción revolucionaria bajo los términos de un *odio de clase*. Recordemos que en el pensamiento del filósofo frankfurtiano, ese odio constituye la débil fuerza que puede hacer saltar en pedazos el *continuum* de la historia, las relaciones de opresión que recaen sobre la vida de las clases subalternas. Así, para Benjamin, el odio de clase, como subjetivación política, se nutre de “la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados”⁷. De allí que la relación con el pasado cobre una especial relevancia para la lucha de clases, pues en su perspectiva será *lo pendiente*,

3. Jacques Lacan, “El seminario sobre ‘La carta robada’” (1956), en *Escritos 1* (Buenos Aires: Siglo XXI), 59.
4. Silvia Tubert, *El malestar en la palabra* (Buenos Aires: Biblioteca Nueva, 2000); Paul-Laurent Assoun, *Freud y las ciencias sociales* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 2003); Néstor Braunstein, Betty Fuks y Carina Basualdo, “Por amor a Tótem y Tabú”, en *Freud: A cien años de Tótem y Tabú* (México: Siglo XXI, 2013).
5. Blas de Santos, *La fidelidad del olvido* (Buenos Aires: El cielo por asalto, 2006), 78.
6. María Castel, “Temporalidad inconsciente y tiempo histórico. Acerca de la recepción benjaminiana de la obra de Sigmund Freud”, en Omar Acha y Mauro Vallejo, *Inconsciente e historia después de Freud* (Buenos Aires: Prometeo, 2010); Francisco Naishtat, “El psicoanálisis a prueba de fragmentos. La recepción de Freud en la historiografía del Libro de los Pasajes”, en Omar Acha y Mauro Vallejo, *Inconsciente e historia después de Freud* (Buenos Aires: Prometeo, 2010).
7. Walter Benjamin, “Tesis de filosofía de la historia”, en *Para una crítica de la violencia* (México: Premia editora, 1982), 120.

todo aquello que quedó truncado en el pasado, el don (intercambio intergeneracional) a partir del cual los sujetos pueden apostar a un *más allá* del “destino”, esto es, condición de posibilidad para una apertura del mundo y de la historia.

La elaboración que aquí propongo se liga a la posibilidad de interrogar los procesos de subjetivación comprometidos en la práctica política de los sectores subalternos. Así, el objetivo es reflexionar sobre una experiencia histórica concreta de organización popular que tuvo lugar en un barrio periférico de la Ciudad de Mendoza, Argentina. En plena crisis social, política y económica de diciembre del 2001, un grupo de vecinos/as desocupados/as comienza a transitar una experiencia cuyo recorrido puede ser trazado, *après coup*, por el trayecto que va del saqueo a un supermercado a la autogestión de un taller productivo. Por supuesto, ese no fue un camino lineal ni libre de tensiones, entre otros motivos, porque el terreno sobre el que tenía lugar tampoco se trataba de un espacio “vacío y homogéneo” —al decir de Benjamin—, sino, por el contrario, uno marcado por profundas desigualdades sociales en sentido amplio. Se trata entonces de pensar la raigambre pulsional sobre la que se asentaba aquella acción colectiva: el devenir de la dinámica grupal, el proceso de constitución de los sujetos, la formulación de sus demandas y las tensiones encontradas. En un trabajo reciente, Marta Gerez Ambertín⁸ propone pensar las vicisitudes de la subjetividad bajo el dilema de la venganza y la culpa. En efecto, siguiendo a la autora, la hipótesis de fondo que sostiene este trabajo es considerar que el odio de clase se encuentra del mismo modo tensionado entre la venganza y la culpa.

Desde el punto de vista metodológico, el trabajo supone la (re)lectura de aquella experiencia de autogestión llevada a cabo en el Departamento de Las Heras de Mendoza. Se trata de presentar solo algunos fragmentos que sobresalen a la luz de la hipótesis formulada: el sujeto vive arrinconado entre la venganza y la culpa, dilema de toda subjetividad que remite a las paradojas de los Nombres-del-padre. Así, en el primer apartado presento una síntesis de la problemática teórica en juego, mientras que, en el segundo, expongo algunas conjeturas acerca del devenir de aquella experiencia colectiva.

1. LA SUBJETIVIDAD ENTRE LA VENGANZA Y LA CULPA: PERSPECTIVA PSICOANALÍTICA

El trabajo de Marta Gerez acerca de la venganza y la culpa, que en este artículo retomo ampliamente, permite plantear una problematización particular en torno a las vicisitudes por las que atraviesa la subjetividad desde un punto de vista psicoanalítico. La hipótesis central de la autora es pensar ambas posiciones como un par dicotómico que configura

8. Marta Gerez Ambertín, *Venganza y culpa. Dilemas y respuestas del psicoanálisis* (Buenos Aires: Letra viva, 2017).

el dilema de toda subjetividad, a modo de un problema encarnado en cada uno/a de nosotros/as en cuanto seres hablantes. Todo sujeto se encuentra arrinconado por lo que la autora llama el “filo de la venganza” —que lo incita a la acción— y el “cerco de la culpa” —que lo paraliza—. No hay sujeto que no haya sido atravesado por esa tensión. La incitación de la venganza es siempre amenazante y refiere a las injurias recibidas y a la necesidad de desagraviar esas injurias, es decir, a desquitarse. Mientras tanto, la culpa no es menos intimidante, pues encierra por dentro, acusa, siempre condena al sujeto. Ahora bien, cualquiera de las dos respuestas produce contrariedades y coloca al sujeto frente a situaciones riesgosas. No podemos liberarnos de esa tensión.

La venganza ha sido trabajada tanto por Freud como por Lacan. Lo crucial es que en ambos se trata de la respuesta tejida desde la *estofa pulsional* a un daño recibido. En efecto, supone un posicionamiento del sujeto frente a ese daño. Punto en el cual la venganza se entrecruza con la culpa anudándose al superyó, ese “gendarme interior” que habita en lo más íntimo de la subjetividad e instiga a la implacable venganza contra los otros o a volverla contra sí mismo. Ambas, venganza y culpa, se entrelazan en una dimensión pulsional, que es ciega e inconsciente.

Ahora bien, venganza y culpa tienen en Freud y en Lacan un “axis fundamental” que remite al *fantasma parricida*⁹. El fantasma parricida emerge de la imposibilidad de encontrar respuestas pacificantes a la ley paradójica que habita en los Nombres-del-padre, la antinomia entre el ancestro que dona espiritualidad, habilitando un Nombre, y su espectro, el saldo pulsional y traumático de su versión perversa. Se trata de la tensión irresoluble que enfrenta todo sujeto, dualidad plasmada entre las versiones del padre que sosiega al donar la palabra, o el padre maldito (pere-versión) que convoca cruelmente al sometimiento. Esa paradoja entre la ley donada por el padre pacificante y su cara desregulada —que “enloquece”— la hallamos tempranamente en el pensamiento freudiano, por ejemplo, en el texto de 1908 “La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna”¹⁰. Allí se anticipa, tal como advierte Marta Gerez, el desencanto freudiano respecto a la promesa de toda *pax culturalis* y manifiesta abiertamente su desaliento respecto al triunfo final de las leyes sociales, esas que deberían regular el pacto social¹¹. Esa tensión es radicalizada por Freud hacia 1929 en “El malestar en la cultura”¹².

La paradoja de los Nombres-del-padre refiere al hecho de que la misma ley regulada que garantiza el contrato social y la renuncia pulsional arrastra con ella un inquietante plus de irregularidad que constituye la base del malestar cultural. Esa ley regulada, sancionada para favorecer el progreso de la “espiritualidad”, conlleva el paradójico incremento de aquello que pretende desechar: el retorno pulsional y su amenaza. La ley simbólica tiene su reverso, el cual Freud llama fuera de la ley (el lado que no regula). La herencia paterna deja irremediabilmente su traza de amor y

9. *Ibíd.*, 28.

10. Sigmund Freud, “La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna” (1908), en *Obras completas*, vol. VIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2012).

11. Gerez Ambertín, *Venganza y culpa*, 50.

12. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” (1929), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 2012).

odio: se venera al padre buscando su amparo, se lo odia porque no ofrece garantía alguna —porque también está castrado y sometido a su vez a las paradojas de la ley que transmite¹³—.

2. EL TALLER DE CALZADOS *HUELLAS*: (RE)PLIEGUES DE UNA EXPERIENCIA COLECTIVA ANTE LOS DILEMAS DE LA SUBJETIVIDAD

El Taller de Calzados *Huellas* se conforma a principios del año 2002. Sus miembros remiten los orígenes de esa experiencia a las jornadas de protesta del 19 y 20 de diciembre del 2001 que provocaron el derrocamiento del gobierno nacional de Fernando de la Rúa. Dichas jornadas hicieron visible un escenario social que se expresó a través de formas organizativas y de protesta inhabituales: cacerolazos, saqueos a supermercados, piquetes de ruta y cortes de calles, ferias de trueque, fábricas recuperadas por sus trabajadores, asambleas barriales, ocupación de edificios públicos, escraches, etc. Un diverso repertorio de acción colectiva que desafió al conjunto de las ciencias sociales a producir herramientas conceptuales no convencionales para su interpretación. La irrupción de una pluralidad de sujetos en el espacio público abrió el juego a un proceso de repolitización de lo social que constituyó un punto de inflexión en la lucha contra el neoliberalismo.

La experiencia del taller *Huellas* tuvo lugar en el Barrio Covicuyo situado en el Departamento de Las Heras, en el Gran Mendoza. Se trata de un barrio de “vivienda social”, construido por el Instituto Provincial de la Vivienda del Gobierno de Mendoza en la periferia de la ciudad. En trabajos anteriores, he tenido la oportunidad de aportar a una reconstrucción de la experiencia productiva del taller como parte de un análisis de las particularidades que adquirieron las jornadas de protesta del 19 y 20 en la Provincia de Mendoza: los procesos organizativos a los que dieron lugar; los desplazamientos subjetivos entre sus protagonistas; las dificultades y obstáculos encontradas en ese transcurso¹⁴. Dicha investigación fue el resultado de una compleja experiencia de trabajo de campo iniciada a principios del 2003 durante el periodo de “observación participante” que se extendió durante dos años. En lo que sigue propongo una relectura de aquellos trabajos que permita pensar la *raigambre pulsional* comprometida en toda acción colectiva, en cuanto proceso de transformación de las circunstancias que las rodea.

En el principio era la acción: saquear el supermercado

Hacia finales del 2001 Argentina enfrentaba una profunda crisis económica, social y política como parte de una conflictividad social que, a través de formas heterogéneas y a

13. Gerez Ambertín, *Venganza* ◇ *culpa*, 35.

14. Mariano Salomone, “Reconstrucción de una experiencia política en Provincia: continuidades y rupturas. El 19 y 20 de diciembre de 2001 como inflexión”, en *Informe final “Partidos, movimientos y alternativas políticas en América Latina y el Caribe”*, Clacso, 2005. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/libros/becas/2005/partijov/salomone.pdf> (consultado el 23/02/2017); Mariano Salomone, “Movimientos sociales y Estado: sobre las dificultades de la autonomía. Notas desde una experiencia en Mendoza”, *Revista de la Escuela de Antropología* 14 (2008): 177-190.

un ritmo irregular desde mediados de los 90, expresaba la profunda crisis de hegemonía del proyecto neoliberal. Durante los días previos al 19 y 20 de diciembre, se realizaron en algunas localidades de Mendoza una serie de saqueos a supermercados. Los primeros registros en diarios locales corresponden al día 13 de diciembre del 2001: se trataba de supermercados ubicados en los departamentos de Guaymallén y Las Heras.

En el caso del taller Huellas, la totalidad de los entrevistados vinculaba el origen de su organización con la crisis de fines del 2001, específicamente, al problema de la desocupación. Sus relatos remiten el origen del grupo a un intento de saqueo al supermercado Átomo ubicado en la intersección de calles San Martín e Independencia (Las Heras).

Esto comenzó a raíz de la situación económica que estábamos pasando el año pasado. Se formó primeramente por los saqueos que habían de los supermercados, un grupo de chicas en el barrio se juntaron para... las madres no tenían qué darles de comer a sus hijos, querían hacer un saqueo en el supermercado... (Entrevista a Josefina, 2003)¹⁵

El primer momento que interesa destacar es esta precipitación en la acción que los entrevistados relatan en el inicio de la experiencia colectiva: saquear un supermercado. Esos relatos son profundamente ambivalentes, ya que a la vez que el saqueo resulta un punto de referencia común en los entrevistados, es también objeto de crítica y enjuiciamiento negativo desde la mirada retrospectiva. Al punto que no se sabe si el saqueo efectivamente existió ni quiénes habrían participado. Esa ambivalencia es hija de las paradojas de la ley. Se trata, como he señalado más arriba, de aquella doble moral sexual cultural que Freud anticipa hacia 1908. Mientras la venganza parece siempre posicionarse fuera de la ley (“justicia salvaje”), ilegal; la culpa está en cambio demasiado encadenada a la ley, por eso ahoga, paraliza¹⁶. La venganza impele al acto (“dale hacelo”; “si tengo que saquear saqueo”); la otra condena ese acto (“para mí era una bajeza humana eso de ir a saquear”). La venganza precisa devolver el golpe de la injuria y por eso envalentona. La otra constriñe y siempre acobarda. Ahora bien, cualquiera de las dos puntas incide sobre el sujeto y le genera dilemas. Ambas hacen peligrar la subjetividad.

La venganza, explica Gerez Ambertín, ha sido vinculada por Freud con la Ley del Tali3n, ese principio de justicia distributiva que llama a imponer un castigo con “lo mismo” que produjo el ultraje. Así pues, se impone la necesidad de un castigo similar a la injuria recibida —en nuestro caso—, precisamente es común vincular la crisis del 2001 al saqueo neoliberal que tuvo lugar desde la última dictadura militar de 1976. El problema, advierte la autora, es que, si la acción vengativa está ligada a lo pulsional, resulta incongruente pensar un da3o “proporcional” al recibido, pues



15. Los nombres de los entrevistados son ficticios, han sido reemplazados para garantizar su anonimato.

16. Gerez Ambertín, Venganza \diamond culpa, 16.

tratándose de la pulsión, nos movemos siempre en el terreno de lo desproporcionado¹⁷. Esa des-medida que está en juego alrededor de la venganza, la podemos reconocer, en la experiencia analizada, tanto en el cuestionamiento que recibieron los saqueos en los medios hegemónicos (“*no se relacionan con la pobreza, porque no se llevan pan y aceite sino televisores y bebidas alcohólicas*”) como en la respuesta que tuvo lugar por parte del Estado:

Había muchísima gente, llegó la policía con gases lacrimógenos... Bueno, fue un operativo de desalojo brutal. Brutal porque no íbamos a matar a nadie. Yo digo íbamos porque soy parte del pueblo, pero la gente que estaba ahí no iba con la intención de matar a nadie sino de saciar el hambre. (Entrevista a Hugo, 2003)

Saciar el hambre... remite de una u otra manera al orden de lo pulsional, un apetito ardiente: sed de venganza. De allí que Marta Gerez advierta sobre la necesidad de retomar la distinción que hace Lacan entre agresividad y agresión para pensar el tipo de daño del que se trata en torno a la venganza. Mientras la agresividad es provocada por la relación imaginaria al semejante, la agresión propiamente dicha excede al registro imaginario y especular, movilizandando una violencia que está en relación con el orden de lo real. Aquí corresponde diferenciar *privación* como daño de lo real de la mera herida narcisista que afecta al campo especular e imaginario¹⁸.

En relación con la venganza se trata de un daño *inasimilable*, esto es, que provoca una estocada en lo real, un agujero, un boquete en la trama significativa de la subjetividad. Específicamente se trata del *trauma*, desgarramiento de lo simbólico-imaginario y encuentro con lo real, e implica que el sujeto sufre un colapso de su enmascaramiento fantasmático¹⁹. Freud la describe como la incapacidad para dar sentido al embate de una experiencia que ha desbordado sus sentidos habituales encargados de integrarla. Una realidad que supera los medios de elaboración —organización— de la experiencia. Sabemos que el trauma impacta más por su condición fantasmática que por el acontecimiento mismo, despojando al sujeto de la malla simbólica que brinda cobertura a lo real. Lo real se presenta como inasimilable; eso (*das Ding*) ya no será del sujeto, pero opera en él como cuerpo extraño-íntimo.

[...] en el último trabajo donde fui cocinera no había nada. No había absolutamente ninguna ley para ellos, la ley era eso: ellos imponían las horas de trabajo. Ni jubilación, ni vacaciones, ni horas extras, nada. O sea, era un trabajo como ellos querían, nada más. Si lo querés te quedas, si no te vas. Y como no había otra cosa yo aguanté, aguanté todo lo que más pude, pero realmente ya a lo último era insostenible. (Entrevista a Josefina, 2003)

17. *Ibíd.*, 26.

18. *Ibíd.*, 31.

19. *Ibíd.*, 46.

Desocupación, inestabilidad laboral, precarización del trabajo, explotación, falta de pago... *No tener qué dar de comer a los/las hijos/as*. Cabe destacar que en la irrupción de lo traumático no podemos omitir las coordenadas histórico-social-económicas que pueden incidir en su configuración²⁰. Recordemos el impacto mediático que tuvieron, por aquellos años, los casos de muerte infantil por desnutrición que salieron a la luz, crónica de una realidad que terminó por resquebrajar la narrativa neoliberal de la Argentina como “país del primer mundo”. Límite de lo real al poder semiótico del capital, ese desenfrenado discurso de privatización del mundo y mercantilización de la vida al extremo de lo posible.

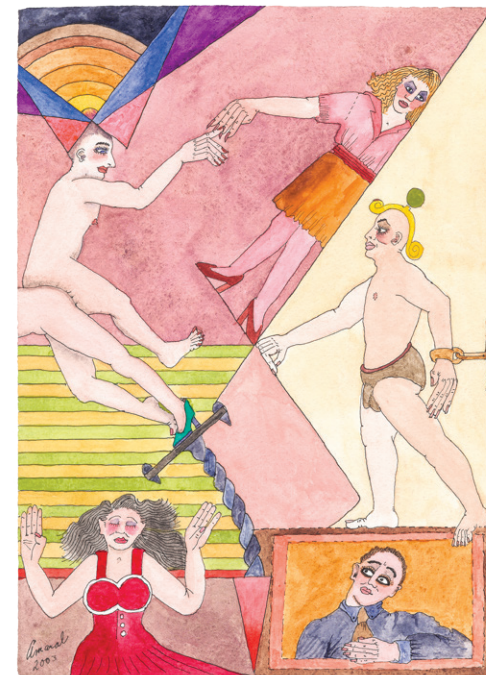
He tomado el recorte del saqueo al supermercado como momento en el que la pulsión vengativa comanda la configuración de la acción colectiva. Para Freud la venganza tiene que ver con una “reacción en obra” orquestada por una inscripción pulsional en el psiquismo y con un intento de dominio o apoderamiento que de una u otra manera puede atentar contra quien la ejerce y a quien va dirigida. Cabe también preguntarse cuáles son las escapatorias posibles, ¿cómo salir del laberinto de la venganza y de la culpa sin tantos costos? Marta Gerez señala que en todo caso el sujeto podría desistir de ella por vía de la palabra, esto es, por la articulación significativa devenida metáfora. Solo lo simbólico propicia una declinación de la potencia agresiva, pero ello supone un desplazamiento que va de la sed de venganza a la demanda de justicia.

“De cacerolazo a fabricación de alpargatas”: la autogestión como salida

En realidad, esto es de cacerolazo a fabricación de alpargatas hoy en día, después de un año vemos los resultados que todos nosotros quisiéramos (Entrevista a Gabriela, 2003).

El segundo momento en la experiencia del taller a destacar es aquel en el cual los sujetos, en su mayoría mujeres desempleadas, deciden desistir del saqueo al supermercado y comenzar a “juntarse” para buscar una “salida”. Según Marta Gerez, la venganza tiene la misma salida de toda otra pulsión: no se renuncia a ella, tampoco desaparece, sino que se trata de *encausar*. Toda vindicta tiene el riesgo del eclipsamiento del deseo tras el goce, sin lograr pacificar y poniendo frente al peligro a quien la actúa. Por ese motivo se trata de encausar por otros destinos menos arriesgados para el sujeto y el lazo social²¹.

Entiendo que esa posibilidad estuvo presente en la experiencia grupal que tuvo lugar en torno de la organización del taller productivo, y se expresa en la frase



20. *Ibíd.*

21. *Ibíd.*, 131.

que encabeza este apartado, “de cacerolazo a fabricación de alpargatas”. Síntesis de un difícil trabajo de *sustitución* que no estuvo exento de ambigüedades y repliegues.

Según varias de las mujeres que tuvieron la intención de saquear el supermercado Átomo que está ahí en San Martín e Independencia... una de las mujeres dijo que por qué en vez de poner todas las energías en saquear un supermercado no se planteaba o se utilizaba esa misma energía para formalizar un proyecto donde la gente no tuviera que volver a pasar por lo mismo, organizar algo... (Entrevista a Hugo, 2003)

Todo posible encausamiento de la pulsión vengativa exige que la injuria recibida no se resuelva en un mano a mano, sino a través de un sistema que implique el arbitraje del Otro.

Nos juntábamos en la casa de una de las chicas que está acá a dos cuadras de donde yo vivo. Toda gente del barrio. Yo fui a dos reuniones en esa casa. Ahí se empezó a planear de formar un grupo [...]. Y bueno, más que nada la situación en la que estaba cada una, lo que estábamos haciendo, qué nos parecía, de qué cosas podíamos pedir, de que si hacíamos alguna marcha, si teníamos conocidas que pudieran ir a las reuniones para juntarnos. Ese tipo de cosas se hablaban. Y bueno, se fue gestando la idea del taller. Porque se largaron varias ideas [...]. Pero, a todas nos pareció que lo mejor era el calzado, porque generaba una fuente de trabajo. Que era lo que realmente necesitábamos, una fuente de trabajo. (Entrevista a Josefina, 2003)

Es posible leer esta etapa del proceso grupal como parte de un movimiento que va de la sed de venganza a la demanda de justicia (una fuente de trabajo).

La procura de justicia supone una demanda lanzada al Otro simbólico, pero también algo más. Esa petición debería, además, incorporar una pregunta: ¿qué tengo que ver en esto que me acontece? Lo cual supone un sujeto que deja el lugar de víctima para convertirse en un sujeto responsable; se hace cargo de lo que reclama y puede solicitar que quien le infligió el daño se haga responsable de lo que produjo.²²

Ambos elementos señalados los podemos encontrar en la experiencia colectiva del taller Huellas. En primer lugar, la intervención del Otro, puede observarse en relación con el Estado, tanto la administración local (Municipalidad) como la nacional (Ministerio de Desarrollo de la Nación), ante los cuales se reclamaron y solicitaron diferentes planes sociales —el *Plan jefes/as de hogar* y el *Manos a la Obra*, respectivamente—. Pero, además, en el lugar del Otro como tercero cobra especial relevancia la intervención del grupo de pertenencia, el intercambio simbólico con sus semejantes a partir del cual fueron creando nuevas expectativas a futuro. Esa apertura tuvo como punto de partida

22. *Ibíd.*, 195.

el comenzar a preguntarse por la realidad que se vivía, a cuestionar la naturalidad con la que se la vivía.

En el último lugar que yo estuve [se refiere al trabajo], no había apoyo de nadie, estaba sola, peleando para que me pagaran; ni siquiera el aguinaldo me pagaban. Entonces digo yo, ¿cómo puede ser que las autoridades no hagan nada contra esto? ¿Cómo puede ser que la gente se abuse de esa manera? Siendo que uno cumple con el trabajo y todo serio. Tienen razón las compañeras, hay que salir a luchar, es la única manera de que nos escuchen [...]. (Entrevista a Josefina, 2003)

En segundo lugar, encontramos también la implicación subjetiva, reconocible en la irrupción de ciertos cuestionamientos, y principalmente la interrogación acerca de qué (podemos) hacer: “salir a luchar”. Comenzar a pensar en la organización de un taller productivo autogestionado resultaba concomitante a un proceso de afirmación como sujeto: ya no estamos frente al mano a mano del saqueo, sino que ahora se trata de un “*manos a la obra*”.

[...] no es cuestión de quedarse con los brazos cruzados pidiéndole a los políticos que nos tiren una limosna. Somos personas que a pesar de tener más de treinta años algunos, la mayoría somos personas jóvenes, que podemos valernos por nosotros mismos y queremos que los logros sean fruto de nuestro esfuerzo [...] también es una cuestión de dignidad. (Entrevista a Ivana, 2003)

Ahora bien, cabe preguntarnos acerca del tipo de sustitución del que se trata: ¿acaso el devenir de esta experiencia puede ser entendido como parte de un trabajo de *sublimación*? Es el punto en el cual aparecen más dudas que certezas. Parte de esa dificultad se vincula a las controversias que históricamente han rodeado a la noción de sublimación. Cuestión que incluyó el propio Freud, dadas las ambigüedades y cambios de opinión que podemos observar en su obra con relación al tema de la sublimación. Si bien Freud la ubica como uno de los destinos posibles de la pulsión²³, Marta Gerez señala que se trata más bien de una noción escurridiza en las obras de Freud y de Lacan. Hay en la obra freudiana momentos en los que podemos encontrar una sobrevaloración de la sublimación, y otros en los que hay una formulación precavida que se aleja de la esperanza idealizada de remediar el padecimiento humano por esa vía. Esa oscilación no cesa hasta el final de su obra.

En tal sentido, para escapar en cierta medida de esas dificultades heredadas de Freud, respecto de una clara distinción entre formación reactiva, sublimación e idealización, precisamos de la noción de *acto* en Lacan. Marta Gerez destaca que la sublimación no tiene nada que ver con lo que la cultura valora como sus ideales, por



23. Supone el cambio de meta de la pulsión —desviación respecto a su fin— y cierta modificación de objeto.

el contrario, exige desidealizar, esto es, supone soportar la inconsistencia del Otro y atravesar los difíciles senderos del duelo por el padre ideal que deja como lastre en la subjetividad. Eso es ser atravesados por la castración y soportar no solo la falta propia sino también el vacío de garantías del Otro o la inexistencia del Otro²⁴. Freud, en la “Conferencia 23”, se refiere al vínculo entre el arte y la sublimación puesto que el arte supone un retorno a la realidad, pero a la realidad de una *falta*²⁵. Y esa falta implica un reconocimiento de la ley del padre muerto y de la inconsistencia de tal ley, de su falta de garantías.

Dentro de las dificultades y principalmente las precauciones que supone trabajar con las escasas entrevistas disponibles —realizadas además en su momento con otros objetivos—, entiendo que es posible observar en esos testimonios, algunos indicios de que, al menos en relación con esta etapa, la experiencia autogestionada se organizaba en torno a lo que venimos diciendo respecto a la noción de acto: una dinámica grupal abierta al proceso de creación colectiva. Jacques Lacan propuso como fórmula de la sublimación el hecho de que “ella eleva un objeto [...] a la dignidad de la Cosa”²⁶. El acto sublimatorio ilustra transformación de un objeto en una cosa (*das Ding*), sin que implique alcanzar la cosa, que es imposible. Recordemos, por ejemplo, el nombre que el grupo elige para el taller de calzados, *Huellas...* vestigios de una presencia (*das Ding*) que indudablemente ya no está, lo que nos queda son indicios que evocan sus rastros. En efecto, el acto siempre implica enfrentarse a la no completitud del Otro a partir de lo cual, desde ese desamparo, el sujeto puede surgir distinto, diferente²⁷.

¿Cómo nos definimos nosotros? Como luchadores, porque tenemos que seguir luchando. En mi caso mi vida desde aquí a hace un año atrás cambió, dio un giro de 180 grados, mi vida personal, y todo, todos, a partir de ahí yo me aboqué a esto, yo no tenía trabajo, tengo tres hijas y por lo menos tuve la posibilidad de salir a la calle, pelear, reclamar por lo mío, o sea que creo que somos un grupo de luchadores. (Entrevista a Ivana, 2003)

[...] mis vecinos, mis parientes me ven diferente, ya no soy la cuidadora de niños, la planchadora [...] sin desmerecer el trabajo por supuesto, pero ya me ven como otra cosa, incluso mis hijos, aparte que me siento, yo misma me siento ya otra cosa, otra persona, con otro futuro, me siento como quien dice realizada. (Entrevista a Gabriela, 2003)

¡Nosotros pensábamos que nunca, yo en mi caso personal, nunca iba a llegar a hacer una cosa así, o parecida! Y resulta que al final, la estaba haciendo. Yo, con mis propias manos viste: marcando, cortando, cosiendo... (Entrevista a Gabriela, 2005)

A partir de haber transitado la experiencia de un acto verdadero el sujeto ya nunca será igual. El proyecto de autogestión de un taller productivo se trataba de un

24. *Ibíd.*, 158.

25. Sigmund Freud, “Conferencias de introducción al psicoanálisis. 23 Conferencia: Los caminos de la formación del síntoma” (1916), en *Obras completas*, vol. XVI (Buenos Aires: Amorrortu, 2012).

26. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960) (Buenos Aires: Paidós, 2011), 138.

27. Gerez Ambertín, *Venganza* ◇ *culpa*, 159.

momento de ruptura respecto de la desesperanza y la indiferencia política de años anteriores: momento de autoafirmación de las propias capacidades y creación de nuevas expectativas a futuro, aún si desconocían hacia dónde los llevaría:

Que creo que por eso yo más que nada me inscribí en el microemprendimiento. Sin saber siquiera lo que estaba por hacer, que era la fábrica de calzados. (Entrevista a Gabriela, 2005)

La afirmación como sujetos y los triunfos obtenidos se ponen de manifiesto en el reconocimiento del Otro: la familia, los vecinos y la sociedad. A través del encuentro con el otro/a (aquel/la vecina/o en la misma situación) fueron produciendo un reposicionamiento subjetivo (*Madres luchadoras*²⁸) que cuestionaba el presente y trastocaba la experiencia de la temporalidad: una apertura del mundo que redunda interrogando al pasado y abriendo la posibilidad de imaginar otro futuro. Alrededor del acto sublimatorio el sujeto renace de forma diferente, con otra ética de la significación.

[...] por lo menos acá nuestra dignidad ha salido a flote, porque nos sentimos satisfechos con nuestro propio trabajo. (Entrevista a Josefina, 2003)

No obstante, advierte Marta Gerez, “no hay por qué hacer de la sublimación un acto plenamente logrado para siempre”²⁹. El devenir de la autogestión estuvo siempre marcado por tensiones y zigzagueos que hacen de esa experiencia un asunto difícil de conceptualizar, al menos si ello se entiende como intento de clasificar de manera lineal y unívoca todo su recorrido. Contra toda simplificación, resulta imprescindible reconocer las paradojas del sujeto y las tensiones propias de toda experiencia social. En tal sentido, aunque no hay espacio para su desarrollo en esta oportunidad, señalo que con el tiempo las condiciones desiguales que imponía el mercado capitalista fueron mostrando las tensiones del plan social y los límites de la autogestión, encrucijadas frente a las cuales fueron variando las repuestas del grupo, oscilando entre el (auto) sacrificio y el reproche entre compañeros/as.

3. EL ODO DE CLASE Y LA APERTURA DE LA HISTORIA

Subyace a este trabajo un llamado a la interdisciplinariedad, pues la propuesta supuso repensar una experiencia colectiva, enfocada originalmente desde el campo de la sociología, a partir del *saber* que el psicoanálisis pone en circulación. Esa apuesta nos enfrenta a ciertas contradicciones, pues demanda la articulación entre diferentes disciplinas, a la vez que el posible aporte de cada una de ellas descansaría sobre un movimiento contrario, esto es, sobre la separación exigida por la construcción de su



28. Nombre de la personería jurídica (asociación civil sin fines de lucro) creada para tramitar el financiamiento y otros asuntos organizativos.

29. Gerez Ambertín, *Venganza y culpa*, 162.

propio objeto, métodos y marcos teóricos³⁰. De allí que he procurado enriquecer el análisis de la experiencia manteniendo la mirada atenta a esa tensión epistemológica: poner a trabajar ciertas herramientas teóricas psicoanalíticas de manera tal que su aporte no se vea reducido a una “psicologización” de las prácticas sociales; ni se diluya en las determinaciones de sus “condiciones objetivas”.

Los dilemas de la subjetividad frente a la venganza y la culpa remiten a los problemas cruciales del psicoanálisis. En esta oportunidad, he preferido dejar de lado la exploración de algunas articulaciones teóricas en favor del análisis de una experiencia singular. La (re)lectura realizada del taller Huellas recorta dos momentos de su recorrido a la luz del problema en cuestión. El objetivo ha sido reconocer la raigambre pulsional de las prácticas sociales, explorando cómo aquellos dilemas de la subjetividad se encuentran presentes en la experiencia colectiva. En efecto, el saqueo al supermercado da cuenta de una subjetividad que procura responder a la injuria recibida (desocupación, precarización e inestabilidad laboral, pobreza, emergencia social cotidiana) a través de la *precipitación en una acción* que —lejos de procurarle una salida— la encerraba y colocaba frente a situaciones igualmente riesgosas (represión policial, encarcelamiento, subsistencia inmediata, condena social, etc.). El otro momento destacado, corresponde a la configuración de un nosotros/as, un proceso colectivo en el que se amalgama la experiencia de lucha, la formulación de una demanda, la definición del proyecto socioproductivo y la constitución de un sujeto en paralelo a las exigencias que demandaba su organización. A partir de la crisis económica y la desesperación de “no tener qué dar de comer a sus hijos”, un grupo mayoritariamente conformado por mujeres y madres comienza la búsqueda de una “alternativa”: deciden juntarse, realizan reuniones, discuten, se conocen y organizan. En definitiva, *toman la palabra* para (re)conocerse, definir cuál es el problema, decir qué es lo que quieren y cómo conseguirlo. En ese proceso, van transformando una subjetividad centrada en la crisis y la desocupación, en otra que se vincula a la búsqueda de trabajo y la dignidad: ya no se sienten las mismas personas, ahora son “Madres Luchadoras”, sienten que sus vidas han cambiado 180 grados y que tienen *otro* futuro.

He propuesto una reflexión particular sobre la cuestión del odio centrada en la idea benjaminiana del odio de clase. La mirada del filósofo marxista se encuentra estrechamente vinculada a la posibilidad de pensar una apertura de la historia. Pues en Benjamin ese odio es una fuente de acción, de revuelta activa, de praxis transformadora frente a un instante de peligro que amenaza al sujeto. En efecto, un aviso de incendio, una voz de alerta sobre posibles catástrofes, por supuesto no naturales sino histórico-sociales. Esa es la lectura que propone Michel Löwy de las *Tesis sobre el concepto de historia*, un manifiesto filosófico por una concepción de la historia

30. Paul-Laurent Assoun, “Saber freudiano y pulsión transdisciplinaria”, en Paul-Laurent Assoun y Markos Zafiroopoulos, *Lógicas del síntoma. Lógica pluridisciplinaria* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2006).

abierta a un vertiginoso campo de posibilidades, sin caer por ello en la ilusión de una libertad absoluta³¹.

La ofensiva neoconservadora que vive la región latinoamericana está impulsando una nueva relegitimación neoliberal que constituye, sin lugar a dudas, un momento de inminente peligro para los sectores subalternizados de nuestras sociedades. Recuperar la experiencia singular del taller de calzados Huellas permite historizar el presente, pues ese pasado guarda de alguna manera un lazo privilegiado con el momento actual (*Jetztzeit*, tiempo-ahora). En reiteradas oportunidades, durante los últimos años, se habla en Argentina de que hemos vuelto a los años 90. La intensidad con la que el bloque dominante quiere imponer su política de “ajuste”, como una necesidad ineluctable, amerita la comparación: arremetida feroz contra el mundo del trabajo³², inflación, brutal represión³³, retorno del FMI³⁴, por mencionar solo sus aristas más elocuentes. Ahora bien, entre ambas épocas históricas encontramos, en toda la región latinoamericana, una diversidad de colectivos y experiencias de resistencias que, tal como la que he presentado, han logrado poner en marcha un proceso de creación significativa que prefigura cierto horizonte emancipatorio: bienes comunes, soberanía alimentaria, *sumak kawsay* [buen vivir], economía para la vida, autonomía territorial, etc. Experiencias heterogéneas que constituyen “astillas del tiempo” que se incrustan en nuestro presente, breves instantes que permiten pasar del tiempo de la necesidad al tiempo de las posibilidades, un tiempo abierto a la irrupción imprevisible de lo nuevo.

BIBLIOGRAFÍA

ALEMÁN, JORGE. “Diferencia entre sujeto y subjetividad”. En *Horizontes neoliberales en la subjetividad*. Olivos: Grama Ediciones, 2016.

ASSOUN, PAUL-LAURENT. “Saber freudiano y pulsión transdisciplinaria”. En Assoun, Paul-Laurent y Zafiroopoulos, Markos. *Lógicas del síntoma. Lógica pluridisciplinaria*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006.

ASSOUN, PAUL-LAURENT. *Freud y las ciencias sociales*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2003.

BADIOU, ALAIN. “Althusser: lo subjetivo sin sujeto”. En *Compendio de metapolítica*. Buenos Aires: Prometeo, 2009.

BENJAMÍN, WALTER. “Tesis de filosofía de la historia”. En *Para una crítica de la violencia*. México: Premia editora, 1982.

BLEICHMAR, SILVIA. “Límites y excesos del concepto de subjetividad en psicoanálisis”. En *La subjetividad en riesgo*. Buenos Aires: Topía Editorial, 2007.

BRAUNSTEIN, NÉSTOR, BETTY FUKS, Y CARINA BASUALDO. “Por amor a Tótem y Tabú”. En *Freud: A cien años de Tótem y Tabú*. México: Siglo XXI, 2013.

CASTEL, MARÍA. “Temporalidad inconsciente y tiempo histórico. Acerca de la recepción benjaminiana de la obra de Sigmund

31. Michael Löwy, *Walter Benjamín. Aviso de incendio* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001).

32. Despidos en el sector público y privado, precarización, endurecimiento del control y disciplinamiento laboral, pérdida del salario real.

33. Es alarmante la inusitada violencia que sostiene el gobierno de Cambiemos desde que asumió la presidencia Mauricio Macri. Política que incluye la censura mediática, la criminalización de la pobreza, la judicialización de la protesta, así como el asesinato por parte de las fuerzas represivas. Un reciente informe de la CORREPI (Coordinadora Contra la Represión Policial e Institucional) plantea que “estamos atravesando el pico represivo más violento desde el ‘83”. “Pero esta escalada represiva es inédita. Por primera vez superamos la marca del muerto diario por gatillo fácil o torturas. Hubo 725 muertos en 721 días de gobierno de Cambiemos, un muerto por día de gobierno”. Renata Padín, “Un muerto por día de gobierno”, *Página12*, diciembre 23, 2017. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/84672-un-muerto-por-dia-de-gobierno> (consultado el 28/04/2018).

34. La política de endeudamiento público para financiar la especulación financiera y la fuga de capitales que impulsa el actual gobierno incluye la operación ruinosa y fraudulenta de emisión de un bono, en dólares, a 100 años de plazo (fecha de vencimiento, 2117).



- Freud". En Acha, Omar y Vallejo, Mauro. *Inconsciente e historia después de Freud*. Buenos Aires: Prometeo, 2010.
- DE SANTOS, BLAS. *La fidelidad del olvido*. Buenos Aires: El cielo por asalto, 2006.
- FREUD, SIGMUND. "La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna" (1908). En *Obras completas*. Vol. VIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- FREUD, SIGMUND. "Conferencias de introducción al psicoanálisis. 23 Conferencia: Los caminos de la formación del síntoma" (1916). En *Obras completas*. Vol. XVI. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- FREUD, SIGMUND. "El malestar en la cultura" (1929). En *Obras completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- GEREZ AMBERTÍN, MARTA. *Venganza \diamond culpa. Dilemas y respuestas del psicoanálisis*. Buenos Aires: Letra viva, 2017.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960). Buenos Aires: Paidós, 2011.
- LACAN, JACQUES. "El seminario sobre 'La carta robada'" (1956). En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2014.
- LÖWY, MICHAEL. *Walter Benjamín. Aviso de incendio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- NAISHTAT, FRANCISCO. "El psicoanálisis a prueba de fragmentos. La recepción de Freud en la historiografía del Libro de los Pasajes". Acha, Omar y Vallejo, Mauro. *Inconsciente e historia después de Freud*. Buenos Aires: Prometeo, 2010.
- PADÍN, RENATA. "Un muerto por día de gobierno". *Página12*. Diciembre 23, 2017. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/84672-un-muerto-por-dia-de-gobierno>.
- SALOMONE, MARIANO. "Movimientos sociales y Estado: sobre las dificultades de la autonomía. Notas desde una experiencia en Mendoza". *Revista de la Escuela de Antropología* 14 (2008): 177-190.
- SALOMONE, MARIANO. "Reconstrucción de una experiencia política en Provincia: continuidades y rupturas. El 19 y 20 de diciembre de 2001 como inflexión". En *Informe final "Partidos, movimientos y alternativas políticas en América Latina y el Caribe"*, CLACSO, 2005. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2005/partijov/salomone.pdf>.
- TUBERT, SILVIA. *El malestar en la palabra*. Buenos Aires: Biblioteca Nueva, 2000.

¿Qué puede decir el psicoanálisis sobre la ética frente al fascismo?



CRISTIAN JESÚS PALMA FLORIÁN*

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), Buenos Aires, Argentina

¿Qué puede decir el psicoanálisis sobre la ética frente al fascismo?

What Can Psychoanalysis Say about Ethics in view of Fascism?

Que peut dire la psychanalyse sur l'éthique face au fascisme?



CÓMO CITAR: Palma Florián, Cristian Jesús. "¿Qué puede decir el psicoanálisis sobre la ética frente al fascismo?". *Desde el Jardín de Freud* 19 (2019): 219-238, doi: 10.15446/djf.n19.76720

* e-mail: altazor3@gmail.com

© Obra plástica: Jim Amaral

Comprender el fascismo como construcción histórica permite diferenciarlo de aquellos fenómenos que en la opinión pública, así como en algunos lugares de la academia, son etiquetados con ese nombre; permite asimismo diferenciar sus efectos y expresiones de la lógica que lo instituye en el lazo social. Las sociedades fascistas ponen en juego un goce similar al que se promueve hoy desde el mercado, generando relaciones totalitaristas similares en la subjetividad. Todo esto hace comprensible la emergencia de formas fascistas de relación en la contemporaneidad; de allí que resulte preciso entender cómo circula el goce en la vida de grupo y cuál es la singularidad que instituye el fascismo en la relación con ese goce, como un efecto de la profundización del imperativo categórico de la modernidad.

Palabras clave: fascismo, psicología de las masas, totalitarismo, ideal del yo, superyó, ética.

Understanding fascism as a historical construction makes it possible to distinguish it from those phenomena that both public opinion and certain members of academia label as such; it also enables us to differentiate its effects and expressions from the logic that institutes it in the social fabric. Fascist societies bring into play an enjoyment similar to that currently promoted by the market, thus generating similar totalitarian relations in subjectivity. All of this makes comprehensible the emergence of fascist forms of relation in the contemporary world. For this reason, it is essential to understand how enjoyment circulates in group life and the singular nature imposed by fascism on the relation with that enjoyment, as an effect of the entrenchment of the categorical imperative of modernity.

Keywords: fascism, psychology of the masses, totalitarianism, ego ideal, superego, ethics.

Comprendre le fascisme en tant que construction historique nous permet de le distinguer des phénomènes qui portent aussi ce nom dans l'opinion publique ainsi que dans certains endroits de l'académie. Cela permet aussi de faire la différence entre ses effets et ses expressions d'une part, et d'autre part la logique qui l'installe au lien social. Les sociétés fascistes mettent en œuvre une jouissance semblable à celle qui est promue aujourd'hui par le marché, ce qui engendre des pareils rapports totalitaristes dans la subjectivité. Ça explique l'émergence des formes fascistes de relation dans la contemporanéité. Il est indispensable donc de comprendre comment se répand la jouissance du groupe et quelle est la singularité que le fascisme institue par rapport à cette jouissance, comme un effet de l'approfondissement de l'impératif catégorique de la modernité.

Mots clés: fascisme, psychologie des masses, totalitarisme, idéal du moi, surmoi, éthique.

La sociedad emergente en el siglo XXI proviene de un mundo en crisis política, económica, ecológica y ética, en el cual se reconfiguran formas de dominación que han aparecido a través de la historia como respuesta al deterioro de las instituciones políticas y culturales; formas de totalitarismo que instalan relaciones particulares de subjetividad basadas en el control y la obediencia. El fascismo es una forma de configuración del orden sociopolítico que reguló el orden mundial de la primera mitad del siglo XX y que emerge ocasionalmente en las sociedades imponiendo distintas expresiones de la violencia tales como la xenofobia, la misoginia, el racismo, el clasismo, el fanatismo, la homofobia, entre otras expresiones. Actualmente asistimos a un nuevo momento de emergencia del fascismo en el mundo, lo cual se puede evidenciar en el aumento de los feminicidios, la violencia contra la población migrante, la conformación de grupos xenofóbicos y homofóbicos, grupos que validan la violencia contra las mujeres, el aumento del fanatismo religioso y la emergencia de células de grupos terroristas, entre muchos otros ejemplos. En este contexto siempre es válido preguntarse si es posible la construcción de un mundo que se oriente con una ética diferente y que construya alternativas de cambio social basadas en el valor de la vida, el respeto de las diferencias, la promoción de la diversidad y el ejercicio de la democracia.



Es preciso comprender qué es el fascismo para identificar no solo sus expresiones sino la lógica discursiva con la que se organiza como proceso sociohistórico de masas, diferenciándolo de otros fenómenos políticos con los que se asocia. Las redes sociales y los medios de comunicación pueden oscurecer la comprensión de estos procesos al etiquetar como ‘fascismo’ fenómenos que no corresponden a esta lógica e invisibilizando y naturalizando expresiones fascistas, por lo tanto, siempre es necesario desde la academia hacer ejercicios de esclarecimiento para situarnos frente al actual momento histórico. Además de configurarse como proceso histórico sociopolítico, la lógica discursiva fascista establece formas específicas de subjetivación e, incluso, y es lo que más interesa para este artículo, implica la operación del inconsciente en formas particulares que establecen una singularidad en el lazo social. Esta singularidad en el lazo social está organizada por el odio en cuanto relación que expresa la ambivalencia

constitutiva del ser humano y la presencia de la pulsión de muerte en la relación con el otro y consigo mismo.

El psicoanálisis ha hecho un aporte muy valioso para entender la construcción del lazo social desde el amor y el odio, tanto desde sus hallazgos en el ejercicio de la clínica como en las reflexiones teóricas sobre la cultura y los procesos colectivos. Desde los desarrollos de Freud en distintas obras como “El malestar en la cultura”, “Psicología de las masas y análisis del yo”, “Totem y tabú”, “¿Por qué la guerra?”, “Moisés y la religión monoteísta”, entre muchos otros, pasando por los aportes de Jung, Melanie Klein, Erich Fromm, Winnicott, Reich, hasta las reflexiones de Lacan en los *Escritos* y seminarios. Lo anterior brinda una ruta para situar el problema del amor y el odio en la construcción del lazo social y las relaciones dentro de la cultura, atravesado además permanentemente por una reflexión sobre la ética. Teniendo en cuenta esa reflexión, la comprensión de la sociedad contemporánea implica comprender el fascismo como forma de construcción del lazo social y sus implicaciones en la subjetividad. Con este fin, el recorrido que se propone es, en primer lugar, identificar sus características, su lógica discursiva, diferenciándolo de otros procesos sociopolíticos, el contexto histórico en el que se ha desarrollado y su participación en la construcción de la sociedad contemporánea. A continuación, se propone su comprensión desde los desarrollos del psicoanálisis incluyendo el lugar de la ética como resistencia a ese lazo social, para finalmente plantear desde allí cuál es la propuesta del psicoanálisis frente a la sociedad contemporánea y posibles salidas frente al lazo social que propone el mundo contemporáneo.

¿QUÉ ES EL FASCISMO?: CONTEXTO HISTÓRICO DE SU EMERGENCIA Y DESARROLLO

El fascismo se identifica como un movimiento histórico que se basa en la identificación directa del individuo con el Estado y en la crítica contra la democracia y el liberalismo. Este movimiento emerge como respuesta totalitaria a la crisis de las instituciones políticas y económicas, la pérdida de legitimidad de los valores de la modernidad y la desconfianza ante las formas tradicionales de asociación en las relaciones económicas y políticas. De acuerdo con Bobbio¹, el fascismo expresa e instrumentaliza las contradicciones de la democracia liberal y es un producto de estas contradicciones. Así, en un primer momento, este se puede identificar en cuatro tipos: fascismo reaccionario, fascismo revolucionario, fascismo espiritual y fascismo económico.

El fascismo reaccionario se puede llamar también fascismo de derecha o conservador, por los sectores sociales que articula: oligarquías, clero, ejército, terratenientes

1. Norberto Bobbio, *Ensayos sobre el fascismo* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2006).

y sectores de la clase media y media baja. Surge como respuesta ante la movilización de sectores sociales revolucionarios en la lucha por conquistar nuevos derechos, lo cual es percibido como anarquía y amenaza de perder los privilegios que se han heredado, en el caso de las oligarquías y élites, o que se pueden conquistar, en el caso de las clases medias y media baja. En ese caso, los sectores sociales articulados en esta forma de fascismo convienen en entregar sus libertades y derechos al Estado quien a cambio cumplirá la misión de preservar el orden social dado, protegiendo sus intereses, a través de prácticas violentas y autoritarias.

El fascismo revolucionario, por otra parte, surge de la inconformidad e indignación de los sectores sociales afectados por la inequidad y falta de justicia social: clases medias y media baja desempleados o marginados de la seguridad social o la educación, o burguesía en proceso de empobrecimiento, que buscan una respuesta desesperada por parte de un líder o actor social que tome el control del Estado y corrija de manera unilateral la inequidad social imponiendo un nuevo orden social.

El fascismo espiritual es heredero de las filosofías vitalistas de los siglos XVIII, XIX y XX (Hegel, Nietzsche, Schopenhauer, Heidegger, Sorel, Bakunin); se basa en la crítica al liberalismo, al positivismo y al proyecto de la Ilustración, contraponiéndole el sensualismo, la voluntad de poder y la crítica a la razón como valores fundantes de una nueva humanidad con un destino mesiánico. Esta ideología es abrazada principalmente por sectores intelectuales, representantes de la ciencia, la filosofía y las artes, y está acompañada por la sustitución del Estado de Derecho por una comunidad imaginaria con un fuerte sentimiento nacionalista.

Finalmente, el fascismo económico es la forma como en la práctica se han articulado las tres formas de fascismo en un proyecto nacional que medie las contradicciones sociales internas entre los sectores, garantizando el privilegio de las oligarquías, la seguridad social de las clases medias y bajas y el sentimiento de trascendencia mesiánica de la nación y su voluntad de poder, convirtiéndose también en un fascismo imperialista. Mantener este orden sociopolítico y económico estable se ha logrado mediante la sustitución del Estado de Derecho por el Estado Corporativo, es decir, donde no gobiernan las ramas del poder público con participación de la ciudadanía, sino las corporaciones o empresas privadas cuyos intereses se sintonizan para servir al interés superior del Estado a cambio de que este les mantenga sus privilegios económicos y políticos, generándose una instrumentalización mutua. A cambio, el Estado anula el conflicto social para que no se altere el orden social dado a través de dos medios: garantizando los derechos básicos y la seguridad social para el conjunto de la población y eliminando los derechos políticos mediante distintas estrategias incluyendo los medios violentos, anulando igualmente a la ciudadanía y subordinándola

a sus intereses superiores. El costo de esta organización sociopolítica es el totalitarismo como forma de gobierno donde se identifica el individuo con el Estado, se niegan los derechos humanos o se subordinan al interés del Estado y no hay posibilidad de la expresión de la diferencia en ningún ámbito.

El fascismo es una construcción histórica original de los países europeos marginados y oprimidos en el sistema mundial que responde con violencia ante esa marginación y opresión, articula diversas necesidades de las clases sociales, conjuga ideologías contradictorias, sentimientos ambivalentes, las capacidades creativas y destructivas de los pueblos, y los resuelve en una realidad social que proyecta como utopía. A diferencia del liberalismo y el socialismo, no está basada en supuestos filosóficos y en la reflexión sobre principios universales, sino que es una experiencia práctica de construcción social de la realidad comandada por la acción y es la vivencia e interpretación de esta experiencia la que *a posteriori* ha dado luz a sus doctrinas.

De esta manera lo sintetiza Bobbio:

El fascismo es una doctrina original, es una creación del genio latino que hace del equilibrio superior entre concepciones extremas constreñidas a chocar una contra otra el ideal supremo de una nación o estirpe destinada a retomar luego de dos mil años su misión histórica. Junto al Estado ético de los conservadores y al Estado imperio de los extremistas, aparece poco a poco y finalmente adquiere la primacía el Estado corporativo: las corporaciones son de hecho los órganos destinados a conciliar los intereses opuestos, a obtener la colaboración de las clases opuestas en nombre del interés superior de la nación. El Estado corporativo elimina la anarquía del Estado liberal, sin caer en el despotismo del Estado comunista. Ni dictadura de la burguesía, ni dictadura del proletariado, sino, para decirlo de algún modo, dictadura de aquel ente superior a las clases opuestas que es la nación. El Estado corporativo es también, por lo tanto, Estado nacional.²

Como doctrina, el fascismo integra una concepción religiosa, una posición política y una propuesta económica en un proyecto de nación. Los precursores de estas doctrinas (Mussolini, Gentile, Hitler) reconocen que no constituye una filosofía ni un sistema abstracto, sino una experiencia histórica en la cual se integran el pensamiento y la acción, la razón y la emoción, el individuo y el Estado. Así, Benito Mussolini afirma:

El hombre del fascismo es el individuo que es nación y patria, ley moral que une a los individuos y a las generaciones en una tradición y en una misión, que suprime el instinto de la vida encerrada en el reducido límite del placer para instaurar en el deber una vida superior, libre de límites de espacio y de tiempo: una vida en la cual

2. *Ibíd.*, 76.

el individuo, en virtud de su abnegación, del sacrificio de sus intereses particulares, y aún de su misma muerte, realiza aquella existencia, totalmente espiritual, en la que consiste su valor de hombre.³

Esta fusión entre individuo y Estado es la que resuelve las diferencias y conflictos entre clases sociales, entre géneros, entre condiciones sociales, en función de un ideal que trasciende todas las diferencias: la nación y su destino mesiánico. En ese contexto el Estado se convierte en un instrumento para imponer un orden social construido sobre ideologías redentoras que aseguren el poder de una comunidad cohesionada alrededor de criterios como la religión, la cultura nacional o la raza. Esta sería la función del Estado para el fascismo:

El Estado es un medio para un fin. Su finalidad consiste en la conservación y en el progreso de una colectividad bajo el punto de vista físico y espiritual. Esta conservación abarca en primer lugar todo lo que se refiere a la defensa de la raza, permitiendo, por ese medio, la expansión de todas las fuerzas latentes de la misma. A través de la utilización de esas fuerzas, debe promover la defensa de la vida física y, por otro lado, el desarrollo intelectual. En realidad, los dos están siempre en función uno del otro. Estados que no tiendan a ese objetivo son creaciones artificiales, simples inutilidades. El hecho de existir un Estado semejante no altera en nada esa verdad, de la misma manera que una asociación de piratas no justifica el saqueo.⁴

A partir de 1914, Europa se precipitó en el hundimiento de la democracia representativa, lo cual se evidenciaba en el desprestigio de los partidos que eran sustituidos por movimientos de masas de derecha que atacaban la actividad parlamentaria, provocando una oleada de cierres de las asambleas legislativas entre 1918 y 1944 y la sustitución de gobiernos constitucionales por dictaduras en veintitrés países en el mismo periodo⁵. La crítica y el ataque a la democracia parlamentaria se debía a la percepción de que esta había sido capturada por la izquierda, en su línea socialdemócrata, y ese avance se materializaba en conquistas sociales progresivas para la clase trabajadora que reclamaba mayor participación, amenazando los privilegios de las élites. Las sociedades de clases que se habían instaurado en distintos países no eran ya una respuesta a las necesidades ni de las élites que debían negociar sus privilegios con las otras clases sociales, ni para la masa de personas que no estaba integrada en los sindicatos ni en otras asociaciones colectivas. Ni los partidos, ni los sindicatos, ni las asambleas legislativas podían resolver las demandas de justicia social provenientes de las masas desclasadas en las que cada quien peleaba por sus intereses individuales. Para Hannah

3. Benito Mussolini, *La doctrina del fascismo* (Editorial Kameranad), 1. Disponible en: <https://editorialkamerad.files.wordpress.com/2014/08/la-doctrina-del-fascismo1.pdf> (consultado el 04/05/2018).

4. Adolf Hitler, *Mi lucha* (Santiago de Chile: Editorial Jusego, 2003), 232.

5. Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX* (Buenos Aires: Crítica, 1998), 118-119.

Arendt este es el momento decisivo para el ascenso del fascismo: la transformación de las sociedades de clase reguladas por el Estado de Derecho en sociedades de masas.

Las sociedades de masas son un fenómeno sociopolítico que llamó la atención de las ciencias sociales hasta principios del siglo XX; una masa es un movimiento que aglutina muchos individuos en el cual, sin embargo, no hay un sentido interno de colectividad, ni por objetivos e intereses compartidos, ni por solidaridades entre los miembros ni lazos de pertenencia; la condición de la masa es permanecer al mismo tiempo compacta y atomizada, es decir, donde dentro de la colectividad cada quien satisface una necesidad emocional individual. Para Hannah Arendt, el telón de fondo de las sociedades de masas de principios del siglo XX es la crisis del mundo moral y espiritual burgués. La crítica a los grandes valores de la modernidad (la democracia, la libertad, la razón, la igualdad, etc.) y las instituciones que los representaban junto con la disolución de las estructuras comunitarias de pertenencia, la ineficacia del sistema económico y político para garantizar bienestar a las grandes masas de trabajadores y evitar la profundización de las injusticias sociales, así como el cinismo con que las élites se conducían frente al pueblo, con desprecio, generó un sentimiento generalizado de abandono e impotencia, una sensación de no futuro que incubó en la idea de que solo una revolución violenta podría devolver sentido a la vida:

Esta generación recordó la guerra como el gran preludio de la ruptura de las clases y de su transformación en masas. La guerra, con su arbitrariedad constante y homicida, se convirtió en símbolo de la muerte, la “gran igualadora”, y por eso, en el verdadero padre de un nuevo orden mundial. La pasión por la igualdad y la justicia, el anhelo por superar las estrechas líneas de clase, carentes de significado, por abandonar privilegios y prejuicios estúpidos, parecieron hallar en la guerra un escape de las antiguas actitudes condescendientes de piedad por los oprimidos y los desheredados. En tiempos de miseria y de desamparo individual parece tan difícil resistirse a la piedad cuando se transforma en una pasión que lo devora todo como no sentir su misma infinitud, que parece matar la dignidad humana con una certeza más mortal que la misma miseria.⁶

La coordinación e integración de las masas dispersas y desesperadas en un movimiento político disciplinado que capture el Estado y mantenga un poder absoluto sobre la sociedad civil implica desarrollar una ingeniería social muy detallada que convierta la masa en una maquinaria eficaz. El fascismo desarrolló esa maquinaria articulando distintas prácticas de poder, de disciplina, control y adoctrinamiento, con los que logró que fuera la ciudadanía movilizada el sostén de su aparato político y económico. El objetivo del fascismo va más allá del control del poder político y económico de una nación y de la represión a la población; no propone controlar



6. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (Madrid: Taurus, 1998).

y reprimir al individuo desde afuera sino desde adentro, desde la voluntad y desde el alma. Así lo justificaba Mussolini:

El Estado fascista, siendo la forma más elevada y poderosa de la personalidad, es fuerza, pero en sentido espiritual. Esta fuerza resume todas las formas de la vida moral e intelectual del hombre. Por lo tanto, no se la puede limitar a simples funciones de orden y de tutela, como pretendía el liberalismo. No es un simple mecanismo que limite la esfera de las presuntas libertades individuales. Es forma y norma interior, y disciplina de toda la persona; penetra la voluntad como la inteligencia. Su principio, inspiración central de la personalidad humana que vive en la comunidad civil, desciende hasta lo hondo y se anida en el corazón del hombre de acción como en el del pensador, en el del artista lo mismo que en el del sabio: alma del alma.⁷

Igualmente, para Hitler la cuestión no era mantener el poder por medio de la coacción externa y el control militar sino en cómo hacer que la propia población voluntariamente se identificara directamente con el Estado y con él como líder de ese movimiento y renunciara automáticamente a sus libertades sometiéndose ante el régimen. El control de las masas es el control de los individuos dentro de las masas y al entender esto los regímenes fascistas desarrollaron un conjunto de tecnologías sociales que incluían la educación, la propaganda, el terrorismo, los servicios de inteligencia, la guerra psicológica y la manipulación de las pulsiones. Todo esto les permitió controlar, no solo los aspectos externos de la vida nacional, sino también los aspectos internos de cada individuo, no solo controló lo público sino también y principalmente la intimidad de las personas y su subjetividad. Cada persona se convertía en policía del otro y de sí mismo, cada uno se convirtió en instrumento del régimen para la opresión, y eso era posible porque previamente se habían derribado las barreras que separaban el espacio personal de la vida pública y que en los estados liberales garantizaban un espacio de libertad para el individuo frente al Estado. Igualmente, las comunidades de pertenencia que proporcionaban las identificaciones plurales que construyen la identidad en las democracias, las organizaciones colectivas que construían su acción desde la identificación de los intereses de grupo venían disolviéndose natural y progresivamente desde antes del fascismo. El individuo aislado, “desenraizado social y espiritualmente” como lo llama Hannah Arendt, la masa amorfa de individuos aislados y en competencia por sobrevivir era el terreno propicio para que se instalara el fascismo y el totalitarismo. Los regímenes fascistas solamente tuvieron que poner en acción unas tecnologías sociales muy precisas para profundizar el proceso que ya estaba teniendo la sociedad e instrumentalizarlo a su favor para convertir al individuo aislado en hombre-masa.

7. Mussolini, *La doctrina del fascismo*, 4.

La fuerza principal del fascismo es el individuo como objeto de explotación; por eso, a diferencia del socialismo y el comunismo que privilegian el colectivismo sobre el individuo, el secreto del fascismo está en explotar al individuo, exaltarlo, aprovechar todas sus energías para mover la maquinaria, enaltecer la idea de la raza superior y “toda su educación y desarrollo tienen que apuntar a convencerlo de que es absolutamente superior a los demás”⁸. Lo central en las prácticas cotidianas es producir al individuo aislado, disolver toda asociación incluida la familia, no permitir la comunicación en los puestos de trabajo, el sistema debe promover la competencia en todo momento, generar la desconfianza hacia los otros; de esta manera, fuera de cualquier comunidad los vuelven manipulables. El individuo se disuelve en la masa, se convierte en un funcionario del Estado, de una máquina burocrática monstruosa que consume todo su tiempo y energías. Incluso su vida familiar, su ocio y sexualidad, espacios que en las democracias liberales tradicionalmente marcaban el límite entre la vida privada y la vida pública, son integrados al Estado y puestos en función del régimen.

Estas técnicas de control del cuerpo eran complementadas con el adoctrinamiento, la propaganda y la guerra psicológica como técnicas de control mental. Los regímenes fascistas fueron los primeros que descubrieron el potencial de la propaganda, las industrias culturales y los medios de masas para controlar a la población y los explotaron de una manera sistemática y eficiente. Hannah Arendt⁹ y Walter Benjamin¹⁰ lo estudiaron a profundidad; Benjamín observó el fenómeno de la “estetización de la política” en la propaganda nazi¹¹, el uso del arte y los medios de comunicación para construir realidades mediáticas donde se exaltaban las cualidades del régimen y de su líder a través de una narrativa coherente, emocional y mística. Toda la simbología nazi es una puesta en escena gigante de la fuerza de la voluntad y la omnipotencia de la raza aria, a través de la cual se politizan las imágenes que se comunican directamente con las emociones de las masas y las movilizan. Tanto Hitler como Mussolini fueron unos actores expertos en la comunicación de las emociones y en el uso de esas estrategias para conectarse con las masas a través de los discursos y las imágenes.

Por otra parte, Hannah Arendt estudió el uso de la propaganda en el régimen nazi y en el régimen comunista de Stalin, encontrando similitudes en el carácter totalitario de ambos regímenes: la organización de la vida social como una gran maquinaria en función del régimen, el uso del terror como estrategia sistemática de gobierno, la construcción de la imagen del otro como un poderoso enemigo a través del cual infundir miedo a las masas, la teoría del enemigo interno que autorizaba a infiltrar todos los espacios cotidianos con poderosas redes de inteligencia y convertir a cada miembro de la población en un potencial informante o espía. Otra característica de los regímenes fascistas es la manipulación de la verdad histórica a través de los medios de

8. Hitler, *Mi lucha*, citado por Herbert Marcuse, *Guerra, tecnología y fascismo* (Medellín: Editorial Universidad de Antioquia y Fundación Editora Unesp, 2001), 111.
9. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*.
10. Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (México: Editorial Itaca, 2003).
11. El ejemplo clásico de este uso de la propaganda es el film *El triunfo de la voluntad*, una obra cinematográfica central para la propaganda nazi.

comunicación: el gobierno diseña poderosas narrativas que heroizan a sus soldados y dirigentes mientras satanizan al enemigo, distorsionan los relatos de hechos heroicos y exaltan personajes y símbolos o falsean su verdad para construir una narrativa de identidad nacional atravesada por la mística, la fe y el sacrificio; el mensaje del peligro del enemigo externo y del enemigo interno es repetido a través de todos los canales de comunicación, una y otra vez, hasta que la gente termina por creer que esa es la única verdad; por más disparatada que sea se inculca a través de la violencia de los discursos y las imágenes; la gente recuerda lo que el gobierno le ha construido como recuerdos y olvida o ignora lo que el gobierno decide que se necesita olvidar.

Todo lo anterior hace de los regímenes fascistas poderosas maquinarias de guerra, sistemas totalitarios que controlan cada aspecto de las vidas de las personas, controlándolos desde afuera y desde adentro. Ahora es necesario ir un poco más allá para entender por qué la gente no está dentro de ese sistema contra su voluntad ni engañados por un dictador trastornado y perverso como se ha hecho ver en los relatos posteriores a la caída de estos regímenes, sino que tienen plena conciencia de lo que sucede. Aunque ignoren alguna información, hay algo que tiene raíces en su vida anímica que conecta con los movimientos fascistas y que al ser explotado genera regímenes de terror de los que no son víctimas sino protagonistas.

PSICOLOGÍA DE LAS MASAS Y FASCISMO

De odio y de amor, y más de odio
que de amor están hechos los pueblos.

JOSÉ MARTÍ

Jamás ha sido tan imprevisible nuestro futuro, jamás hemos dependido tanto de las fuerzas políticas, fuerzas que parecen pura insania y en las que no puede confiarse si se atiende uno al sentido común y al propio interés. Es como si la Humanidad se hubiera dividido a sí misma entre quienes creen en la omnipotencia humana (los que piensan que todo es posible si uno sabe organizar las masas para lograr ese fin) y entre aquellos para los que la impotencia ha sido la experiencia más importante de sus vidas.

HANNAH ARENDT

Una mirada psicoanalítica del fascismo invita a comprender el lazo social que se construye en la constitución de los movimientos de masa, atendiendo a las necesidades psíquicas de quienes participan de estos procesos y a la forma como la estructura del

orden fascista responde a la constitución psíquica de quienes eligen hacer parte de esta estructura. Este acercamiento implica trascender la lectura económica, política o sociológica sobre este orden social y detener la mirada en la particularidad del lazo social que se establece adentro, y cómo ese lazo social responde a lo que el sujeto moviliza de sí mismo: en términos generales, la participación de sus pasiones o sentimientos, y, en términos particulares, la puesta en juego de su deseo y su goce en la masa. Una primera advertencia para la comprensión del fenómeno la plantea Wilhem Reich cuando afirma:

Los enemigos del fascismo, demócratas liberales, socialistas, comunistas, economistas marxistas y no marxistas, etc., buscaban la solución del problema ya fuera en la personalidad de Hitler o en los errores políticos de los diversos partidos democráticos alemanes. Tanto lo uno como lo otro significaba reducir la plaga psíquica a la miopía del individuo humano o a la brutalidad de un solo hombre. En realidad, Hitler no era más que la expresión de un conflicto trágico en las masas, el conflicto entre el anhelo de libertad y el miedo real a la libertad. El fascismo alemán decía de muchísimas maneras que estaba operando no con el pensamiento y el conocimiento del pueblo, sino con sus reacciones emocionales infantiles. Lo que lo llevó al poder y le aseguró luego la estabilidad no fueron ni el programa político ni ninguna de sus innumerables y confusas promesas económicas: fue, esencialmente, su llamado a oscuros sentimientos místicos, a un anhelo indefinido, nebuloso, pero sin embargo extremadamente potente. No comprender eso, significa no comprender el fascismo, que es un fenómeno internacional.¹²

¿En qué consisten esos sentimientos místicos, esas fuerzas oscuras y potentes que conjuga el fascismo y que son las mismas que constituyen el lazo social y la subjetividad? Una primera respuesta, y quizá muy obvia, es que son las del amor y el odio. Una aproximación más cercana a estos dos sentimientos nos hace plantear el problema de otra manera: las fuerzas que conjuga el fascismo son las de creación y destrucción, *Eros* y *Tánatos*, o “pulsiones de vida” y “pulsión de muerte”, como las nombró Freud en “El malestar en la cultura”¹³.

El amor y el odio son dos caras de la relación de ambivalencia que establecemos con el otro al estar esta relación atravesada por las pulsiones de vida y la pulsión de muerte. Freud desarrolló la reflexión sobre cómo en la relación con la cultura el individuo debe renunciar a la satisfacción directa de esas pulsiones a cambio de poder convivir con los otros; esta relación implica aceptar una serie de prohibiciones, comenzando por la prohibición del incesto, lo cual implica la represión o transformación de las pulsiones en beneficio de la convivencia dentro de la cultura. En ese proceso se construyen dos instancias que relacionan al sujeto con la ley de dos maneras: la ley



12. Wilhem Reich, *La función del orgasmo*, 229. Disponible en: <http://menteclara.org/libros/LaFuncionDelOrgasmo.pdf> (consultado el 01/05/2018).

13. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” (1930 [1929]), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 2003).

como aquello que es deseable alcanzar y, al mismo tiempo, como aquello que incita a su transgresión. Tales instancias son respectivamente el *Ideal del Yo* y el *Superyó*; el *Ideal del Yo* lo constituyen aquellas identificaciones, indicaciones, modelos y reglas a las que el sujeto aspira para realizarse en sociedad, las cuales le vienen dadas todas desde afuera, desde su cultura y de cuya interiorización resulta la conciencia moral. Por otra parte, el superyó se instala en la tensión que surge entre el *Ello* y el *Yo* al intentar alcanzar el ideal del yo. De acuerdo con Freud, esta instancia psíquica es heredera del *Ello* y del Complejo de Edipo, por lo tanto, enlaza la pulsión a la ley, es interdicto del goce y a la vez empuja a su satisfacción.

En esa tensión entre el *Yo* y el *Ideal del Yo* se genera la angustia, como el malestar que surge en el sujeto al enfrentar la imposibilidad de responder totalmente a la demanda del Otro; la culpa es la forma como se devuelve al *Yo*, de manera invertida desde el *Superyó*, la hostilidad que este dirige al otro inicialmente. De acuerdo con Freud, en esa relación se instaura en el sujeto un “masoquismo moral”¹⁴, el cual es la orientación de la pulsión de muerte desde el exterior hacia el *Yo* y su introyección actuando en contra de este. La violencia con la que esta instancia arremete contra el *Yo* en forma de sentimiento de culpa y necesidad de autocastigo es más grande cuanto mayores son las renunciaciones pulsionales que ha logrado la cultura del sujeto. Así, el sadismo del *Superyó* y el masoquismo del sujeto hacen pareja.

Volviendo a la psicología de las masas, situemos ahora cada una de estas instancias (*Yo*, *Ideal del Yo*, *Superyó*) en los fenómenos y organizaciones colectivas, para entender a continuación cuál es la particularidad que instala el fascismo en el lazo social. De acuerdo con Freud¹⁵, una masa está constituida por un conjunto de personas que establecen relaciones de identificación entre sí y relaciones afectivas, al tiempo que establecen todos una identificación vertical con un líder, el cual es ubicado en el lugar del *Ideal del Yo* para todos los miembros de la masa. Dos ejemplos de masa son la Iglesia y el ejército, en los cuales hay una organización vertical en función de un líder y unas relaciones horizontales de identificación y hermandad entre todos los miembros de la base. En una masa hay una clara diferenciación entre el *Yo* y el *Ideal del Yo*; los miembros de la base se identifican entre sí en lazos de filiación y hermandad, pero no osan identificarse directamente con quien está en su *Ideal del Yo*, quien está en el lugar del ideal a seguir, pero claramente hay una distancia entre ellos y esta figura. Estas estructuras son coherentes con la organización de la cultura, en las cuales cada individuo conserva su lugar en función del acatamiento de un orden jerárquico, unas reglas que regulan la distancia entre el *Yo* y el *Ideal del Yo* y la satisfacción de las pulsiones.

En otro tipo de fenómenos de masas como en el fascismo se explota la idea de la omnipotencia del individuo. Freud describe cómo la masa permite que se borre la

14. Sigmund Freud, “El problema económico del masoquismo” (1924), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 2003).

15. Sigmund Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo” (1921), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2003).

distancia entre el Yo y el Ideal del Yo, se rompen los límites y se relajan los tabúes y el individuo se identifica con el lugar de goce. Desde ese lugar todo está permitido, todo tipo de exceso, siempre y cuando responda al goce del líder, quien está en el lugar del padre de la horda¹⁶. El fascismo explota la omnipotencia del individuo dentro de la idea del “hombre superior”; eso que el discurso promete se hace realidad al legitimar la violencia contra quienes son diferentes: el judío, el negro la mujer, el homosexual, el niño, etc... Tanto discursivamente como en las prácticas se legitima el abuso contra quienes son señalados como inferiores, se naturaliza la idea de que hay unas personas que mandan y tienen el poder sobre otros; así, el fascismo vive de la reproducción indefinida de la experiencia de la omnipotencia para unos y la impotencia para otros.

En realidad, no era necesario que un líder subiera para instalar esta lógica de operación del discurso y del goce en las sociedades donde se ha impuesto el fascismo. Wilhem Reich y Erich Fromm analizan cómo en la modernidad se instituyeron unas estructuras que favorecieron la emergencia de este movimiento. Para Reich¹⁷ la semilla del fascismo es la familia moderna de clase media, donde se han favorecido ciertas formas de relación con unos lugares muy definidos: el padre, que es al tiempo autoritario hacia dentro de su familia y sumiso ante la autoridad; la madre sumisa y los hijos que no pueden expresarse libremente en la familia por temor al padre, al tiempo que fuera de ella reproducen en sus relaciones la violencia que reciben en su casa, siendo obligados a un comportamiento hipócrita que oscila entre la sumisión y la violencia, configurando así relaciones sadomasoquistas que reproducen en sus relaciones cotidianas. Igualmente, Erich Fromm¹⁸ analiza, en la construcción del sujeto moderno, el momento de la historia en el que este se ha liberado de las autoridades externas que le indicaban qué debía hacer, pero no ha desarrollado aún un sentido de autonomía para ejercer su propia libertad y soberanía. El orden social que construye la modernidad sobre la omnipotencia de la razón es al mismo tiempo el de la impotencia del sujeto, quien progresivamente ha renunciado a todo lo que le daba certezas de la vida colectiva y ha entrado en el anonimato.

La libertad que se experimenta en la experiencia de la impotencia asusta, se hace insoportable; lo insoportable, de acuerdo con Erich Fromm es la vivencia de la impotencia del Yo ante la experiencia alienante de la modernidad, la separación entre el Yo y el mundo; en términos de Freud, podemos entender que se trata de la angustia que surge al confrontar la distancia entre el Yo y el Ideal del Yo. Ante eso, el sujeto busca escapar, saltar esa distancia insoportable para superar el sentimiento de angustia, respecto de lo cual hay algunas posibles salidas. La primera es el autoritarismo: un sentimiento compulsivo del Yo a fundirse con el Ideal del Yo y quien lo representa, a través de una relación de dominación y sumisión, una relación sadomasoquista que

16. En “Tótem y tabú” Freud desarrolla el mito del Padre de la Horda, quien es el único que ostenta el poder para gozar ilimitadamente. Ese padre también es identificado como un padre perverso pues la ley no cumple ninguna función, ya que él es la ley. Ver: Sigmund Freud, “Tótem y tabú” (1913), en *Obras completas*, vol. XIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2003).

17. Reich, *La función del orgasmo*, 229.

18. Erich Fromm, *El miedo a la libertad* (Buenos Aires: Paidós, 2002).

se proyecta en los otros. La segunda forma de superar la angustia es la destructividad, que es la compulsión de eliminar aquello en el mundo que representa la diferencia y el límite al goce. La tercera salida es la conformidad automática, que consiste en la identificación pasiva con el Ideal del Yo.

Tanto Erich Fromm como Wilhem Reich plantean un valioso aporte para la comprensión del fascismo: este no es un momento excepcional en la historia humana sino la consecuencia lógica de una construcción particular de la sociedad que se viene instituyendo a través de la modernidad, una forma de subjetivación que no se interrumpe sino que se profundiza en las sociedades fascistas. Podemos notar también que las sociedades fascistas son la continuidad de un proceso de alienación del sujeto en la modernidad y, a través de ellas, vemos emerger algunos discursos, prácticas y relaciones que son el preludio de las sociedades contemporáneas donde el proceso de alienación, aislamiento y los sentimientos de omnipotencia e impotencia se profundizan cada vez más. Es preciso comprender ahora de qué manera este funcionamiento se profundiza y generaliza en las condiciones subjetivas de la contemporaneidad y cuál es ese lugar de resistencia a la *fascistización* de la sociedad, que Erich Fromm y Wilhem Reich entenderían desde un particular ejercicio de la libertad y que, desde Freud y Lacan, podríamos situar como un ejercicio de la ética.

LA ÉTICA COMO RESISTENCIA

El mundo contemporáneo puede ser entendido como la profundización del proceso de desindividualización, que comenzó en el siglo XX, y su correlato es la anomia como condición de subjetivación en esta época. Podemos atestiguar que con esos procesos ocurre también la aceleración del proceso de totalitarismo en la sociedad actual, junto con el retorno de formas de relación promovidas por el discurso y la práctica de las sociedades fascistas. Las corporaciones como forma de gobierno son una de las condiciones socioeconómicas que impulsaron las sociedades que adoptaron el régimen fascista, lo cual entra en contradicción con las principales ideas de la modernidad, aunque adopta otras y las inserta en nuevas lógicas. Ese proceso está mediado por la transición de una racionalidad individualista a una racionalidad tecnológica que deviene en tecnocracia. De este modo explica Marcuse:

La racionalidad individualista nació como una actitud crítica y de oposición que derivaba libertad de acción de la libertad de pensamiento y de conciencia sin restricciones y medía todos los cánones sociales y sus relaciones por el interés racional propio del individuo. Devino luego en racionalidad de competencia, en la que el interés racional

fue reemplazado por el interés del mercado, y el logro individual absorbido por la eficiencia. Terminó con una sumisión homogeneizada al aparato que todo lo abarca que ella misma había creado. Este aparato es la encarnación y lugar de descanso de la racionalidad individualista, pero esta requiere ahora que se acabe la individualidad. Es racional quien de manera más eficiente acepta y ejecuta lo que se le asigna, quien confía su destino a las empresas y organizaciones de gran escala que administran el aparato.¹⁹

Tal racionalidad está en la base de lo que algunos filósofos han llamado “sociedad de control”²⁰ o “sociedad de la eficiencia”²¹, para describir la sociedad contemporánea: una sociedad basada en sistemas descentralizados de control y productividad que inserta la subjetividad en lógicas mercantilistas de oferta-demanda, costo-beneficio, valor-producto, tasa de retorno, entre otros, y convierte al ser humano en una mercancía más que circula y cuyo valor es explotado en función del mercado. Byung-Chul Han y Zygmunt Bauman²² analizan algunas de las implicaciones subjetivas de la circulación del ser humano dentro de estas lógicas: la resignificación de las relaciones afectivas dentro del discurso del capitalismo reduciendo la dignidad a mera mercancía y el vínculo con los otros a un acto de consumo, lo cual afecta la permanencia de los vínculos y generaliza un sentimiento de soledad; el sentimiento de impotencia ante la sobredimensión y precisión del sistema, el cual lo instala en un circuito de demandas que lo sobrepasa y ante el cual el estrés y la depresión son respuestas del sujeto desde la angustia ante las demandas del Otro.

Para avanzar un poco más sobre cómo las sociedades fascistas ponen en juego un goce similar al que se promueve hoy desde el mercado y generan efectos similares, es preciso entender cómo circula el goce en la vida de grupo y cuál es la singularidad que instituye el fascismo en la relación con ese goce. De acuerdo con Pommier²³, el grupo existe gracias a que hay un lugar en la vida social en el que se puede ubicar el goce, que funciona como interdicción y como garantía del mismo, de manera igualitaria para todos; este es el lugar del líder, quien ocupa el lugar de representante de la Ley y de garante del Nombre del Padre. Gracias a la existencia de este lugar que alguien ocupa, el lugar vacío del padre muerto, el goce es posible para todos y a la vez para ninguno y corresponde a cada quien arreglárselas con el goce desde su fantasma particular y con el Nombre del Padre. Sin embargo, cuando en la vida de grupo se generaliza una posición subjetiva particular, en la cual se reniega el Nombre del Padre y con él la castración, haciendo posible el escape a la interdicción y garantizando un plus de goce para todos, el grupo queda al arbitrio de la pulsión de muerte.

Más arriba habíamos señalado cómo el fascismo borra la distancia entre el Yo Ideal y el Ideal del Yo y, a través de esta operación, pretende borrar la angustia que



19. Marcuse, *Guerra, tecnología y fascismo*, 78.

20. Gilles Deleuzes, “Postscriptum sobre las sociedades de control”, en *Conversaciones* (Valencia: Pre-textos, 1999).

21. Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio* (Barcelona: Herder, 2012).

22. Zygmunt Bauman, *Amor líquido* (Madrid: Espaebook, 2003).

23. Gerard Pommier, *Freud ¿apolítico?* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1987).

es la semilla de la conciencia moral dejando al sujeto al arbitrio del superyó; esto lo promovieron los regímenes fascistas mediante la realización del “hombre superior”. La operación mediante la cual se hace posible el goce en la vida de grupo implica la invención del “chivo emisario” o expiatorio, es decir, la identificación de un miembro de la sociedad cuyo sacrificio sería necesario para mantener la cohesión del grupo y negar la castración de ese grupo. Esta función la han cumplido distintos posicionamientos como el antisemitismo, el racismo, el fundamentalismo, el dogmatismo, el regionalismo y el nacionalismo, entre muchos otros; relaciones narcisistas propias de la vida de grupo que eventualmente pueden ser utilizadas para construir una fantasía en la que se realice el goce del grupo y se reniegue de la castración como fundamento de la cultura. Esto ocurre cuando se propaga a través del discurso y de la imagen una fantasía colectiva basada en la identificación de un grupo particular como condición de goce. Al lograr la identificación de una masa de personas con esa fantasía que es posibilidad de goce realizada en el chivo emisario, se introduce al grupo en una lógica destinada al fracaso, pues por definición el goce es imposible y, por lo tanto, se reproduce a través de rituales de odio y sangre que reescenifican en la vida de grupo esa imposibilidad.

Por otra parte, Žižek²⁴ analiza la lógica del totalitarismo identificando su característica central: la centralidad de la forma ideológica como su fundamento. La forma ideológica de un discurso implica que no importa el contenido del discurso, la racionalidad de los argumentos o la coherencia en las imágenes, sino el mandato de sumisión que ejerce sobre el sujeto. Esta característica se encuentra en la forma ideológica tanto de regímenes fascistas como comunistas; la ideología opera como una ceguera voluntaria que impide ver más allá de sí misma. Sin embargo, la forma ideológica no es distinta a una de las caras del discurso sobre la moral de la modernidad y al imperativo categórico de Kant. La modernidad en sí misma lleva la forma ideológica del totalitarismo; de ahí que el fascismo no sea una excepción de la modernidad sino su profundización. Lacan²⁵ analiza esa doble cara del imperativo categórico, que mientras, por una parte, exige que todos los asuntos humanos pasen por el tamiz de la razón, al mismo tiempo exige, por otra parte, que lo único que no puede ser cuestionado es la propia razón; el sujeto se ubica en la posición de quien debe obedecer el mandato de la razón moderna por su forma ideológica, aun cuando en ese ejercicio de la razón encuentre contradicciones. Lo que está en juego en la forma ideológica es el plus de goce que promueve el discurso frente al posicionamiento de quien asume la ética como acto.

Entender la ética como acto, partir de las formulaciones de Lacan²⁶, implica reconocer el trayecto que realiza el sujeto entre el mundo de los bienes y el campo de lo Real que determina su deseo. El mundo de los bienes abarca todo aquello que se

24. Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2003).

25. Jacques Lacan, “Kant con Sade” (1963), en *Escritos 2* (Buenos Aires: Siglo XXI, 1993).

26. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960) (Buenos Aires: Paidós, 1986).

puede circular en la función de dones, lo que se puede dar y recibir, y que constituye aquello que para el sujeto son sus diversas identificaciones y el sentido de su vida, lo cual le permite identificar una noción del bien y un ideal de la felicidad; en ese campo opera el Ideal del Yo. Ya hemos visto cómo en la modernidad, al igual que en el fascismo, se traza una transición desde el individuo a la masa a través de un rasgo unario que homogeniza operando desde el lugar del Ideal del Yo e identificando al sujeto sin mediaciones frente a ese ideal. La ética que instaura la modernidad implica el ejercicio de la libertad individual y la autonomía para elegir responsablemente entre distintas opciones e identificaciones dentro del campo de los bienes. El imperativo categórico ha devenido mandato del superyó en la modernidad y el discurso de la época, cuyo antecedente está en el fascismo, hoy sigue siendo producido desde el gobierno de las corporaciones, el mandato del libre mercado y el imperativo de la sociedad de consumo. Hoy nos damos cuenta de que en el fascismo no goza únicamente el líder que ha encarnado la impostura perversa en la masa, sino que es el sistema de la sociedad de control, burocratizado y tecnificado, el que goza, y cada uno de los individuos alienados en ese sistema reproducen la alucinación de un goce imposible.

Sin embargo, en la medida en que se hace patente lo Real que integra el reverso de la ley, como mandato del superyó, el sujeto se ve abocado a plantear su deseo más allá del campo de los bienes; un deseo planteado desde su síntoma, entendido este como el lugar desde donde se goza. Ese síntoma es elección, elección de un destino, de un lugar para el goce, un lugar donde el placer y el sufrimiento coinciden y se repiten como destino en las relaciones con los otros, es también un lugar de compromiso con el Otro, por un goce del que también somos responsables y es esa responsabilidad la que devela el inconsciente. Así, la práctica clínica que constituye el discurso del psicoanálisis nos indica que la cuestión de la ética va más allá del mundo de los bienes y del imperativo kantiano; como lo plantea Lacan:

Hacer las cosas en nombre del bien, y más aún, en nombre del bien del otro, esto es lo que está muy lejos de ponernos al abrigo, no sólo de la culpa, sino de toda suerte de catástrofes interiores. En particular, esto no nos pone ciertamente al abrigo de las neurosis y sus consecuencias. Si el análisis tiene un sentido, el deseo no es más que lo que sostiene el deseo inconsciente, la articulación propia de lo que nos hace arraigarnos en un destino particular, el cual exige con insistencia que la deuda sea pagada y vuelve, retorna, nos remite siempre a cierto surco, al surco de lo que es propiamente nuestro asunto.²⁷

Es en ese trabajo desde el deseo, ubicado en lo simbólico y atravesado por el Real del goce como imposible, donde adviene el sujeto como compromiso a través del

27. *Ibíd.*, 380.

acto en el que se paga la deuda con el Nombre del Padre y se reconoce la imposibilidad del goce; ese trabajo y ese acto es la ética como la propone el discurso psicoanalítico. En la vida de una sociedad también es posible identificar ese lugar del síntoma donde retorna lo reprimido que el discurso fascista pretende negar; en donde la violencia busca reproducir un plus de goce, aquello que se ubica del lado de la barbarie y que se niega desde la conciencia moral identificándolo como excepción en el lazo social; sin embargo, esos son lugares del síntoma social a los que es preciso advenir con responsabilidad para atravesar lo Real con un nuevo acto.

De acuerdo con Žižek²⁸, la política es ese lugar donde es posible el acto ético en lo colectivo; cuando un grupo o sociedad adviene al lugar de su síntoma, que es también el lugar de su verdad, puede mediante un acto cambiar las coordenadas para que haya otra construcción posible de lo simbólico:

Ahora estamos en condiciones de situar el acto ético —o mejor— el acto como tal, con respecto al ámbito del “principio de realidad”: un acto ético no está solo “más allá del principio de realidad” (en el sentido de “navegar contra la corriente”, de insistir en su Causa-Cosa sin ningún miramiento por la realidad); sino que designa, antes bien, una intervención que cambia las propias coordenadas del principio de realidad. El “principio de realidad” freudiano no designa lo Real, sino las restricciones que impone lo que se considera “posible” dentro del espacio social simbólicamente construido, es decir, los requerimientos de la realidad social. Y un acto no es solo un gesto que “hace lo imposible”, sino una intervención en la realidad social que cambia las propias coordenadas de lo que se percibe como “posible”; no está meramente “por encima del bien”, cambia la definición de lo que se tiene por “bien”.²⁹

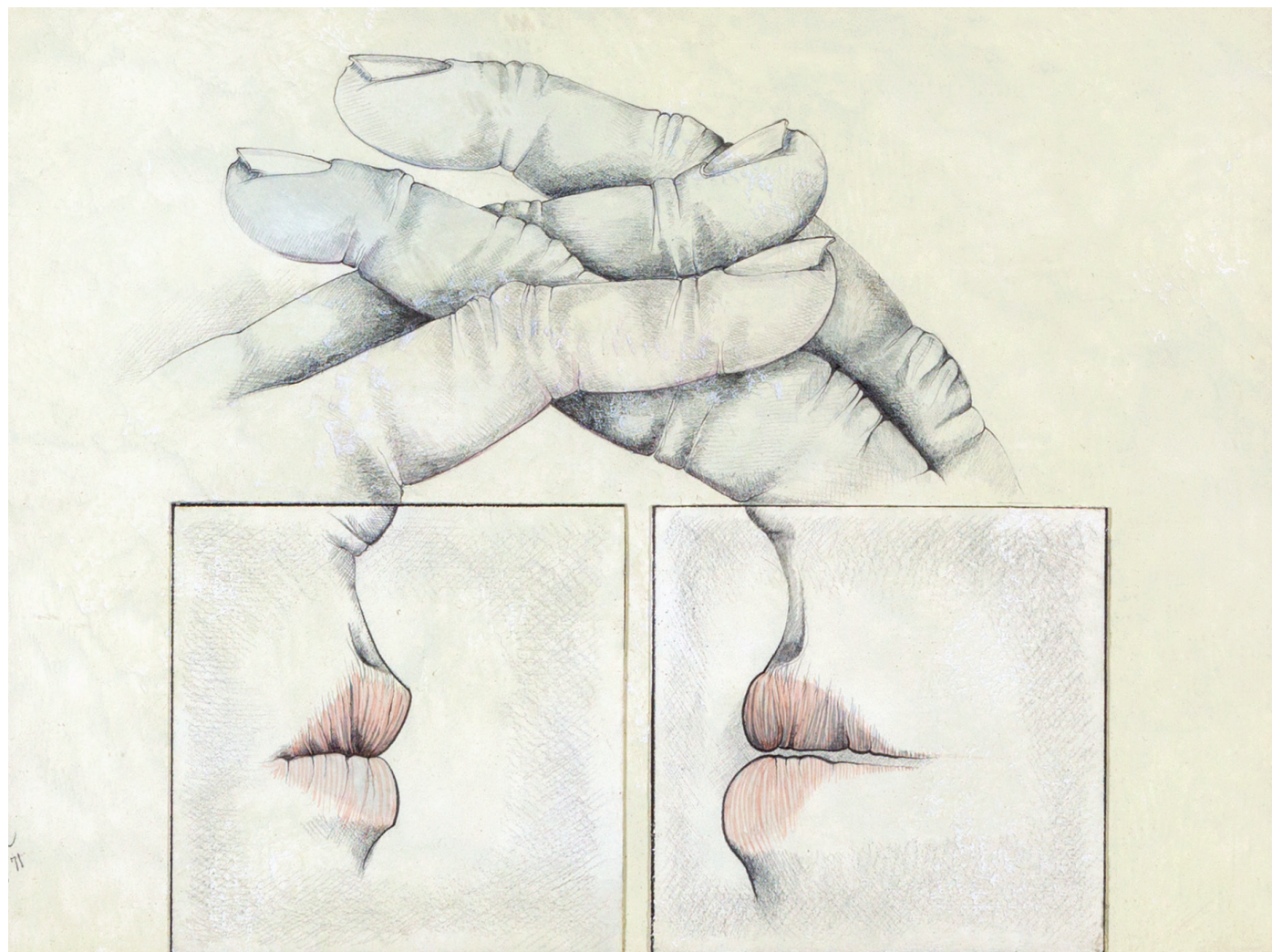
Como reflexión final, lo anterior nos plantea dos tareas como sujetos singulares y colectivos para enfrentar el orden fascista que se ha sustituido y en el cual fenómenos como el racismo, la xenofobia, el feminicidio, la homofobia son expresiones sintomáticas de un orden que explota la alteridad como plus de goce: situar los goces que constituyen los síntomas de nuestras sociedades y desenmascarar su naturaleza obscena y mortífera, lo cual permite la confrontación de la sociedad con la verdad de su goce y obliga a buscar nuevos posicionamientos. Estos son posibles cuando a través del acto ético construimos nuevas coordenadas para otro orden social posible, desde el reconocimiento de la responsabilidad respecto del deseo, en la preservación de la cultura desde el reconocimiento de la diferencia, el ejercicio de la democracia y cuyo fundamento sea la dignidad.

28. Slavoj Žižek, *¿Quién dijo totalitarismo?: Cinco intervenciones sobre el mal uso de esta noción* (Valencia: Pre-textos, 2002).

29. *Ibíd.*, 193.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDT, HANNAH. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus, 1998.
- BAUMAN, ZYGMUNT. *Amor líquido*. Madrid: Espaebook, 2003.
- BENJAMIN, WALTER. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México: Editorial Itaca, 2003.
- BOBBIO, NORBERTO. *Ensayos sobre el fascismo*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2006.
- DELEUZE, GILLES. "Postscriptum sobre las sociedades de control". En *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos, 1999.
- FREUD, SIGMUND. "Tótem y tabú" (1913). En *Obras completas*. Vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- FREUD, SIGMUND. "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921). En *Obras completas*. Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- FREUD, SIGMUND. "El problema económico del masoquismo" (1924). En *Obras completas*. Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- FREUD, SIGMUND. "El malestar en la cultura" (1930 [1929]). En *Obras completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- FROMM, ERICH. *El miedo a la Libertad*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- HAN, BYUN-CHUL. *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder, 2012.
- HITLER, ADOLF. *Mi lucha*. Santiago de Chile: Editorial Jusego, 2003.
- HOBBSBAWN, ERIC. *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica, 1998.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960). Buenos Aires: Paidós, 1986.
- LACAN, JACQUES. "Kant con Sade" (1963). En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1993.
- MARCUSE, HERBERT. *Guerra, tecnología y fascismo*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia y Fundación Editora Unesp, 2001.
- MUSSOLINI, BENITO. *La Doctrina del Fascismo*. Editorial Kamerad. Disponible en: <https://editorialkamerad.files.wordpress.com/2014/08/la-doctrina-del-fascismo1.pdf>
- POMMIER, GERARD. *Freud ¿apolítico?* Buenos Aires: Nueva Visión, 1987.
- REICH, WILHEM. *La función del orgasmo*. Disponible en: <http://menteclara.org/libros/LaFuncionDelOrgasmo.pdf>
- ZIZÊK, SLAVOJ. *¿Quién dijo totalitarismo?: Cinco intervenciones sobre el mal uso de esta noción*. Valencia: Pre-textos, 2002.
- ZIZÊK, SLAVOJ. *El Sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.



No me diga “veci”: arqueología de un modo social



THAISA DE SOUZA*

Instituto de Estudios Latinoamericanos. Universidad Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil

**No me diga “veci”:
arqueología de un modo
social**

**Don't Call Me “veci”:
Archaeology of a Social
Mode**

**Ne me dites pas “veci”:
archéologie d'un mode
social**



CÓMO CITAR: de Souza, Thaisa. “No me diga “veci”: arqueología de un modo social”. *Desde el Jardín de Freud* 19 (2019): 239-248, doi: 10.15446/djf.n19.76721

* e-mail: thaisasouza@hotmail.com

© Obra plástica: Jim Amaral

En la trastienda de las sociedades residen algunas verdades que se apartan de casi todo escrutinio empírico y conceptual. Sin ser su falta de inscripción simbólica ni su extraña configuración lo que las hace permanecer en esa especie de umbral, comparecen bajo la forma de propiedades ontológicas que finalmente establecen una circulación pulsional bastante específica. Ante uno de esos códigos inadvertidos de la cotidianidad colombiana —el apelativo “veci”—, hemos decidido colegir algunos vectores de análisis que, conjugando las vías psicoanalíticas y filosóficas, podrán situarnos ante nuevas conclusiones sobre el enlace sostenido de enemistad y violencia.

Palabras clave: lenguaje, subjetividad, política, ética de la diferencia, hostilidad.

Behind the scenes of societies, it is possible to find certain truths that seem to escape practically any empirical and conceptual analysis. Although it is neither their lack of symbolic inscription nor their lack of strange configuration that accounts for their remaining in that sort of threshold, they appear in the shape of ontological properties that end up establishing a quite specific pulsional circulation. In view of one of these unnoticed codes of Colombian everyday life —the moniker “veci” (shortened form of “neighbor” in Spanish)—, we have inferred several vectors for analysis that combine psychoanalytical and philosophical paths and could lead us to new conclusions regarding the sustained link between enmity and violence.

Keywords: language, subjectivity, politics, ethics of difference, hostility.

Dans l'arrière-boutique des sociétés se passent quelques vérités qui s'éloignent de presque tout scrutin empirique et conceptuel. Ce n'est pas son manque d'inscription symbolique ni son étrange configuration qui les fait se tenir dans cette sorte de seuil, et pourtant elles se présentent sous la forme de propriétés ontologiques qui finalement établissent une circulation pulsionnelle assez spécifique. L'appellatif “veci” —diminutif du mot “voisin, voisine”, en espagnol— en est un de ces codes inaperçus de la quotidienneté colombienne, dont nous avons tenté de colliger quelques vecteurs d'analyse qui, par les voies de la psychanalyse et de la philosophie, pourront nous mettre devant de nouvelles conclusions sur le lien soutenu entre l'inimitié et la violence.

Mots clés: langage, subjectivité, politique, éthique de la différence, hostilité.

1. Cfr. Darío Botero Uribe, "América Latina: entre la universalidad abstracta y la enajenación concreta", *Politeia* 12 (1993): 231-234.
2. Cfr. *Ibíd.*, 234-236.
3. Cfr. Charles Melman, *El complejo de Cólón y otros textos. Clínica psicoanalítica y lazo social* (Bogotá: Cuarto de Vuelta Ediciones, 2002), 226.
4. Cfr. Charles Baudelaire, *Sobre la modernidad: o pintor da vida moderna* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996), 21. La traducción es mía.
5. Nos referimos al relato de Gabriel García Márquez, *La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y de su abuela desalmada* (Bogotá: Penguin Random House Grupo Editorial, 2016), 93-158. En él parece estallar rotundamente la batalla entre el deseo arrebatado a la dócil y entregada nieta y el goce mortífero de la abuela fracturada por sus devaneos. No será sino el amor de un muchacho hijo de extranjero lo que llevará a Eréndira a despertar del torpor de la obediencia que la mantenía bajo el comando maniático del "hechizo de la abuela".
6. Cfr. Giorgio Agamben, *Medios sin fin. Notas sobre la política* (Valencia: Pre-Textos, 2010), 57-62.
7. De acuerdo con Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía* (Madrid: Ediciones Cátedra, 1998), 57.

A juzgar por la materialidad fáctica colombiana, tan rebotante como dispersa, los movimientos de la identidad han estado, en gran parte, marcados por expresiones de reacción localizadas, asentadas más en el talante conservador (y por qué no decir, castizo) de tradiciones e idiosincrasias que en producciones cuya concreción pudiera imantar los despliegues de un palpitar creador, disruptivo, descentrado¹. Que esta crítica pueda además recaer como sombra histórica sobre América Latina, atestigua la necesidad de recobrar los hilos pendientes en la anacronía de nuestros proyectos políticos². No es difícil concluir que las vicisitudes de la colonialidad legaron una modernidad político-económica inequitativa y usurpadora y que, quizás, la respuesta para situarnos ante ese pasado no esté en ajustar una modernización fraudulenta, sino en abandonar definitivamente sus falsos imperios, a cambio del desenlace cultural de la violencia ejercida sobre los discursos³, y, ¡quién sabe!, conquistar la única modernidad exigida a la autonomía ontológica de cualquier sujeto, la que en su radicalidad ético-estética podría ser conjurada a partir de lo que Baudelaire, con sus ojos atentos al despertar de una sensibilidad informada por todo cuanto le imprime reacción, describió como un yo insaciable de no-yo⁴.

Al final, volviendo a la discusión sobre los sentidos replegados por la imposición colonial, ¿qué formulación política de la experiencia viva del lenguaje podría extraerse de un cúmulo de sucesos abrumadores que parecieran depositar a los sujetos en la tozudez de un no-saber, en la impertinencia de un destino, este sí insaciable, hasta el punto de personificarse en la figuración del horror auspiciado por una sórdida y desalmada abuela⁵, ejemplo novelado del brumoso sortilegio con el cual la violencia habitual sedimenta vicios y moralidades? Pues, si la conquista de una lengua no depende tanto del adiestramiento de sus medios de estandarización como de la comunicabilidad adquirida por la emancipación de la palabra —a través de la vertiginosa locuacidad transferida al acontecimiento del encuentro entre los hombres, más allá y desenganchada de su fundamento asociativo (lengua y pueblo)⁶—, resta el propósito insustituible de remover, sin veleidades ni distancias pudorosas, la carne henchida del lenguaje.

Porque lo que hace desentrañar el lenguaje de su mismidad fenomenológica de su exceso de demostración, que impide instituir una marca, una letra, un signo carente de interpretación⁷, sería acaso la liberación de la experiencia misma del

hablar, ya no sepultada en retratos de escenificación cotidiana y más bien aliviada de sus investiduras en dirección a lo que Agamben recordará como siendo el *factum loquendi*⁸. No para restituir una originalidad ancestral de la lengua y sus ineludibles dialectos, sino más bien para hacer germinar en ella su *quantum* de innominada y feliz algarabía. Movimiento que a la vez que despliega gracejo, profusión de sentidos, imprevisto, también —en entramada comunión— da muestras de lo que nunca se presenta, de lo para siempre olvidado, borrado, diferido, de acuerdo con las pistas brindadas por Alemán y Larriera en su topología del sujeto escindido por las sustracciones e irrupciones del lenguaje⁹.

Esa doble constitución del ser-en-el-lenguaje del sujeto, que atestigua su entrada en el lenguaje independientemente y aun antes de cualquier enunciación (ya que, recordemos, el sujeto nace en función de la lengua y no lo contrario), se anudaría finalmente, una vez vencidas las fuerzas gramaticales y los legados de la tradición —en una palabra que daría cuenta de la aspiración al nombre propio del sujeto, de la exposición de la existencia—. Pues, rindiendo cuentas a aquellos pensadores de la aventurada suerte del lenguaje, si para Derrida¹⁰ la lengua solo se realiza por el duelo carnal de las diferencias en juego, en sus disputas, en la inscripción de marcas, para Agamben¹¹ todas las lenguas son jergas, son el resultado a la vez espurio y logrado del hecho impensado del habla.

Sin embargo, pareciera que a través de la virtuosidad imaginaria que envuelve el diario vivir colombiano, impregnado de pasiones soterradas (tantas de ellas melancólicas y tristes y otras hasta febriles y distópicas), se nutriese, como señal de una identificación simbólica desencontrada, la insidiosa pulsión de un gesto inoportuno, de una gramática política incierta al no hacer valer alguna dosis de lo real en sus desteñidos procesos antagónicos, recordando aquí los apuntes de Žižek sobre esos teatros sociales del engaño¹². Es así entonces como se instaura la fantasía que anima el goce compartido de las hermandades locales, responsable de comandar la retroalimentación de los falsos afectos vinculares, tal como el vehiculado en la trivial expresión “veci”, los que dando por descontada su familiaridad y bonhomía, entorpecen el trabajo de ligazón y sostienen conflictos e identidades forjados en odios y asperezas represados o mal llevados: el eclipse de la potencialidad simbólica, al terminar capturada en las rendijas del cortocircuito imaginario.

DISPARO EN EL OMBLIGO DE LA LENGUA

En el trasegar diario de Colombia se verifica la costumbre de referirse a personas con quienes se comparte el espacio barrial, también a quienes son clientes de una



8. Agamben, *Medios sin fin*, 59, 61-62.
9. Jorge Alemán y Sergio Larriera, *Existencia y sujeto* (Buenos Aires: Grama Ediciones, 2007), 59-62.
10. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, 37-62. Tenemos por referente acá la célebre conferencia realizada alrededor del neologismo filosófico de la diferencia, *différance* en el original.
11. Agamben, *Medios sin fin*, 57-62.
12. Slavoj Žižek, “Más allá del análisis del discurso”, en: Benjamín Ardití (ed.), *El reverso de la diferencia. Identidad y política* (Caracas: Nueva Sociedad, 2000), 169-179.

13. Importante realzar desde ya —para los designios argumentativos de esta exposición— que la defensa *idiomática* del operador político de la igualdad, como lo presenta Rancière a partir de la construcción de prácticas efectivas de reconocimiento discursivo de la alteridad por la vía de la sustracción de las cargas identitarias de la diferencia, no desconoce ni relega la circulación de afectos de la cual están provistas estructural y libidinalmente las gramáticas políticas. Hay que decir que el tema de los afectos, en conjunción con discusiones acerca de los modelos de refundación ontológica de la teoría política contemporánea, ha surgido en los últimos años en corrientes europeas y norteamericanas de la filosofía; sin embargo, considero que el brasilero Vladimir Safatle, de acuerdo a lo evidenciado, es quien mejor ha logrado recoger en este debate el núcleo propositivo capaz de actualizar la vinculación política de los sujetos, lanzado desde la relectura de las tesis freudianas y lacanianas respecto del afecto catalizador del desamparo. Vladimir Safatle, *O circuitos dos afetos* (São Paulo: Cosac Naify, 2015).

tienda local o simplemente a aquellos con quienes se entabla alguna relación casual e informal, queriendo transmitir buena animosidad y cercanía, con el apelativo “veci”, “vecino”, “vecina” y sus habituales formas diminutivas. Al principio, la usanza de dicha expresión de lenguaje, envuelta en la atmósfera de tantas calles y esquinas, cargada además de una supuesta calidez apaciguadora, pareciera no merecer ningún reproche ni tener que someterse a embestida alguna. Empero, como bien sabía en alto grado el olvidado analista de los modos de sociabilidad de estas tierras, José Gutiérrez, bajo el halo insospechado de la maña popular se encienden afirmaciones de lo posible y lo aceptable.

Es la privatización del carácter socializante, por no decir civilizatorio, de la democracia lo que, consonante con el esquema descrito, nos molesta tanto. Al aniquilar los trayectos imprevistos de la voz que nombra al otro, este ingenuo comodín domeña las subjetividades en juego, interfiere, para no sonrojarse o detenerse, ante lo que emerge en el cruce destituyente de lo cotidiano y lo traumático del otro. Al lado de imputaciones semejantes, como pueden ser las de “compadre” o “hermano”, notoriamente fraternizantes y políticamente ancladas siquiera en una remota solidaridad, la utilización del “veci” hiere como golpe mañanero en la carne rendida del lenguaje, incidiendo con todo su valor fisiológico y su peso ideológico. No es la transmutación de un código formal y definido de la lengua (los pronombres y nombres asignados o convenidos) en un equivalente genérico lo que causa incomodidad, pero sí la negación del posicionamiento afectivo, la subsunción perezosa de las distinciones en el foso común del (aparente) proteccionismo e integracionismo locales, desmantelando, de un solo tiro, las capacidades de vinculación y de confrontación que polemizan las diferencias circundantes.

El hecho es que lo que fabrican estas dulces atribuciones es la conversión de lo que serían unos breves ejercicios de reconocimiento social, validados por la primacía de una igualdad desobstruida de afectos¹³ (lo cual no quiere decir necesariamente fría y desabrida sino más bien ajustada y sincera), en un deslizamiento de modulaciones subjetivas vacilantes, que por su carácter personalista resultan poco edificantes para la avizorada democracia, que solo se fragua a fin de cuentas en los arrabales donde se interponen el *tú* y el *yo*.

Decir *tú* y *yo* en el ámbito de una sociedad extraña a sí misma, ausente de sí misma, que tras domesticarse en el autoritarismo oligárquico deplora de manera neurótica los razonamientos de igualdad capaces de soliviantar los desprecios sufridos, implica, en un primer plano, resaltar los sentidos fluctuantes de un universo de códigos y síntomas entrecruzados. Tanto más cuando es sabido que por entre esas construcciones

de la vida ética se deflagran las fronteras sensibles de la condición comunitaria, en un movimiento de atracción aglutinante donde se intensifican equiparaciones que ponen al orden del día el tamizaje circundante de las definiciones de amigo/enemigo. Si en dado caso la aparente hermandad amansadora prorrumpida por la consagración del vínculo vecinal pareciera pulir tensiones, habría que recordar la razonabilidad política del argumento schmittiano releído por Derrida¹⁴, según el cual, a mayor nivel de neutralización de la diferencia, las hostilidades derivadas del apaciguamiento semántico instituido por los refranes lingüísticos adoptados irán en aumento. Deberíamos aceptar, además, en complemento de esa idea, que lo que define el sentido democrático de una comunidad política es justamente poder hablar de igual a igual¹⁵, a pesar y por medio de las distinciones individuales, y sin tampoco la pretensión de moldearlas cognitivamente, como quiere el proyecto de una racionalidad práctica para la vida pública (vía una procedibilidad discursiva), sino ocupando los lugares traumáticos del juego de las diferencias.

En este giro, serían los trazos de una indiferencia porosa y abierta a la presencia del otro (pues si desatiende al alistamiento de particularidades tampoco es negligente con las hostilidades existentes), asumida en una cercanía de extraños que se invocan, los propulsores de la configuración desmitificada de las escenas de confrontación y del manejo sociolingüístico convenido. Arreglos éticos que se constituían como telones de fondo de la posición política de los sujetos se deslizarían entonces de sus soportes discursivos de anclaje, produciendo el abandono de las zonas perpetuas de correspondencia entre el ser, el acontecimiento y los sentidos asignados¹⁶.

Más allá de lo que dichas atribuciones adjudicativas de cualidades —unas veces sustantivas y otras adverbiales— acarrearán finalmente como enquistamiento político de los contextos de conflicto, aparece en sobrepeso un factor de desanudamiento extensivo de las relaciones productoras de sentido. Se trata de borrar la escucha como posibilidad de “experiencia pura”, no aquella supuesta en la aceptación protocolar del intercambio de palabras, pero sí aquella de la disposición franca, ni intencionada ni terapéutica, accionada en razón del devenir del otro en su exposición e ínsito abandono. Capacidad, por cierto, cada vez más tambaleante a la hora de transponer los muros de subjetividades obnubiladas por el tinte del consensualismo y de las falsas camaraderías, puesta en el filo de las resoluciones éticas implicadas en el andamiaje de la empalidecida convivencia¹⁷. Por eso la necesidad de seguir contorneando el vaciamiento simbólico que conlleva el retraerse subjetivo validado por los dispositivos habituales y revigorizados del habla, acoplados a un decir maquínico que socava y enturbia la aparición impotente de la vívida diferencia.

14. Jacques Derrida, *Políticas de la amistad seguido del El oído de Heidegger* (Madrid: Editorial Trotta, 1998), 152.

15. Jacques Rancière, *La haine de la démocratie* (París: La Fabrique éditions, 2005), 55.

16. Giorgio Agamben, *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I* (Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010), 55-56.

17. Hay que apuntar, al respecto de ese y otros nuevos problemas conexos, arraigados en el mercado de excesos fulgurantes de la sociedad actual, la pertinencia de los escritos de Byung-Chul Han; entre los aquí consultados, están: Byung-Chul Han, *La expulsión de lo distinto* (Barcelona: Herder, 2017); Byung-Chul Han, *La agonía del Eros* (Barcelona: Herder, 2014).

LA DIFERENCIA COMO APÉNDICE RESIDUAL DEL SUJETO

La disyunción paroxística, donde reside hoy en día la insuficiencia y saturación hipertrofica de los discursos político-jurídicos, se da, por un lado, en el oscurecimiento de los matices que conllevarían a distinguir amigos y enemigos y a través de los cuales, según Derrida, la amistad y la hostilidad encuentran su lugar semántico, preciso, fuera del enraizamiento pasional obsesionado en detectar el mal clasificable y las prácticas contrarias que habría que perseguir, redundando, por ende, en despolitización fraccionadora y en calculabilidad gobernante de los riesgos¹⁸; y, por otro lado, se figura en el estrechamiento discursivo de los canales de traducción democrática sobre los cuales la igualdad, en cuanto *topos* argumentativo, podría capacitar la proliferación de singularidades y la producción de subjetividades emancipadas, tal como preconiza Rancière¹⁹. El paroxismo inherente al estrangulamiento de las vías práctico-retóricas de radicalización de las diferencias queda claro en la esencialización y naturalización de las formas de vida aceptables, enganchadas funcionalmente al sistema democrático de compensación y acomodamiento de las demandas. De este modo, se mantienen amalgamados los mencionados estratos discursivos y, en reveladora congruencia, se derrocan mutuamente las proposiciones político-jurídicas supuestas. Toma acta de ello la serie tecnocrática de mecanismos normativos de pacificación y confinamiento de los conflictos, pues donde hay distribución amplia e igualitaria de beneficios no haría falta, como sucede, determinar intensivamente la inclusión específica de grupos poblacionales, del mismo modo que la sectorización disciplinar de las políticas corroe ruinosamente el proyecto de un orden social coligado.

Tras la estela de esas condiciones pseudodemocráticas se propagan unos efectos claramente nocivos al talante filosófico y discursivo de los lenguajes del conflicto, verificables en el modelo de simultáneo enrarecimiento y cosificación de la experiencia de lo político. Pues el acto de irrupción de una diferencia, una que no se difracta en un sin fin de posiciones fantasmáticas o distorsionadoras de los embates políticos capaces de hacer valer un enemigo definido, ni tampoco reencaucha la enajenación ensimismada de identidades suscitadas por las élites —pero contrariamente a esas posibilidades, se presenta como colocación de una disputa—, solo puede darse a través de la invocación trágica, ineludible, de la temporalidad conflictiva de los afectos. De ahí la pertinencia de una afirmación que Derrida extrae de Carl Schmitt para aseverar sobre el claro convencimiento inscrito en las razones de lo político: “el amigo (*amicus*) puede ser un enemigo (*hostis*), puedo ser hostil frente a mi amigo, puedo serle hostil públicamente, y puedo, a la inversa, amar (en privado) a mi enemigo”²⁰.

Cuando se asfixian los medios de tramitación polemizante del discurso —convocados a desplegar disonancias y voces— en favor creciente del alistamiento

18. Derrida, *Políticas de la amistad seguido del El oído de Heidegger*, 131-157.

19. Jacques Rancière, *Política, policía, democracia* (Santiago: LOM Editores, 2006), 17-26.

20. Derrida, *Políticas de la amistad seguido del El oído de Heidegger*, 107.

de enemistades vagas y multiplicidades corporizadas, adviene como gesto y gramática reiterativos de la vida ético-política la fórmula del *nombramiento residual de la diferencia*. Su proceso de integración/extracción simbólica, tal como ocurre en el caso normalizador del inflexivo uso del “veci”, se circunscribe a la lógica del nombramiento performativo, incide como un *calco psicosocial* que extrae significados del mínimo grado de distinción pasible de ser registrada, aislando así las instancias de vivificación de la alteridad de su fondo disruptivo, no transferible. Esta operatividad es analizada con astucia por el psicoanalista Christian Dunker a partir de las situaciones de maltrato verbal y etiquetamiento asumidos entre adolescentes y jóvenes en la actualidad. De acuerdo con su observación, el encubrimiento discursivo allí aplicado “empieza por la articulación formal de una diferencia, sin ningún contenido de valencia de veracidad. Es como un apodo, que funciona por su eficacia pragmática (por la reacción que causa), y no por la referencia que supone”²¹.

Todo ocurre como si el mecanismo biopolítico de ordenación nominativa de las diferencias buscara anudar a fuerza los vínculos significantes del lenguaje, disolviendo rápidamente los bordes de sentido que mantienen la tensión entre lo sustraído (una letra) y lo que aparece (un signifiante) al interior de las fronteras ondulantes del sujeto²². De ahí que la subjetivización del daño, correspondiente a la interiorización personalista de lo que recae sobre el sujeto, y el empobrecimiento de la comprensión del conflicto no solo impiden la exposición de los perjuicios y enarbolan unos débiles supuestos de contra-respuesta; adicionalmente, moldean los atributos esperados de la vinculación comunitaria en función de un recobrado voluntarismo, absorbido como un problema de déficit moral. Hecho que encubriría el implícito déficit democrático de origen, patente en el desmonte político-discursivo que efectúa el malogrado combate de hegemonías y que al ser apropiado por los instrumentos de la demarcación identitaria termina disolviéndose en un único y absoluto llamado moral.

Lo que hoy se consigna como una muletilla ética hace fraguar, en clave de utilitarismo ilustrado con enfoque instrumental —ajeno a la antigua depuración espiritual de los hábitos—, los argumentos liberales de la corrección política y de la adecuación de los sentidos promovidos en esta insidiosa asepsia política. Algo de ese torpor parece estar muy vigente en la sarta de reclamos inflamados por una nueva especie de decorosa rectitud ética: la caución de fuego de la empatía. El sentimentalismo de la idea que le subyace, la de ponerse en el lugar donde inciden las situaciones de vida propias del otro, sobre quién se pronuncian juramentos de alentada compasión para luego declinar ante la excrecencia de la proximidad, se sostiene como contraparte del debate que reniega del mal personalizado y su inescrupulosa saña, apostando al transcendentalismo capacitador del sufrimiento.



21. Christian Dunker, “Bem-vindo ao Coliseu”, *Cult*. Disponible en: <https://revistacult.uol.com.br/home/bem-vindo-ao-coliseu> (consultado el 18/04/2018).

22. Cfr. Alemán y Larriera, *Ex-sistencia y sujeto*, 59-62.

También la camaradería social entronizada por los apelativos de amabilidad y valoración recoge, en tono casual y muchas veces pintoresco, la misma táctica de difuminación de los lugares irrevocables del otro. Oblicuo al “veci”, el uso del “sumercé”, distante del designio amistoso de aquel, dada su invocación servicial, confirman ambos su compromiso displicente con la rutina del lenguaje. La no liberación de los sentidos reclusos por el atrapamiento simbólico y el sometimiento de las pulsiones²³ redundan, siguiendo ese desfase, en opacidad portátil y mecánica hacia el otro, hacia cualquier rumor alojado en las antípodas de una narrativa ya controlada. Al atafagarse la corriente impolítica de la palabra, es decir, esa deriva donde la palabra depone de sus alianzas comunicativas, haciendo ascender los giros interpretativos que las trazas del lenguaje (fónico y corporal) pueden suscitar al atravesar los lugares de imágenes prefijas, se quebrantan finalmente las opciones de desvío ético para el sujeto. Le queda padecer la sobredeterminación del goce pulsional del odio desmedido, transformado en cuna de trámite de sus dolencias morales y, por cuenta de ese anidamiento, obstaculizador del odio al enemigo en términos de la consistencia simbólica —no fantasmática— del conflicto que engendra.

UNA ARENGA POR LA AUSENCIA DEL AMIGO

Tal es el atisbo inconcluso de lo político cuando se enmudece ante los desvanes de la cuestión del enemigo. Ante sus arcanos, ante su necesidad irrefrenable, Derrida vertió supuestos de la filosofía antigua y moderna para apuntalar, no sin cierta nostalgia por el hermano-amigo o el amigo-hermano con quienes además se ensambla el enemigo, lo que se revelaría como una pérdida insoslayable, si acaso se escurriera entre los vestigios de un tiempo ahora llano la dádiva certera de la hostilidad²⁴. Pues es más a través de su fáctico movimiento que nos mantenemos atados, y menos por el propósito de la guerra al contrincante externo, convalidada por la lógica de lo político establecida desde Schmitt, por la fraternización democrática que nos instala, más que en una lateralidad comunal, en la afirmación desnaturalizada del hermano y de su reverso, el enemigo. Posición que nos arroja de frente al claroscuro de la *cuestión* del enemigo y que en su mismo preuncio nos lleva a asentir, siguiendo a Derrida, no apenas a su presencia indefectible, sino a ese fáustico interrogante, a esa perenne sombra que nos corresponde deslindar en cada situación antes de exhortar proclamas de enemistad y agravio. Porque sería impropio, acotador, así como para el restante de las dualidades de esencias, aplicarle simplemente la obstinada dialéctica de los contrarios.

La salida magistral a esa fundante pugna de antinomias, sobre la que se erige toda la vocación occidental de la filosofía dispuesta a elevarlas ansiosamente de su

23. Cfr. *Ibíd.*, 63-67.

24. Derrida, *Políticas de la amistad seguido del El oído de Heidegger*.

fondo —de su fundamento indiscernible, recordará muy bien François Jullien²⁵—, además ya hoy llevada a un estadio de ensoberbecimiento apático, se aunará en la postulación a *contrario sensu* (adversa a la misma contrariedad, aunque sin extinguirla) de Derrida. Este no vacilará en perseguir hasta sus últimos destellos las sutiles diferencias que proyecta la herida del ser²⁶, dado que lo que se podría definir como enemigo (*hostis*, por antonomasia, tributario de afecto político) se desprende del suelo de la hostilidad, fuente de acceso a la negatividad/distancia instigadora, por lo tanto distinta de la enemistad y del odio, fomentadores morales del desprecio dirigido a los enemigos aclamados por el orden natural o heredado (*inimicus*), de acuerdo con los traspases de la tradición griega. En ese sentido va a inferir, acompañando las bifurcaciones retóricas de Schmitt, la existencia de una intensidad mimética que dejaría siempre en suspenso el acto de conocer nuestros verdaderos enemigos, como si lo único que permaneciera asible fuese el deseo por el otro (mío y externo) en lo que revela de complicidad y hostilidad absolutas²⁷. Y es lo que lo lleva a proferir, aparentemente casi derrotado por el nudo circunspecto de la subrogación del enemigo: “¿Quién puede ponerme en cuestión? Sólo yo. ‘O mi hermano’ [...] El uno no excluye al otro, desde el momento en que, gracias a mi hermano, a causa de él, soy el otro, y el más próximo es el más lejano, el más propio el más extranjero”²⁸.

Sin embargo, parafraseando la advertencia de Montaigne atribuida a Aristóteles, sobre la ausencia del amigo, diríamos en parodia que tampoco hay ya ningún hermano. A través de la trama de esta réplica impúdica, que insiste en torno de las inflexiones de Derrida, vuelve a plantearse el problema de la *hermenéutica segadora de la diferencia*, donde las medidas afectivas que compondrían la ejemplaridad política del vínculo de amistad se estiran y se alteran hasta denegar las posibilidades de situarme frente a un prójimo, a ese hermano encontrado, a ese don de una otredad completa, doblemente, por el mundo que expone y por lo inaprehensible de esa cosa²⁹. Comprendiendo, además, que a partir de la tabla discursiva del liberalismo democrático del siglo XVIII se dicta la neutralidad antagónica de los sujetos de derecho, erigida a nombre de la consagración de la autonomía de la persona y, crecientemente, se los somete al yugo de las políticas de control y estratificación poblacional, resulta incluso una catástrofe menor la caída significativa de la figura del enemigo, la que el experimento del nazismo no hizo sino deplorable por su cumplido proyecto de eliminación de un arguido oponente³⁰.

Empero, la constricción de inmanencia —particularista y ontologizante— que esta pérdida infunde, quizás solo recuperable en el ámbito de cuestionamiento ético de los modos de síntoma y goce social³¹, debería llevarnos a la confrontación *desespiritualizada* del amigo-enemigo, proclive al deambular sensible de la escucha asimétrica, por lo tanto exenta de los compromisos del imperativo simbólico, atenta a

25. François Jullien, *Filosofía del vivir* (Barcelona: Octaedro, 2012), 71-108.

26. Derrida, *Políticas de la amistad seguido del El oído de Heidegger*, 173-176.

27. *Ibíd.*, 187-188.

28. *Ibíd.*

29. *Ibíd.*, 201, 204.

30. Roberto Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica* (Barcelona: Herder, 2009), 183-188.

31. Cfr. Éric Laurent, “Lecturas del Síntoma”, *Psicoanálisis Inédito*, enero 8, 2017. Disponible en: <http://www.psicoanalisisinedito.com/2017/01/eric-laurent-lecturas-del-sintoma-2011.html> (consultado el 13/04/2018).

las cercanías con las que puede escribir una novedad en el tiempo y en continua fuga de cualquier narrativa de “sí mismo”.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, GIORGIO. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- AGAMBEN, GIORGIO. *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos, 2010.
- ALEMÁN, JORGE Y LARRIERA, SERGIO. *Ex-sistencia y sujeto*. Buenos Aires: Grama Ediciones, 2007.
- BAUDELAIRE, CHARLES. *Sobre a modernidade: o pintor da vida moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- BOTERO URIBE, DARÍO. “América Latina: entre la universalidad abstracta y la enajenación concreta”. *Politeia* 12 (1993): 222-236.
- BYUNG-CHUL, HAN. *La agonía del Eros*. Barcelona: Herder, 2014.
- BYUNG-CHUL, HAN. *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder, 2017.
- DERRIDA, JACQUES. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998.
- DERRIDA, JACQUES. *Políticas de la amistad seguido del El oído de Heidegger*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.
- ESPOSITO, ROBERTO. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Barcelona: Herder, 2009.
- DUNKER, CHRISTIAN. “Bem-vindo ao Coliseu”. *Cult*. Disponible en: <https://revistacult.uol.com.br/home/bem-vindo-ao-coliseu>.
- GARCÍA MÁRQUEZ, GABRIEL. *La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y de su abuela desalmada*. Bogotá: Penguin Random House Grupo Editorial, 2016.
- JULLIEN, FRANÇOIS. *Filosofía del vivir*. Barcelona: Octaedro, 2012.
- LAURENT, ÉRIC. “Lecturas del Síntoma”. *Psicoanálisis Inédito*. Enero 8, 2017. Disponible en: <http://www.psicoanalisisinedito.com/2017/01/eric-laurent-lecturas-del-sintoma-2011.html>.
- MELMAN, CHARLES. *El complejo de Cólón y otros textos. Clínica psicoanalítica y lazo social*. Bogotá: Cuarto de Vuelta Ediciones, 2002.
- RANCIÈRE, JACQUES. *La haine de la démocratie*. París: La Fabrique éditions, 2005.
- RANCIÈRE, JACQUES. *Política, policía, democracia*. Santiago: LOM Editores, 2006.
- SAFATLE, VLADIMIR. *O circuitos dos afetos*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- ŽIŽEK, SLAVOJ. “Más allá del análisis del discurso”. En Arditi, Benjamín (ed.). *El reverso de la diferencia. Identidad y política*. Caracas: Nueva Sociedad, 2000.



La construcción del *enemigo interno*. Una política pública del odio*



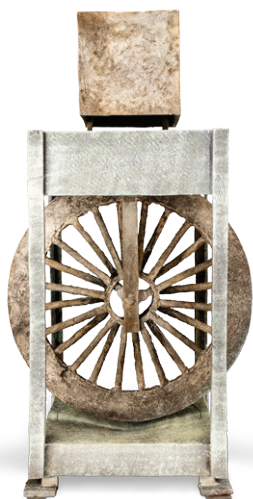
CARLOS ALBERTO RINCÓN OÑATE**

Fundación Universitaria Los Libertadores, Bogotá, Colombia

**La construcción del
enemigo interno. Una
política pública del odio**

**The Construction of the
Internal Enemy. A Public
Policy of Hatred**

**La construction de
l'ennemi interne. Une
politique publique de
la haine**



CÓMO CITAR: Rincón Oñate, Carlos Alberto. “La construcción del *enemigo interno*. Una política pública del odio”. *Desde el Jardín de Freud* 19 (2019): 249-262, doi: 10.15446/djf.n19.76722

* Este texto hace parte de las reflexiones obtenidas del proyecto de investigación Aconteceres emocionales en el postconflicto, financiado por la Fundación Universitaria Los Libertadores.

** e-mail: carincono@libertadores.edu.co

© Obra plástica: Jim Amaral

El llamado posacuerdo y la búsqueda de la paz han generado una situación nacional conflictiva pero urgente, en la que es necesario pensar en formas, metodologías y políticas que permitan la inclusión social. Sin embargo, tales procesos, que no son decretados por mandato presidencial, hacen preciso que la sociedad reconozca a ese otro que emerge bajo el significante “excombatiente”, tarea harto difícil porque en su historia, de manera sistemática, se le ha denominado “terrorista”. El texto presenta una ruta para reflexionar sobre algunos aspectos que intervienen en la construcción del otro y su tránsito al lugar de enemigo.

Palabras clave: conflicto armado, enemigo, éximo, libido, masa, *Nebenmensch*.

The so-called post-agreement period and the search for peace have generated a conflictive yet pressing national situation in which it is necessary to think of ways, methodologies, and policies that allow for social inclusion. However, such processes, which do not arise from presidential decrees, make it necessary for society to recognize the other that arises from the signifier “ex-combatant”. This is a difficult task because, historically, that other has been systematically called a “terrorist”. The article provides a path to reflect on some of the aspects involved in the construction of the other and his/her transit to the position of enemy.

Keywords: armed conflict, enemy, ex-timate, libido, mass, *Nebenmensch*.

Le dit post-accord et la poursuite de la paix —en Colombie— ont produit un état de choses national conflictuel mais urgent, dont il faut penser les formes, les méthodes et les politiques qui puissent admettre l’inclusion social. Pourtant, ces procédés, qui n’ont jamais été arrêtés par mandat présidentiel, exigent que la société reconnaisse cet autre qui émerge sous le signifiant “ex-combattant”. Il s’avère en être une tâche très difficile étant donné que, de façon systématique il a été dénommé terroriste. L’article présente une route pour réfléchir à quelques aspects qui collaborent à la construction de l’autre et son passage à la place d’ennemi.

Mots clés: conflit armé, ennemi, ex-time, libido, masse, *Nebenmensch*.

Es hablar de la esperanza y del amor que nos cuesta.

A. O.

El posconflicto, más allá de sus correlatos jurídicos y las importantes exigencias de verdad, justicia, reparación y no repetición, es también una interfase que conlleva un reto para nuestro país, sobre todo porque el imperativo de una paz estable y duradera, derivado del proceso de paz, implica altos aportes de justicia. Pero también implica entender aquello que se ha dado en llamar la reconciliación, fenómeno que, atendiendo a su base etimológica, nos pone de presente la acción de aceptar las diferencias y reconstruir los lazos; es decir que, en el caso de la sociedad colombiana, hace una clara alusión a las junturas que deben restablecerse entre la urdimbre y la trama de un tejido social que ha venido siendo deshilado.

Son muchos los textos que, desde la teoría política, la sociología o la economía han sido elaborados, abordando los fenómenos del proceso de paz, el posacuerdo y lo que sería el posconflicto. Sin embargo, tales lecturas no estarían completas si se pierden de vista aquellas comprensiones y reflexiones que atañen al sujeto, entendido como constituido por lo social, en donde la paz es un fenómeno psicológico, al igual que el odio, tema central de este texto.

En tal sentido y como idea introductoria, vale la pena establecer una relación entre el reto reconciliatorio y una cierta imposibilidad de la sociedad para lograrlo, quizás por esa marcada proclividad a repetir discursos de odio y animadversión y, quizás por eso, su incapacidad de reconocer como prójimo a un sujeto que durante mucho tiempo fue ubicado en el lugar del enemigo.

Freud en su texto “Psicología de las masas y análisis de yo” dirá que el sujeto sufre un cambio importante cuando se encuentra inmerso en una multitud. Una masa. la llamará, y la define como un alma colectiva en la cual los individuos sienten, piensan y actúan de forma totalmente diferente a la que sentirían, pensarían y actuarían si estuvieran aislados. Esta primera tensión entre sujeto y masa resulta esclarecedora gracias a que deja establecidas las bases para entender que el sujeto no puede constituirse sin el otro y que, por lo tanto, el sujeto está estructurado por lo social.



En la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, y por eso desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social en este sentido más amplio, pero enteramente legítimo. La relación del individuo con sus padres y hermanos, con su objeto de amor, con su maestro y con su médico, vale decir, todos los vínculos que han sido hasta ahora indagados preferentemente por el psicoanálisis tienen derecho a reclamar que se los considere fenómenos sociales.¹

Dos preguntas se desprenden de esta alusión freudiana a la masa, que resultan importantes para el recorrido que procura este texto. Por un lado, la manera como la sociedad incide en el sujeto, generando incluso cambios claros de actitud y voluntad, pero por otro lado, cómo ese prójimo deviene enemigo, es decir, cómo se rompe ese tejido social.

Freud se apoyará en la masa social para decir que allí el sujeto “queda sometido a condiciones que le permiten echar por tierra las represiones de sus mociones pulsionales inconscientes”². En tal sentido, lo aparentemente nuevo en el comportamiento del sujeto no es sino la exteriorización de algo inconsciente, situación en que la consciencia moral desaparece. Surgen adjetivos para la masa social que remiten a su vulnerabilidad psíquica. Una masa es impulsiva, voluble, excitable, influenciable, acrítica y crédula, razones por las cuales lo improbable no existe para ella.

Inclinada ella misma a todos los extremos, la masa sólo es excitada por estímulos desmedidos. Quien quiera influirla no necesita presentarle argumentos lógicos; tiene que pintarle las imágenes más vivas, exagerar y repetir siempre lo mismo. Puesto que la masa no abriga dudas sobre lo verdadero o lo falso, y al mismo tiempo tiene la conciencia de su gran fuerza, es tan intolerante como obediente ante la autoridad. Respeta la fuerza, y sólo en escasa medida se deja influir por las buenas maneras, que considera signo de debilidad. Lo que pide de sus héroes es fortaleza, y aun violencia. Quiere ser dominada y sometida, y temer a sus amos. Totalmente conservadora en el fondo, siente profunda aversión hacia las novedades y progresos, y una veneración sin límites por la tradición.³

Mientras el individuo sumergido en la masa experimenta un acrecentamiento extraordinario de su afectividad y una merma de su rendimiento intelectual, acompañado de una abolición de sus inhibiciones pulsionales, la masa que lo contiene se hace proclive a lo inverosímil o lo irreal, procurando así los cimientos de una arquitectura argumentativa que permitirá que el miedo y la hostilidad sean un binomio maravillosamente productivo, sobre todo a la hora de establecer escenarios de poder

1. Sigmund Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo” (1921), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 67

2. *Ibíd.*, 73.

3. *Ibíd.*, 75.

y rivalidad. En tal situación, la búsqueda de la certeza o la verdad no representan para la masa una urgencia en sí misma, razón que servirá de fundamento para reconocer su importancia en el intento de entender un fenómeno emocional de tan fuertes implicaciones sociales como el odio.

Las masas nunca conocieron la sed de la verdad. Piden ilusiones, a las que no pueden renunciar. Lo irreal siempre prevalece sobre lo real, lo irreal las influye casi con la misma fuerza que lo real. Su visible tendencia es no hacer distingo alguno entre ambos.⁴

También dirá Freud que el individuo, al hacer parte de la masa, se encuentra en condiciones de echar por tierra las represiones de las mociones pulsionales inconscientes y desatar una particular fuerza amorosa con lo cual lograr la cohesión y la sugestionabilidad, razón por la cual la voluntad y el discernimiento, un par de capacidades individuales, están destinadas al fracaso.

Es esta fuerza sugestiva y voluptuosa de la masa la que, actuando de manera dinámica y progresiva, permite que incluso la libertad del individuo se vea constreñida, convirtiéndolo en alguien proclive a la mayor de las dependencias. En tal sentido y de manera ilusoria, la vulnerabilidad del individuo se hace colectiva, fundamentando un intento de crear, tener y consolidar a toda costa el lugar de un otro en el cual creer. Se crea entonces un espejismo, se constituye una jefatura y aparece la figura del jefe que libera de la angustia que divide y consolida una unidad, una masa.

La masa es entonces un tejido social cuyos hilos libidinales procuran armonía y cohesión. El odio, desde esta perspectiva, se entendería como un cambio en la polaridad de las fuerzas amorosas. Así, lo que funciona al interior de la masa como cohesión, identidad⁵, respeto y armonía, se proyectará hacia fuera de ella como hostilidad y violencia, hincada en ese aparente abismo humano. Freud a propósito lo llamó el “narcisismo de las pequeñas diferencias”⁶.

Por esta vía es posible comprender la construcción de un enemigo como forma de asegurar la cohesión frente al peligro que representa.

Se llamó *enemigo interno* a una construcción política con la cual se designa al comunismo internacional, el cual fue identificado como una amenaza para la seguridad colectiva de los estados, bajo la influencia en su momento de los Estados Unidos. Esta primera forma de lucha, en el escenario político e ideológico, toma nuevas formas para darle nombre a un estado de cosas latinoamericano identificado con lo que en su momento fueron las revoluciones cubana y nicaragüense y que se constituyeron en la base para la consolidación de la llamada Doctrina de Seguridad Nacional, que denominó un modelo de intervención en las autonomías de las naciones, sirviendo de marco para el análisis de las dinámicas sociales en materia de seguridad.

4. Ibíd.

5. Recordemos que Freud dirá de la identificación que se trata de un mecanismo que da cuenta de la más temprana exteriorización de una ligazón afectiva con otra persona.

6. Se trata de un planteamiento freudiano según el cual son precisamente las pequeñas diferencias entre grupos la base de los sentimientos de hostilidad entre ellas.

El incremento de la deuda externa, el debilitamiento de las economías nacionales que no habían logrado alcanzar un desarrollo integral a través de las inversiones extranjeras, el detrimento de la industria nacional, la sustitución de importaciones, a diferencia de Argentina y Brasil que lograron intensificar el desarrollo de acerías y productos químicos, la no-reactivación de las exportaciones, el desempleo, la pobreza y la inflexibilidad en el poder, se consideraban como condiciones necesarias para la expansión del pensamiento Comunista en América Latina. Temor que esta potencia sintió con la experiencia de la Revolución Cubana, expresión revolucionaria en el Continente. La visión de una segunda Cuba estimuló el desarrollo de estas políticas de lucha contra el Comunismo y esta potencia intervino aumentando la asistencia recíproca con énfasis militar en los gobiernos que combatieran la subversión.⁷

La Doctrina de Seguridad Nacional se definió desde el plano militar y se convirtió en la línea de acción de los ejércitos, en el caso nuestro, de los ejércitos latinoamericanos, e hizo de la figura del *enemigo interno* un concepto, una pieza clave en la guerra irregular contra una realidad social caracterizada por la inconformidad ciudadana, la movilización y la consolidación de movimientos sociales reivindicativos. De esta avalancha ideológica se produjeron entonces consecuencias que incidirían en las políticas públicas y las dinámicas ciudadanas de diferentes países y que luego del paso de los años estarían en la base del tratamiento contrainsurgente que se les da a muchas situaciones sociales que han hecho del prójimo alguien en quien desconfiar.

Volviendo a Freud y apoyándonos en esta figura del *enemigo interno* es posible situar, en la figura del prójimo, algunos elementos con los cuales pensar cómo ese cercano deviene en una figura hostil.

EL *NEBENMENSCH*, O EL PRÓJIMO QUE SE AMA Y SE ODIA

La relación entre sujeto y sociedad nos lleva a pensar paralelamente en las manifestaciones que se presentan en la masa, pero también en la construcción subjetiva de aspectos relacionados con el Otro y su lugar fundamental en la estructuración de la realidad psíquica. Por esa razón, el intento por comprender el enemigo como la construcción de un lugar en donde proyectar los sentimientos hostiles de la sociedad lleva a pensar paralelamente en un sujeto que ha construido un objeto de amor. La cohesión entre los miembros de la masa proporciona un comportamiento homogéneo a partir de considerarse iguales en el amor al líder, hermanados en el amor al ideal, pero esa cohesión se soporta expulsando hacia afuera la hostilidad. El resultado de esa unificación de sentimientos provoca la emergencia de lo adverso, lo cual dará lugar al

7. Magda Alicia Ahumada, *El enemigo interno en Colombia* (Quito: Ediciones Abya Yala, 2007), 23.

enemigo. Así, ubicar en un mismo lugar el objetivo del odio implica también reducir la agresión interna e incrementar la cohesión y el amor común. Sin embargo, ¿cómo aparece el enemigo?

Es posible acudir para ello a un planteamiento freudiano que se conoce como la mudanza de una pulsión en su contrario. Recordemos que, en la estructuración del sujeto, el amor es el organizador de su mundo interno, dejando lo de afuera, es decir, de donde viene el objeto, como un lugar hostil. Así, “el objeto es aportado al yo desde el mundo exterior en primer término por las pulsiones de autoconservación; y no puede desecharse que también el sentido originario del odiar signifique la relación hacia el mundo exterior hostil, proveedor de estímulos”⁸. En este sentido, es posible entender que amor-odio, que no tienen el mismo origen, constituyen una continuidad, una misma tela hecha con diferentes fibras, quizás porque según lo afirmado por el psicoanálisis sobre las pulsiones, el odio será la base sobre la cual se constituye el amor.

El yo odia, aborrece y persigue con fines destructivos a todos los objetos que se constituyen para él en fuente de sensaciones displacenteras... Y aun puede afirmarse que los genuinos modelos de la relación de odio no provienen de la vida sexual, sino de la lucha del yo por conservarse y afirmarse.⁹

Sin embargo, también podemos intentar otra comprensión del fenómeno aprovechando la figura de *enemigo interno* que presenta la Doctrina de Seguridad Nacional, la cual nos advierte de entrada algo con lo cual se encontró Freud en sus reflexiones sobre el objeto de amor.

Es preciso remontarnos a la primera experiencia de satisfacción, momento en que el ser humano es una criatura desvalida, característica propia de su prematuración biológica. Dada esta condición, el organismo se presenta frágil ante el mundo exterior que es una amenaza y un peligro.

Este hecho refuerza la idea según la cual el aparato psíquico esté obligado a establecer una relación de defensa frente al mundo real. Y, por último, dado este emplazamiento, que solo puede traducirse en dolor —angustia como señal, diría Freud—, el Otro, que viene a ayudar, se convierte en el único poder auxiliador; por lo que se puede afirmar que el desvalimiento “incrementa el valor del único objeto que puede proteger” —dice Freud—, y obliga a que el primer encuentro humano, propiamente dicho, se establezca en términos de presencia, ausencia, dependencia y amor.¹⁰

La primera experiencia de satisfacción hace que el encuentro con el Otro esté caracterizado por una doble condición. Se trata de un buen encuentro en cuanto este semejante procurará cuidado, pero también es un encuentro lamentable. Esta otra parte

8. Sigmund Freud, “Pulsiones y destinos de pulsión” (1915), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 131.

9. *Ibíd.*, 132

10. Jaime Arturo Santamaría, “El prójimo, la ley y la máquina: algunas consideraciones sobre el mal radical”, (tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia, 2015), 27.

de la experiencia es llamada por Freud “vivencia de dolor” o “vivencia de terror”¹¹ y concierne a un encuentro desafortunado que corresponde a circunstancias de pena primordial que fijan una imagen, la cual remite a un “objeto hostil”.

De la vivencia de terror queda la imagen del objeto y también otras imágenes asociadas al objeto hostil por “efectos colaterales” o asociación simultánea. Cuando alguna de estas otras imágenes es investida, por similitud con alguna percepción, se activa un mecanismo parecido al dolor que Freud llama “displacer”. La función de este último es poner en movimiento todo el aparato, de suerte que no sea posible la reactivación de la imagen del objeto hostil; el displacer sirve de señal frente a un peligro. A este estado Freud lo llama “afecto”, y se reconoce por su cualidad opuesta al placer.¹²

En ese encuentro con el semejante, al deseo le corresponde una imagen del Otro que procuró los cuidados nutricios e, inversamente, el afecto busca desalojar también una imagen del Otro en su dimensión hostil. Este encuentro con el Otro será la base para el complejo del *Nebenmensch*, palabra con la cual Freud hace alusión al ser humano que hace las veces de cuidador, un prójimo que, como vemos, tiene entonces una doble condición. Se trata al mismo tiempo de un objeto satisfaciente y un primer objeto hostil.

Supongamos ahora que el objeto que brinda la percepción sea parecido al sujeto, a saber, un prójimo. En este caso, el interés teórico se explica sin duda por el hecho de que un objeto como este es simultáneamente el primer objeto-satisfacción y el primer objeto hostil, así como el único poder auxiliador. Sobre el prójimo, entonces, aprende el ser humano a discernir. Es que los complejos de percepción que parten de este prójimo serán en parte nuevos e incomparables. [...] Y así el complejo del prójimo se separa en dos componentes, uno de los cuales [se] impone por una ensambladura constante, se mantiene reunido como una cosa del mundo, mientras que el otro es comprendido por un trabajo mnémico, es decir, puede ser reconducido a una noticia del cuerpo propio.¹³

Freud señala que el prójimo tiene también la tarea de permitirle al ser humano su función de discernir, con lo cual se está refiriendo a la facultad que le permita al sujeto darle atributos a las cosas del mundo y pueda concederles existencia. Este discernimiento es llamado la función del juicio, al cual Freud le arroga dos decisiones: “Debe atribuir o desatribuir una propiedad a una cosa, y debe admitir o impugnar la existencia de una representación en la realidad”¹⁴.

La función del juicio permite que las cosas del mundo sean consideradas como buenas o malas, placenteras o displacenteras, haciendo que lo bueno sea aceptado y lo malo rechazado.



11. Sigmund Freud, “La interpretación de los sueños” (1900), en *Obras completas*, vol. V (Buenos Aires: Amorrortu, 2008), 589.

12. Santamaría, “El prójimo, la ley y la máquina: algunas consideraciones sobre el mal radical”, 28.

13. Sigmund Freud, “Proyecto de psicología” (1950 [1895]), en *Obras completas*, vol. I (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 376.

14. Sigmund Freud, “La negación” (1925), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 2008), 254.

La primera tarea refiere a propiedades y atributos de una cosa. Estas cualidades son clasificadas por Freud como buenas o malas, placenteras o dolorosas respectivamente. El aparato opta, según el principio primario, por introducir dentro de sí lo bueno y expulsar lo malo o perjudicial. Esto último corresponde a lo ajeno, lo que se encuentra afuera como desconocido; en definitiva, cualquier amenaza que pueda representar dolor. Según la segunda tarea, el juicio tiene que admitir o impugnar existencia. Es decir, no se trata de saber si algo del mundo puede ser representado o no en el psiquismo como huella mnémica, sino de discernir si la imagen, que quedó de la vivencia de satisfacción, puede ser encontrada una vez más en la percepción, que no es otra cosa que el movimiento compulsivo que caracteriza al deseo.¹⁵

En consecuencia, el Otro dará consistencia al sujeto y aparecerá como lo próximo, pero también como lo ajeno, amado y odiado, bueno o malo. Sin embargo, su característica de hostilidad, producto de la amenaza y como secuela de la vivencia de dolor, no es representada.

Algo no es introducido en la estructura mnémica; el objeto hostil queda como extranjero, como hueco en el campo de las representaciones. Esto es comprensible, si recordamos que, según el principio del placer, el aparato nervioso procuró introducir dentro de sí lo bueno y útil, y rechazó lo malo y dañino.¹⁶

El Otro en su dimensión hostil no está representado, es un agujero en la cadena. Freud se refirió a él como *das Ding*.

Das Ding aparece entonces como primer exterior y orienta la relación del sujeto con sus objetos, sin que este los pueda alcanzar. Este es entonces el objeto perdido como tal, el cual, en calidad de Otro absoluto, el sujeto tratará de encontrar y solo lo hará como añoranza, como atributo de la cosa, no como la cosa misma. El juicio de atribución dirá cualidades de la cosa, pero solo como producto de la metáfora, del orden del significante, no de la cosa en sí misma, dejando claro que esta, *das Ding*, está radicalmente perdida, escapando a todo significante.

Con el juicio de atribución, y entendiendo las características del otro como odiado y amado, bien vale la pena traer a colación las palabras de Freud en “El malestar de la cultura” haciendo referencia al imperativo cultural según el cual “amarás a tu prójimo como a ti mismo”:

No es sólo que ese extraño es, en general, indigno de mi amor; tengo que confesar honradamente que se hace más acreedor a mi hostilidad, y aun a mi odio. No parece albergar el mínimo amor hacia mí, no me tiene el menor miramiento. Si puede extraer alguna ventaja, no tiene reparo alguno en perjudicarme, y ni siquiera se pregunta si la

15. Santamaría, “El prójimo, la ley y la máquina: algunas consideraciones sobre el mal radical”, 31.

16. Ibíd., 39.

magnitud de su beneficio guarda proporción con el daño que me inflige. Más todavía: ni hace falta que ello le reporte utilidad; con que sólo satisfaga su placer, no se priva de burlarse de mí, de ultrajarme, calumniarme, exhibirme su poder.¹⁷

El amor y el odio constituyen las dos caras de una sola moneda, elementos que, en su aparente oposición, se convierten en la base de todos los asuntos humanos. Su ambivalencia aparece ligada a ciertos estadios de la evolución libidinal del sujeto, en los que coexisten al mismo tiempo mociones pulsionales contradictorias. Freud, en su trabajo de 1915, “Pulsiones y destinos de pulsión”, dirá del amor que:

[...] proviene de la capacidad del yo para satisfacer de manera autoerótica, por la ganancia de un placer de órgano, una parte de sus mociones pulsionales. Es originariamente narcisista, después pasa a los objetos que se incorporaron al yo ampliado, y expresa el intento motor del yo por alcanzar esos objetos en cuanto fuentes de placer. Se enlaza íntimamente con el quehacer de las posteriores pulsiones sexuales y coincide, cuando la síntesis de ellas se ha cumplido, con la aspiración sexual total.¹⁸

De otro lado, con respecto al odio afirmará que

[...] es, como relación con el objeto, más antiguo que el amor; brota de la repulsa primordial que el yo narcisista opone en el comienzo al mundo exterior prodigador de estímulos. Como exteriorización de la reacción displacentera provocada por objetos, mantiene siempre un estrecho vínculo con las pulsiones de la conservación del yo, de suerte que pulsiones yoicas y pulsiones sexuales con facilidad pueden entrar en una oposición que repite la oposición entre odiar y amar.¹⁹

EL ENEMIGO INTERNO, UNA FORMA DE LO ÉXTIMO

Recogiendo la discusión anterior, podemos afirmar que el prójimo, ese que estaría en el lugar del más cercano, es al mismo tiempo, gracias al discernimiento que hace el recién nacido, alguien extraño, hostil, un Otro que puede hacer daño, un enemigo. En este punto llegamos con Freud a una conclusión que es muy importante para el asunto que aquí nos concierne: en la base estructural de la constitución del sujeto el enemigo es interno. Mejor aún, es al unísono lo más extraño, ajeno, hostil, y lo más cercano, lo más íntimo. Siendo tan próximo, ese otro que auxilia, es también ese otro en el que está puesto lo abyecto y peligroso, fuente del dolor, es decir, aquel que debería estar más lejos de nosotros: lo éxtimo.

17. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” (1930), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 29.

18. Freud, “Pulsiones y destinos de pulsión”, 131.

19. *Ibíd.*, 134.

Nos dice Jaques-Allan Miller que lo que llevó a Lacan a hablar de la extimidad se relaciona con *das Ding*, lo más próximo, el *Nebenmensch*. El término extimidad se construye sobre la intimidad, no es su contrario, es lo más íntimo, indicando con ello que esto más íntimo está en el exterior. Y si podemos pasar de lo éxtimo a lo íntimo es porque se encuentran en una zona en donde las negaciones se anulan, como el *Unheimlich* freudiano. En tal sentido, en el fuero más íntimo, el sujeto descubre otra cosa, algo extraño.

¿Cuál es, pues, ese otro con el cual estoy más ligado que conmigo mismo, puesto que en el seno más asentido de mi identidad conmigo mismo es él quien me agita? Su presencia no puede ser comprendida sino en un grado segundo de la otredad que lo sitúa ya a él mismo en posición de mediación con relación a mi propio desdoblamiento con respecto a mí mismo, así como con respecto a un semejante.²⁰

Lo éxtimo es lo que está más próximo, lo más interior, sin dejar de ser exterior. Se trata de una formulación paradójica. El enemigo entonces no es completamente ajeno ni totalmente exterior, o, mejor dicho: el enemigo, siendo lo más ajeno, lo más exterior es también lo más íntimo, lo más familiar, lo más próximo.

He avanzado, he designado como vacuola, como ésta, interdicción en el centro que constituye, en suma, lo que nos es más próximo siéndonos, sin embargo, exterior. Sería necesario hacer la palabra “extime” para designar aquello de lo que se trata... Es en esta exterioridad jaculatoria que ese algo se identifica, por lo cual lo que es lo más íntimo justamente es lo que estoy constreñido a no poder reconocer más que fuera.²¹

Situados estos elementos es posible una vía explicativa para ubicar la sensación de extrañeza y familiaridad que acompaña al enemigo, que incluso hace del vecino, del otro cotidiano, alguien objeto de la hostilidad. Este cimienta es fundamental para referenciar a ese, que en la política pública se ha llamado *enemigo interno*, al cual la Doctrina de Seguridad Nacional ha dibujado como un radical diferente, abominable y odioso que, sin lugar a dudas, se funda en este primero. Hablamos entonces de otro que, construido con intencionalidad, genera miedo y zozobra, y su construcción cuenta con esta base que se arraiga en lo éxtimo para generar asimetrías estratégicas en medio de un conflicto armado como el colombiano.

LO OMINOSO QUE RETORNA

Avanzamos en procura de plantear cómo desde una política pública se ha hecho del vecino, del familiar, un enemigo, objeto de un odio mayúsculo en procura de

20. Jacques Lacan, “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud” (1957), en *Escritos 1* (Buenos Aires: Siglo XXI, 1975), 491.

21. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 16. De un Otro al otro* (1968-1969) (Buenos Aires: Paidós, 2014), 188.

su deshumanización, garantizando con ello que toda forma de exterminio sea de alguna manera consentida por la masa. Es en este sentido que agenciados desde esta estrategia se busca localizar en él el núcleo del mal, lo aparentemente más inhumano, lo radicalmente rechazado desde el origen del sujeto, quien paradójicamente se ha fundado en ese rechazo. Así se promocionan significantes de uso cotidiano para rebajar al enemigo, despojándolo de todo aquello que podría dar cuenta de su dignidad, tales como “monstruo”, “plaga” o “bestia”²², aspectos que remiten a lo siniestro. Acá es pertinente recordar cómo el mismo Presidente de la República se refería a la guerrilla como “la culebra”, afirmando por ejemplo que le habían asestado un duro golpe pero que “la culebra aún seguía viva”.

Se hacía referencia en líneas anteriores al *Unheimlich* freudiano. En 1919, ocupado en reflexiones sobre las mociones de sentimiento amortiguadas, de meta inhibida, y concomitantes con el universo estético, Freud se preguntaba acerca de lo ominoso, quizás como una forma de reconocer aspectos relacionados con la angustia. Su pesquisa inicia afirmando que “lo ominoso es aquella variedad de lo terrorífico que se remonta a lo consabido de antiguo, a lo familiar desde hace largo tiempo”²³. Al preguntarse cómo es posible que algo familiar se vuelva ominoso y en qué condiciones se presenta de esta forma, recurre al análisis de la palabra alemana *Unheimlich*, la opuesta de *Heimlich*, que puede ser traducida como aquello familiar, lo íntimo.

De esta manera, lo *Unheimlich*, lo ominoso, resulta algo terrorífico justamente porque no es familiar, usual o conocido. Sin embargo, el autor advierte que no todo lo no familiar, no todo lo desconocido resulta de por sí ominoso y que “algo de lo novedoso es ominoso pero no todo. A lo nuevo y no familiar tiene que agregarse algo que lo vuelva ominoso”²⁴. Así, en una búsqueda del origen y la historia de esta palabra en alemán Freud descubre que *Heimlich* es una palabra que ha desarrollado su significado siguiendo una ambivalencia hasta coincidir al fin con su opuesto, *Unheimlich*. Lo familiar, próximo y conocido resultó extraño, desconocido, ominoso, tal como en el antiguo alemán pervivían estos dos sentidos opuestos en la misma palabra *Heimlich*.

Lo *Heimlich* se torna *Unheimlich*, pero, como Freud nos advierte, el vocablo no es unívoco, por tanto, está abierto a múltiples sentidos y lo que allí aparece es el retorno de lo reprimido, de lo reprimido infantil. Lo ominoso es aquello que siendo lo más extraño es lo más familiar pero reprimido; implica el retorno, la actualización de eso íntimo que se revela en medio de la extrañeza.

Aquello antaño hospitalario se nos torna agreste e inhóspito, el amigo en enemigo, el civilizado en salvaje agresor, la seguridad en miedo, la certidumbre en paranoia y todo se torna un desdoblamiento especular de aquello íntimo, familiar y a la vez siniestro que nos habita. Se confunden el adentro y el afuera, la fantasía con la realidad y la razón se



22. “Vamos a darle a la culebra por la cabeza” fue una de las frases que la prensa registró y en las que se hace alusión al enemigo que encarnaba las FARC.

23. Sigmund Freud, “Lo ominoso” (1919), en *Obras completas*, vol. XVII (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 219.

24. *Ibíd.*, 220.

sale de sus goznes. Ante el “enemigo” sin rostro, ante el retorno de lo reprimido, ante la amenaza de lo fantasmático, aparecen, inevitablemente, las fantasías más arcaicas, la paranoia y las actuaciones. La angustia lo matiza todo, lo más irracional aflora y la capacidad para la reflexión nos abandona, creencia y delirio se traslapan con los graves riesgos que esto conlleva.²⁵

El planteamiento freudiano aborda lo ominoso como aquello que retorna provocando angustia, algo previamente conocido. Con este fundamento puede comprenderse que los usos del lenguaje hagan pasar lo *Heimlich* por su opuesto, lo *Unheimlich*, ya que esto ominoso no es realmente algo nuevo, sino un elemento familiar y antiguo de la vida anímica que fue reprimido y ahora retorna. Ernst Anton Jentsch fue uno de los autores en los cuales Freud se apoyó para realizar sus reflexiones. Citándolo, nos plantea que:

Uno de los artificios más infalibles para producir efectos ominosos en el cuento literario consiste en dejar al lector en la incertidumbre sobre si una figura determinada que tiene ante sí es una persona o un autómata, y de tal suerte, además, que esa incertidumbre no ocupe el centro de su atención, pues de lo contrario se vería llevado a indagar y aclarar al instante el problema, y, como hemos dicho, si tal hiciera desaparecería fácilmente ese particular efecto sobre el sentimiento.²⁶

El enemigo construido por la doctrina de seguridad nacional como *enemigo interno* no es absolutamente extraño, sino que entonces es un lugar que remite a lo familiar en dos sentidos. El primero de ellos, el que, relacionándose con lo próximo, se convierte en ajeno y radicalmente diferente. El otro, el de lo consabido de siempre, pero reprimido que ahora retorna como siniestro. Pareciera también, teniendo en cuenta el artificio promulgado por Jentsch, que, en la Doctrina de Seguridad —lo que luego fue Doctrina de “Guerra Total” y, en nuestro contexto, la “Doctrina de Seguridad Democrática”— la figura del enemigo se complementa con la del terrorista, haciendo de este la figura de un nuevo relato que enmarca una realidad ontológica que designa lo radicalmente opuesto al orden.

La etiqueta “terrorismo”, como sinónimo de pulsión homicida irracional, sirve para caracterizar al enemigo como no-humano, no-persona, que no merece ser tratado con los instrumentos del derecho ni con los de la política. Es el vehículo de una nueva antropología de la desigualdad, marcada por el carácter tipológicamente criminal, demencial e inhumano, asociado al enemigo y, de este modo, también de una nueva y radical asimetría entre “nosotros” y “ellos”.²⁷

25. José Cueli, “Lo ominoso”, *La jornada*, agosto 19, 2008. Disponible en: <http://www.jornada.com.mx/2008/08/29/index.php?section=cultura&article=a06a1cul> (consultado el 01/05/2018).

26. Freud, “Lo ominoso”, 227.

27. Pablo Angarita Cañas, *La construcción del enemigo en el conflicto armado colombiano 1998-2010* (Medellín: Sílabo editores, Universidad de Antioquia, Instituto de Estudios Regionales, 2016), 81.

El terrorista como no humano, como autómata, como animal o plaga que debemos exterminar. Pero el punto en el que Freud va más allá de Jentsch es en mostrar que esto inhumano, que ese temido animal o ese autómata, ominoso, que ahora es el objeto del odio que dirijo al otro, al vecino que ahora se me antoja desconocido y extraño, no es sino el retorno del odio más íntimo, de lo reprimido más propio y ajeno a la vez, que me constituye: ese enemigo tan aparentemente extraño es bien interior, es una suerte de *enemigo interno*. Mientras más extraño, odiado e inhumano veo ahora al próximo, ataviado con el ropaje de enemigo o de terrorista, más desconozco que ese odio y esa extrañeza hacen parte de lo más familiar, del otro más íntimo que me habitaba desde antaño. La fuerza de ese odio también se nutre de ese desconocimiento, de esa ignorancia.

Esta es quizás la característica más importante sobre la cual descansa una política de odio tan decidida como la que analizamos, la construcción del *enemigo interno*, en donde generar zozobra, acrecentar la sensación de inseguridad, construir falsas noticias, además de otras estrategias, se ha convertido en la ruta más expedita para consolidar unos lazos que masifiquen, que demanden seguridad, protección, y que logren su propósito de construir un enemigo que, siendo el prójimo ahora es presentado como la fuente extraña del mal, aquel que estaría en las antípodas de la masa y del “nosotros” que ella reclama para consolidar su ilusión de unidad:

[...] en nombre del “hemos”, del “nosotros”, se les trata de un “ellos” que ha perdido el carácter de persona, por lo que en verdad no es “ellos” que todavía designa la tercera persona del plural sino “eso”: “cosa”, “bestias”; es decir se designa algo radicalmente distinto a la especie humana, expulsado, extranjero, lo más alejado de nuestra intimidad. Sin embargo, es el odio del “nosotros” lo que ha expulsado a “eso” que antes era la “parte” con la que se dialogaba y se negociaba. Antes era el semejante, ahora se le ha excomulgado, se le ha maldecido.²⁸

En conclusión, el próximo, el íntimo es al mismo tiempo lo más extraño desde la estructuración del sujeto. Sobre esta idea es fácil entender cómo la construcción del *enemigo interno*, eje central de una política pública de odio, fructifica al tiempo que genera un serio obstáculo para un proceso de reconstrucción de los lazos sociales como el que requeriría la sociedad. El enemigo difícilmente puede dejar de ser “abominable y odioso” porque surge de lo más íntimo y reprimido, del prójimo que nos constituye. El cambio, la posible salida de ese odio implicaría entonces reconocer aquello propio que en ese rechazo es constitutivo de mí mismo, de nuestras comunidades, de nuestra historia. Quizás solo así deje de ser exitoso un plan de seguridad en donde “hay que desconfiar hasta de la madre”.

28. *Ibíd.*, 82.

BIBLIOGRAFÍA

- AHUMADA, MAGDA ALICIA. *El enemigo interno en Colombia*. Quito: Ediciones Abya Yala, 2007.
- ANGARITA CAÑAS, PABLO. *La construcción del enemigo en el conflicto armado colombiano 1998-2010*. Medellín: Sílabo editores, Universidad de Antioquia, Instituto de Estudios Regionales, 2016.
- CUELLI, JOSÉ. "Lo ominoso". *La jornada*. Agosto 19, 2008. Disponible en: <http://www.jornada.com.mx/2008/08/29/index.php?section=cultura&article=a06a1cul>.
- FREUD, SIGMUND. "Proyecto de psicología" (1950 [1895]). En *Obras completas*. Vol. I. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- FREUD, SIGMUND. "La interpretación de los sueños" (1900). En *Obras completas*. Vol. V. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.
- FREUD, SIGMUND. "Pulsiones y destinos de pulsión" (1915). En *Obras completas*. Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- FREUD, SIGMUND. "Lo ominoso" (1919). En *Obras completas*. Vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- FREUD, SIGMUND. "Psicología de las masas y análisis del yo" (1920). En *Obras completas*. Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- FREUD, SIGMUND. "La negación" (1925). En *Obras completas*. Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.
- FREUD, SIGMUND. "El malestar en la cultura" (1930). En *Obras completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- LACAN, JACQUES. "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud" (1957). En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1975.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 16. De un Otro al otro* (1968-1969). Buenos Aires: Paidós, 2014.
- SANTAMARÍA, JAIME ARTURO. "El prójimo, la ley y la máquina: algunas consideraciones sobre el mal radical". Tesis de maestría. Universidad Nacional de Colombia, 2015.



Apuntes para pensar la lógica del odio



LUISA FERNANDA GÓMEZ LOZANO *

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Apuntes para pensar la lógica del odio

Notes toward Thinking about the Logic of Hatred

Notes pour penser la logique de la haine



En el intento por entender lo que se ha dado en llamar en nuestra época la política del odio, se recurre a algunos apartes de la teoría freudiana y lacaniana, así como a la lógica matemática. Con especial interés se trabaja en torno a una frase que apareció en espacios públicos bajo el mandato del entonces presidente Álvaro Uribe Vélez, tratando de develar la manera como se organizó la exclusión desde su propuesta de gobierno.

Palabras clave: alienación, universal afirmativa, singularidad, odio, exclusión.

In order to understand what has come to be called the politics of hatred in our times, the article draws on some aspects of Freudian and Lacanian theory, as well as on mathematical logic. It dedicates special interest to an expression that circulated in public spaces during the administration of President Álvaro Uribe Vélez, in an attempt to show how exclusion was organized in his government proposal.

Keywords: alienation, universal affirmative, singularity, hatred, exclusion.

La logique mathématique et les théories freudiennes et lacaniennes sont mises à contribution ici pour tenter de comprendre ce qui a été appelé actuellement la politique de la haine. Un intérêt particulier est mis sur une phrase qui a fait son entrée sous le mandat du président de l'époque Álvaro Uribe Vélez, afin d'essayer de voir comment à partir de son programme de gouvernement l'exclusion s'est ordonné.

Mots clés: aliénation, universelle affirmative, singularité, haine, exclusion.

CÓMO CITAR: Gómez Lozano, Luisa Fernanda. "Apuntes para pensar la lógica del odio". *Desde el Jardín de Freud* 19 (2019): 263-270, doi: 10.15446/djf.n19.76723

* e-mail: luisagomezl@gmail.com

© Obra plástica: Jim Amaral

1. Carolina Gutiérrez Torres, “¡Valla polémica!”, *El Espectador*, marzo 19, 2008. Disponible en: <https://www.elespectador.com/node/7185/print> (consultado el 01/05/2018).
2. La imagen la pueden encontrar en: “La Colombia del odio en blanco y negro”, *No le creemos a Álvaro Uribe* (blog), marzo 22, 2008. Disponible en: <http://reeligion.blogspot.com/2008/03/la-colombia-del-odio-en-blanco-y-negro.html> (consultado el 01/05/2018).
3. En las siguientes fuentes se pueden consultar algunas formas en las que los medios registraron la marcha: “Un millón de voces contra las FARC”, *Wikipedia*, última modificación agosto 12, 2018. Disponible en: https://es.wikipedia.org/wiki/Un_mill%C3%B3n_de_voces_contra_las_FARC (consultado el 01/05/2018); “Colombia marcha contra el secuestro”, *El Espectador*, febrero 5, 2008. Disponible en: <https://www.elespectador.com/noticias/paz/articulo-colombia-marcha-contra-el-secuestro> (consultado el 01/05/2018); “Marcha contra las Farc, mayor movilización en la historia del país”, *El Tiempo*, febrero 4, 2008. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-3945957> (consultado el 01/05/2018).

En el 2008, bajo el mandato de Álvaro Uribe Vélez, aparecieron en diferentes lugares del país vallas¹ que decían “están con Colombia o están con el terrorismo”²; a su vez se gestó la marcha que llamaron “Un millón de voces contra las FARC”³, que alcanzó a movilizar millones de personas en las ciudades del país y en algunas capitales del mundo bajo el eslogan “Colombia soy yo”. De esta forma, quedaba sellada la equivalencia FARC-terrorismo, de un lado, y el colombiano de otro.

Tras la caída de las Torres Gemelas ocurrida en el 2001, se declaró una

[...] “guerra contra el terrorismo”: una extraña guerra en la que se criminaliza al enemigo si éste se defiende y responde a la violencia con más violencia. Lo que nos devuelve a la cuestión del “combatiente ilegal”, que no es ni un soldado enemigo, ni un criminal común. Los terroristas de al-Qaeda no son soldados enemigos ni simples criminales: EE. UU. rechazó desde el primer momento cualquier posibilidad de que los atentados contra el World Trade Center fuesen tratados como acciones criminales apolíticas. En resumen, bajo el disfraz del Terrorista al que se ha declarado la guerra se esconde un combatiente ilegal, un Enemigo excluido del escenario político⁴.

Esta denominación de las FARC como terroristas entra entonces en armonía con la sinfonía que venía poniéndole el ritmo al mundo. Se trataba de unir a los colombianos en una sola voz: “yo soy Colombia”, mediante el rechazo o la exclusión de las FARC marcadas como terroristas.

Freud nos muestra, por diferentes vías, cómo la organización humana, la estructura del sujeto, está determinada por la manera en que se establezcan el afuera y el adentro⁵; entendemos entonces que no hay de lo uno sin lo otro, y podemos así concluir que la exclusión es característica fundamental del humano. Lo excluido es

4. Slavoj Žižek, “¿Estamos en guerra? ¿Tenemos un enemigo?”, *The London Review of Books* 24, n.º 10 (2002). Traducción de CSCAweb. Disponible en: https://www.nodo50.org/csca/agenda2002/zizek_6-06-02.html (consultado el 01/05/2018).

5. Sigmund Freud, “La negación” (1925), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 249-257.

rechazado de un adentro que solo aparece desde el instante del rechazo, inaugurándose allí mismo la diferencia y, por consecuencia, lo igual.

Aquello que es rechazado, lo es por aparecer displacentero, dice Freud en “Pulsiones y destinos de pulsión”:

[...] cuando el objeto es fuente de sensaciones de displacer, una tendencia se afana en aumentar la distancia entre él y el yo, en repetir con relación a él el intento originario de huida frente al mundo exterior emisor de estímulos. Sentimos la “repulsión” del objeto, y lo odiamos; este odio puede después acrecentarse convirtiéndose en la inclinación a agredir al objeto, con el propósito de aniquilarlo.⁶

A lo que asistimos, en esa *vel* que propone la elección entre Colombia y el terrorismo, es a una invitación al exterminio: o lo uno o lo otro; no se trataba simplemente de tomar distancia. El llamado se veía aclarado cuando se pedía el exterminio de las FARC y de todos aquellos que disentían de la propuesta del Gobierno. No se trataba de mantener en un afuera a los que piensan diferente, sino de hacer que pensarán igual o desaparecerían... o Colombia o el terrorismo, en donde ser colombiano era proclamar la necesaria extinción de ese otro entonces “terrorista”. La cuestión es que, como lo recuerda Žižek⁷, bajo la nominación de terrorista se excluye del escenario político a quien así se nombra, se borra entonces del campo del lenguaje, se busca su exterminio como humano. De esta forma, “estar con Colombia” suponía el silenciamiento no solo de quienes se reconocían como guerrilleros, miembros del grupo armado o de quienes disentían abiertamente de la postura del Gobierno sino, incluso, de todos aquellos a quienes, cubiertos bajo el manto del odio, desaparecían su propio lugar de sujetos; aquellos que, con los ojos cubiertos de odio, se cegaban ante su propia diferencia y el sufrimiento que acarrearaba el sostenimiento de un sistema “ideal” que cada vez empobrecía más. Cuando en la cita anterior Freud da cuenta de un acrecentamiento del odio que inclina a la agresión y al aniquilamiento, cabe preguntarse entonces qué es aquello que *acrecienta*.

Volvamos al *vel*: “Están con Colombia o están con el terrorismo”. Allí resuena “la bolsa o la vida”; el trabajo de Lacan en el seminario XI en relación con la alienación. Recordemos que en la alienación se trata del ser; lo que aparece con este *vel* es la evidencia de la pérdida del ser necesaria para inscribirse en el Otro, como sujeto del lenguaje, con una única salida para la separación de ese lugar de alienación: la confluencia de la falta del sujeto y la falta del Otro, el lugar del objeto en cuanto pérdida. Hacer parte del grupo de los colombianos, de aquellos que están con Colombia, y que entonces son cobijados por la ley, por el Estado, de aquellos a quienes entonces se les reconoce el derecho bajo el Estado colombiano, requiere la pérdida —la renuncia—



6. Sigmund Freud, “Pulsiones y destinos de pulsión” (1915), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 131.

7. Žižek, “¿Estamos en guerra? ¿Tenemos un enemigo?”.

de aquello que comprende la clasificación de terrorista: oposición a un cierto orden, violencia que responde a otra violencia, búsqueda del acto que podría reorganizar el estado en que nos encontrábamos. Entonces estar con Colombia era básicamente estar del lado de aquellos que sostienen un cierto lugar de alienación impidiendo cualquier cambio a este respecto; terrorista era, entonces, quien con su movimiento buscaba estallar, romper con dicha alienación para posibilitar un cambio.

En esa “o” —están con A o están con B— una cosa se pierde, no subsisten las dos; en la búsqueda del ser perdido por la entrada en el lenguaje o se queda con A o se queda con B. En esa vía la elección se presenta como aniquilación de otra cosa, “se propone conservar una de las partes, ya que la otra desaparece de todas formas”⁸. En “Pulsiones y destinos de pulsión”, Freud recuerda que “los genuinos modelos de la relación de odio no provienen de la vida sexual, sino de la lucha del yo por conservarse y afirmarse”⁹; así, Freud y Lacan convergen: es en nombre de la búsqueda de unidad, de unificación, de ser, que en la alienación a un cierto significante —ilusoriamente— se elimina la posibilidad de otro, aunque solo en la relación de los dos significantes un sujeto haya sido posible¹⁰. En ese sentido, podemos decir que en el exterminio de ese lugar otro, el sujeto desaparece y con él la singular manera en que el significante se anuda a otro significante, para quedar resonando la imaginarización que cree en la identidad de A con A, negando así lo simbólico que nos hace humanos. Resuena aquí el “Colombia soy yo” que definía la encrucijada; el *vel* que proponía el Gobierno permitiría una salida totalitaria a la sin salida humana: allí donde se ha perdido el ser para devenir sujeto, es posible proclamar “Colombia soy yo” y entonces, con un grito de exterminio al que “no está con Colombia” —el terrorista—, asegurar y reafirmar que “yo soy”, “yo soy Colombia”. Este es un nuevo intento por realizar la expulsión de lo displacentero para cerrar, para colmar, la supuesta unidad yoica, no solo en el exterminio del otro de la diferencia sino en la destitución misma del sujeto desvanecido en el “yo soy”, que se objetiva esta vez en el odio que ilusoriamente fortalece la supuesta unidad.

Pensémoslo entonces con la lógica de conjuntos: Tenemos el conjunto S de los que “están con el terrorismo” y el conjunto P de los que “están con Colombia”; así, quienes están en S no están en P, y quienes están en P no están en S, por lo que la intersección, el segmento que separaría, está habitado por no S y no P, quienes no están con el terrorismo y no están con Colombia, negativizados entonces en relación con la existencia; no se cuenta en S ni puede ser contado en P, más bien siempre descontado; se trata en esta opción de asumir la pérdida del ser: ni soy P ni soy S, falta en ser que daría la posibilidad a la singularidad del sujeto.

8. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964) (Barcelona: Paidós, 2006), 219.

9. Freud, “Pulsiones y destinos de pulsión”, 132.

10. En el seminario 9 (clase 5, 13 de diciembre de 1961), Lacan insiste en varias oportunidades en el trazo unario como soporte de la diferencia, palote que es siempre diferente a otro y que es marca del encuentro con el Otro.

Al parecer de lo que se trata en esta afirmación yoica que elimina la otredad es del aniquilamiento de ese significante unario que comporta la marca, se trata del desconocimiento de aquello que diferencia a uno de otro para quedar ilusoriamente aunado al saber en que se supone a Otro completo, sin falla, ante el cual no habría posibilidad de separación. El odio entonces es la luz que permite proyectar un Uno que para su sostenimiento no debe dejar de odiar y buscar, desde allí, el exterminio de cualquier opacidad que amenace la claridad ilusoria del ‘yo soy’. Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 9. La identificación*. Inédito.

Así llegamos a advertir que se trata de afirmaciones... y negaciones. Si vamos a pensarlo con la lógica de las proposiciones, podemos decir que del *vel* anterior deducimos dos proposiciones: “Todo el que está con Colombia; no está con el terrorismo” y “Todo el que está con el terrorismo no está con Colombia”, en cuanto universales afirmativas tienen la forma de “Todo S es P”. Vamos a quedarnos por un momento con la segunda: “Todo el que está con el terrorismo no está con Colombia”. Esto supone que tenemos un sujeto —el que está con el terrorismo— y un atributo o predicado —no estar con Colombia—. En la forma universal afirmativa esto supone que Todo el que está con el terrorismo, por definición, No puede estar con Colombia; si alguno lo estuviera (particular negativa) invalidaría el universal afirmativo (ver figura 1). De lo anterior queda claro que para que podamos suponer un conjunto de “Todos” no es posible admitir la posibilidad de que algunos no cumplan la regla en cuanto al atributo; son los primeros que deben desaparecer: no era posible entonces admitir que hubiera algunos que apostaran por otra relación diferente a la propuesta por el Gobierno, y al mismo tiempo estuvieran con Colombia, estuvieran cobijados por el atributo “estar con Colombia”, es decir, ser colombiano.

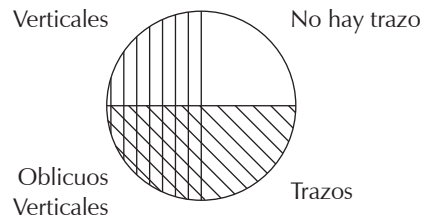


FIGURA 1. Cuadrángulo de Peirce¹¹.

Sumemos a lo anterior que de “Todo S es P” se sigue que Todo elemento de S está contenido en P (ver la figura 2), mas no que “Todo P es S”, lo cual sería un error lógico en tanto en cuanto lo segundo no se deduce de lo primero. La forma “Todo S es P” propone que hay más allá de S, que puede o no haber P para otros que no sean S, por ejemplo. Aunque la afirmativa universal es contraria a la particular negativa, ambas se pueden afirmar —aunque en diferentes momentos— y esto porque no todo P es S. Sin embargo, lo que encontrábamos enunciado en lo social era que “Todo el que está con el terrorismo no está con Colombia” y que “Todo el que no está con Colombia está

11. *Ibíd.*

con el terrorismo". Con esta torsión, inválida lógicamente, se hace una identidad entre S y P ($S=P$). De esta forma, el atributo se convierte en esencial, se hace unidad entre S y P dando la ilusión de hallar el ser. Entonces es igual el terrorista al que difiere del orden propuesto por el Gobierno, y como el terrorista por definición es aquel que por vía de sus actos busca crear terror, ante este la invitación era a exterminarlo; solo debían subsistir aquellos que, estando con Colombia, desaparecían al supuesto terrorista que se les oponía.

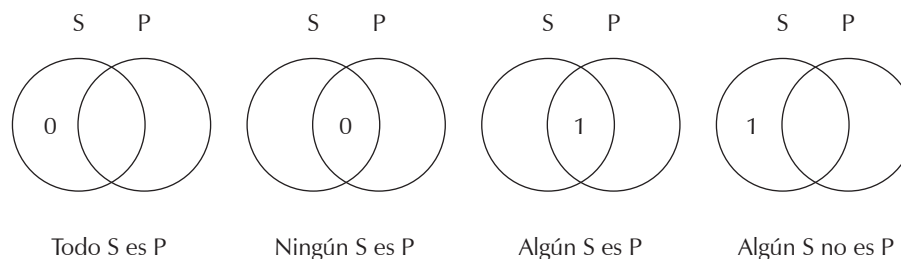


FIGURA 2. Proposiciones fundamentales situadas en los círculos¹² de Euler¹³.

12. Pablo Amster, *Apuntes matemáticos para leer a Lacan*. 2. *Lógica y teoría de conjuntos* (Buenos Aires: Letra Viva, 2010), 34.

13. El cero (0) indica que en esa región no hay elementos, el uno (1) que al menos uno se inscribe allí. Lo que aparece entonces en esta figura es que del "Todo S es P" lo único que podemos afirmar es que no hay elementos en S que no estén P, o, lo que es lo mismo, que todo elemento de S es también elemento de P, todo S está incluido en P. No se escriben elementos en las otras regiones puesto que, como lo demostró Peirce, la afirmación "Todo S es P" no se contradice con que S sea un conjunto vacío; aun si no hubiera elementos en S podríamos afirmar que todo elemento de S está contenido en P. Es esto mismo lo que hace que la universal afirmativa y la negativa no sean opuestas, más bien las dos hacen verdadera la universal afirmativa. En esta misma vía, como se hace aquí evidente, que se afirme el todo no implica la existencia, y si bien S está incluido en P, no se puede decir de P que esté incluido en S.

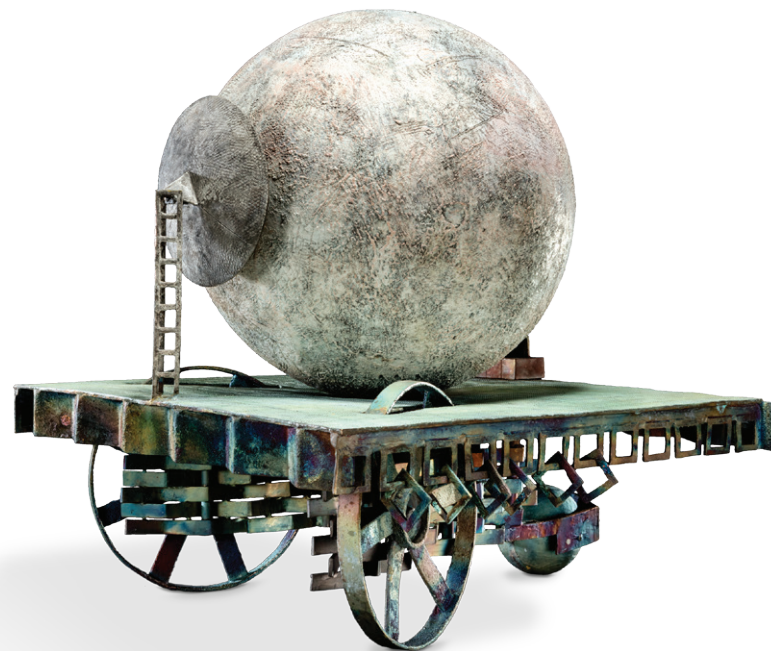
Si bien el "todos" de la afirmativa universal niega la posibilidad de la particular negativa, en la torsión del "Todo S es P" al "Todo P es S" se niega cualquier posibilidad particular; y si tenemos en cuenta que es en las particulares donde se inscribe la existencia, no hay entonces lugar para la misma, no hay espacio para la inscripción de cada cual, para la singularidad, para el sujeto. En este sentido, el odio de nuestra época no se conforma con la distancia de la que hablaba Freud, sino que va a la aniquilación de lo ex-sistente, de aquello que fue parte y, tras el rechazo, constituye y organiza la relación con el mundo desde un adentro y un afuera; lo odiado es aquello que una vez hizo parte de lo mismo, lo que se busca desaparecer es entonces lo que de sí aparece en el otro, para este caso: lo que siendo colombiano toma distancia de la alienación en una Colombia desconocedora de la diversidad que le es propia.

Lo que nos aterroriza es la posibilidad del cambio, de la sustitución, que pone en peligro esa unidad yoica, la identidad en la que insistimos como resguardo ante lo que nos es propio, ante lo que nos constituye y nos legisla: el lenguaje en el que A nunca es igual a A.

Así las cosas, insistir en la afirmación universal, totalitarista, es elegir desde el odio, es insistir en la univocidad de los millones que se hacen uno para acallar la voz de cada cual.

BIBLIOGRAFÍA

- "COLOMBIA MARCHA CONTRA EL SECUESTRO". *El Espectador*. Febrero 5, 2008. Disponible en: <https://www.elespectador.com/noticias/paz/articulo-colombia-marcha-contra-el-secuestro>
- "LA COLOMBIA DEL ODIO EN BLANCO Y NEGRO". *No le creemos a Álvaro Uribe* (blog). Marzo 22, 2008. Disponible en: <http://reeligion.blogspot.com/2008/03/la-colombia-del-odio-en-blanco-y-negro.html>
- "MARCHA CONTRA LAS FARC, MAYOR MOVILIZACIÓN EN LA HISTORIA DEL PAÍS". *El Tiempo*. Febrero 4, 2008. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-3945957>
- "UN MILLÓN DE VOCES CONTRA LAS FARC". *Wikipedia*. Última modificación agosto 12, 2018. Disponible en: https://es.wikipedia.org/wiki/Un_millón_de_voces_contra_las_FARC
- AMSTER, PABLO. *Apuntes matemáticos para leer a Lacan. 2. Lógica y teoría de conjuntos*. Buenos Aires: Letra Viva, 2010.
- FREUD, SIGMUND. "Pulsiones y destinos de pulsión" (1915) En *Obras completas*. Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- FREUD, SIGMUND. "La negación" (1925). En *Obras completas*. Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- GUTIÉRREZ TORRES, CAROLINA. "¡Valla polémica!". *El Espectador*. Marzo 19, 2008. Disponible en: <https://www.elespectador.com/node/7185/print>
- LACAN, JACQUES. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 9. La identificación*. Inédito.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964). Barcelona: Paidós, 2006.
- ZIZĚK, SLAVOJ. "¿Estamos en guerra? ¿Tenemos un enemigo?". *The London Review of Books* 24, n.º 10 (2002).





IV. EL ODIO EN LAS LETRAS



© Jim Amaral | Hombre enjaulado | 1995 | 37×22×22 cm | Bronce | Fotografía: archivo del artista



© Jim Amaral | Caleidoscopio, manuscrito imaginario: luna retoñando antes del pasado | 2015
| 30×21 cm, 48×38 cm con marco | Lápiz y acuarela sobre papel | Fotografía: Diego Amaral Ceballos

Ultraje, culpa y odio de Emma Zunz



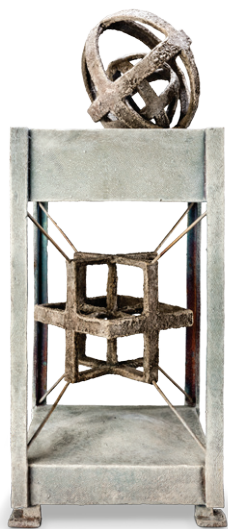
MARTA GEREZ AMBERTÍN*

Universidad Nacional de Tucumán, San Miguel de Tucumán, Argentina

Ultraje, culpa y odio de Emma Zunz

The Insult, Guilt, and Hatred of Emma Zunz

Outrage, culpabilité et haine chez Emma Zunz



El artículo trabaja una de las narraciones más frecuentadas de Jorge Luis Borges: “Emma Zunz”. Indaga los enigmas de la protagonista considerándola una plataforma giratoria en la cual se sitúa el padecimiento del ultraje de una hija asediada entre la muralla de la culpa y la espada de odio vengativo. Despejando esos enigmas es posible entender la afirmación del autor: “la muerte de su padre era lo único que había sucedido en el mundo, y seguiría sucediendo sin fin”. Su sacrificio vengativo deja a la protagonista encadenada, congelada para siempre en el odio, sin recibir el castigo de la justicia humana, pero sometida irremediamente a la mortificación del superyó y la culpa muda.

The article works on one of Jorge Luis Borges’ most discussed short stories: “Emma Zunz”. It inquires into the protagonist’s enigmas, construing her as a rotating platform that frames the insult suffered by a daughter torn between the wall of guilt and the sword of vengeful hatred. By clarifying those enigmas, it is possible to understand why the author says that “her father’s death was the only thing that had happened in the world and that would keep on happening without end”. Her vengeful sacrifice leaves the protagonist chained, frozen forever in hatred, unpunished by human justice, but inevitably bound to the mortification of the superego and mute guilt.

Keywords: revenge, hate, guilt, Names-of the-Father, superego.

L’article se penche sur un des plus fréquentés récits de Jorge Luis Borges, “Emma Zunz”. Les énigmes du personnage principal sont prises comme un plateau tournant où se place la souffrance de l’affront d’une fille harcelée entre le mur de la culpabilité et l’épée de haine vindicative. L’éclaircissement des dites énigmes permet de comprendre ce que dit l’auteur: “la mort de son père était la seule chose qui s’était produite dans le monde et continuerait à se produire indéfiniment”. Son sacrifice vindicatif ligote sa protagoniste, figée à jamais dans la haine, sans jamais obtenir la punition de la justice humaine mais soumise irrémédiablement à la mortification du surmoi et la culpabilité silencieuse.

Mots clés: vengeance, haine, culpabilité, noms-du-père, surmoi.

CÓMO CITAR: Gerez Ambertín, Marta. “Ultraje, culpa y odio de Emma Zunz”. *Desde el Jardín de Freud* 19 (2019): 273-282, doi: 10.15446/djf.n19.76724

* e-mail: martagerezambertin@gmail.com

© Obra plástica: Jim Amaral

¡Cuántos males y cuántas lágrimas nos costarán nuestros padres!

CORNEILLE. *El Cid* (ACTO 3, ESC. IV)

INTRODUCCIÓN

“Emma Zunz”¹ es, quizá, una de las narraciones más frecuentadas de Jorge Luis Borges (sin dudas, el mayor escritor argentino). Haré un brevísimo resumen que, espero, inste a los lectores a acudir al texto.

Una joven obrera fabril recibe una carta —enviada por un desconocido desde Brasil— donde se informa la muerte —por ingesta de veronal— de un tal Manuel Maier. El remitente ignora que ese Maier fue, en otra época, Emanuel Zunz —padre de la joven—, quien residía en Brasil por haber huido luego de un desfalco en la fábrica en la que trabajaba de cajero (fábrica en la que ahora trabaja Emma, aunque nadie sabe de su parentesco con el cajero fugado). Emma —dice Borges— “recordó (pero eso jamás lo olvidaba) que su padre, la última noche, le había jurado que el ladrón era Loewenthal. Loewenthal, Aarón Loewenthal, antes gerente de la fábrica y ahora uno de los dueños”².

Loewenthal es para Emma el culpable de la muerte de su padre, por tanto, decide matarlo en venganza mediante una estratagema simple y contundente: se entrevistará con Loewenthal, lo matará y dirá que lo hizo porque este la violó. Para probar sus dichos demostrará que fue desvirgada, aunque eso no lo hará Loewenthal sino un marinero a quien Emma se ofrecerá fingiendo ser una prostituta. El plan incluye exigir la confesión de culpabilidad del desfalco de Loewenthal antes de matarlo. Aunque las cosas no resultan exactamente así, ya que Loewenthal muere sin enterarse de nada, el narrador señala que Emma logró su propósito. Concluye Borges:

La historia era increíble, en efecto, pero se impuso a todos, porque sustancialmente era cierta. Verdadero era el tono de Emma Zunz, verdadero el pudor, verdadero el odio. Verdadero también era el ultraje que había padecido; sólo eran falsas las circunstancias, la hora y uno o dos nombres propios.³



1. Jorge Luis Borges, “Emma Zunz”, en *Obras completas* (Buenos Aires: EMECÉ, 1974), 564-568.

2. *Ibíd.*, 564.

3. *Ibíd.*, 568.

1. EL ULTRAJE DE EMMA Y EL ABANDONO DE ZUNZ

Tantas veces convocada, “Emma Zunz” continúa interrogándonos. La protagonista —como se expone en el libro *Venganza ◇ culpa*— está tensada

[...] entre la espada de la venganza y el cerco de la culpa. La una, siempre amenazante, remite a daños e injurias recibidas y a la necesidad de desagraviar el ultraje, des-quitar-se; la otra, no menos intimidante, encierra, sitúa por dentro, acusa condenando por alguna mácula. Cualquiera de las dos produce contrariedades y desventuras.⁴

Por eso la venganza remite irremediablemente al fantasma parricida y a la pulsión de muerte desde los cuales se asocia, en convergencia o en divergencia, con otras categorías tales como culpa, castigo, odio y sacrificio.

Cuando los psicoanalistas acudimos a una obra literaria es para deleitarnos con ella y, a veces, también para obtener réditos de aquello que el psicoanálisis enseña desde su experiencia. Esa experiencia me guía; descarto cualquier lectura que pueda hacerse del texto de Borges de lo que se conoce como psicoanálisis aplicado. Cuando Lacan ahonda en la producción de Shakespeare, Duras o Joyce se rehúsa a psicoanalizar al autor o a la obra. Tomo partido de su enseñanza e indago los enigmas de “Emma Zunz” considerándola una plataforma giratoria en la cual se sitúa el *padecimiento por el ultraje* de una hija asediada entre la muralla de la culpa y la espada de odio vengativo. ¿Cuántas Emmas disemina ese personaje? Muchas, aunque es preciso indagarlas caso por caso. Y por eso la agrego a la galería de figuras de la culpa y la venganza que recorro en mi libro citado.

Atrapada entre *la espada vengativa del odio y el cerco de la culpa*, Emma Zunz deviene mujer en el espacio de 6 años —según relata el autor—. El tiempo que media entre los 13 a los 19 años de la protagonista importa, pero también *el tiempo sin tiempo* que circula por la irrealidad del fantasma desplegando los recuerdos encubridores de una vida atravesada por filiación y genealogía que tensan las cuerdas de culpa y venganza. Cuando ocurre el abandono y huida de su padre, Emma es una niña-adolescente, pero quien recibe la carta que le informa de su muerte es una joven-mujer-obrera.

Tomo, como eje de mi abordaje sobre la protagonista, una expresión que Borges reitera en el citado texto: “*el ultraje padecido*” y “*el ultraje que había padecido*” que se repite casi al final.

¿Cuál el *ultraje padecido* por Emma?, ¿acaso la degradación sexual con un marinero? No, eso es consecuencia de un padecimiento mayor y anterior. El ultraje padecido fue el abandono del padre que huye tras ser acusado del desfalco. A esa hija de 13 años, y para paliar la afrenta por la huida, Emanuel Zunz le confiesa un

4. Marta Gerez Ambertín, *Venganza ◇ culpa* (Buenos Aires: Letra Viva, 2016), 15.

5. Borges, "Emma Zunz", 564.
6. Afirmé en mi libro, Marta Gerez Ambertín, *Entre deudas y culpas: sacrificios* (Buenos Aires: Letra Viva, 2014), que Lacan reformula sus propios desarrollos sobre la cuestión del sacrificio a partir de sus avances sobre los Nombres-del-Padre, los goces y el objeto a. En el seminario de *La Ética* el goce no está desvinculado de la ley, pero refiere al desarreglo de la ley. Así entonces, el sacrificio está indisolublemente ligado a los Nombres del Padre (finalmente pluralizado en 1963) y sus paradojas. La conjunción de la ley con el deseo no discurre sino encabalgada a "la suposición del goce puro del padre" (Lacan, 20/11/1963) y, a la vez, es como "imperativo de goce" como Lacan define al superyó. Por tanto, el padre castrado y simbólico no está exento de un resto de lo real del goce que siempre asedia. El simbólico y pacificante del padre del lado del ancestro que dona el Nombre y lo terrible del padre que no deja de amenazar del lado del espectro, lo peor del padre que es hacia el lado donde queda postrada Emma en su fatal venganza y sacrificio. El ofrecimiento sacrificial es la manera de responder a la culpabilidad, ya que tras el anhelo de salvar al padre se esconde otro: el de su asesinato. La erótica sacrificial al padre supone que el pago por la falta siempre excede la dimensión de la misma: el castigo no es proporcional al crimen, siempre se paga de más. Y se paga de más porque también se reprocha de más: y allí el superyó que se potencia en la compulsión de repetición. Respecto al reproche cabe destacar la afirmación lacaniana: "si incorporamos al padre para ser tan malvados con nosotros mismos, es quizás porque tenemos muchos reproches que hacerle a ese

secreto: el ladrón era Aarón Loewenthal. Emma guardaba ese secreto, se aferraba a él como único vínculo con el ausente: había sido la elegida para resguardarlo. Pero, dice Borges, "quizá rehuía la profana incredulidad"⁵. ¿La incredulidad de quién? No de su íntima amiga, no de los otros, sino de sí misma. La tremenda incredulidad en su padre por más que se afanara en lo contrario.

Es sagaz el narrador porque esa "confesión" era el lazo que la ligaba *sacralizadamente* a su padre. Era preciso asirse a él para no lanzar su envés, el *profano* reproche acompañado de odio: *¡Padre mío, por qué me has abandonado! ¡Por qué eres así, tan malvado!*

Cuando lo único que queda de padre es un secreto compartido, se hace necesario alimentarlo, acariciarlo, cuidarlo, venerarlo y recrearlo. Desde ese secreto, y en proporción inversa, emanaba la acusación y odio a Loewenthal devenido la coartada de Emma para mantener immaculado al padre. Acaso para tener padre, para no padecer el oprobio del abandono y sus faltas, para no reprochar a Emanuel Zunz, la hija lateraliza la maldad y el odio contra Aarón Loewenthal, *patrón* de la fábrica en la que Emma trabaja. Como si la huida del padre la hubiera dejado irremediablemente a merced de ese odiado Aarón (el único que tiene a mano para reprochar); contra-figura del padre al que aparentemente ama e idealiza.

Lo sabemos, la herencia paterna deja irremediablemente su traza de amor y de odio, se venera al padre buscando su amparo, al mismo tiempo que se procura su aniquilación porque no hay garantías de su amparo. Odio al padre por la inconsistencia de su aval. Odio que va más allá del registro imaginario —y de la agresividad—, odio consistente que implica lo real —la agresión—. Odio al padre porque también está castrado y sometido a las paradojas de la ley que transmite; el anhelo parricida intenta matar lo que de *mal-dicho* y maldito hay en él; se pretende su asesinato para devolverlo a su cauce simbólico, convertirlo en garante y fiador. Imposible misión de lo irreparable, y porque esa empresa no es viable queda el saldo irreductible de odio y venganza contra el padre, el necesario "arreglo de cuentas" con él⁶. Odio que Emma desplaza hacia Aarón Loewenthal.

padre... El reproche es odio a Dios, reproche a Dios (al padre) por haber hecho tan mal las cosas". Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960) (Buenos Aires: Paidós, 1988), 366. En suma, por no ser perfecto. ¿No proviene de allí el reproche del sujeto contra sí —"ser tan malvado contra nosotros mismos"—: desde el reproche al

padre, luego incorporado a la subjetividad como superyó? A cada golpe de reproche, un golpe del látigo del padre... por haber anhelado incesto y parricidio.

En un solo movimiento se recupera la erótica mortífera-sacrificial hacia el padre, el superyó se erige en su nombre y el sacrificio responde a su imperativo de goce.

2. LA VARIACIÓN DE LOS PADRES

Emma, ante el abandono, inventa un padre inmaculado, un padre ideal al que achacan el delito de otro y, por tanto, debe huir a Brasil donde vive oculto bajo el nombre de Manuel Maier; Emma no se permite contra él *la profana incredulidad*. Enterada por la carta de que ese padre había ingerido *por error* una fuerte dosis de veronal, llora —dice Borges— con *ciega culpa* un suicidio:

[...] lloró el suicido de Manuel Maier, que en los antiguos días felices fue Emanuel Zunz [...]. Recordó veraneos en una chacra, cerca de Gualeguay, recordó (trató de recordar) a su madre, recordó la casita de Lanús que les remataron, recordó los amarillos losanges de una ventana, recordó el auto de prisión, el oprobio.⁷

Precisaba creer en un suicidio para, así, reducir las culpas de ese padre que abandonó a una hija humillada por el oprobio; pero Emma aborrece ese oprobio y, como no puede/no quiere achacarlo al padre, lo carga sobre Loewenthal lo cual es, ni más ni menos que el desdoblamiento del Padre.

Sobreviene —lo que ha señalado Barthes del teatro de Racine—:

[...] ese instante paradójico en que el niño descubre que su padre es malo y quiere sin embargo seguir siendo su hijo. A esta contradicción no le resta más que una salida (y ésta es la tragedia): que el hijo cargue con la falta del padre, que la culpabilidad de la creatura vaya en descargo de la divinidad [...] todo héroe trágico nace inocente: se hace culpable para salvar a Dios [el Padre]).⁸

Emma precisa cargar la culpa contra sí: algo horrible habrá hecho (anhelo edípico-incestuoso) para gestar la infelicidad, suprimir a la madre, sufrir el oprobio y abandono del padre. El *secreto del padre* acusando a Loewenthal condensa toda esa falsificación culposa y hace que ella, para no quedar acorralada en la muralla de la culpa autorreprochante, trame la venganza, ya no de una niña abandonada sino de una mujer ultrajada por aquel a quien lanza odio, furia y crueldad que no puede dirigir al originario causante de sus *ultrajes*.

Hay una mención borgeana a destacar: la estratagema de Emma (hacerse desvirgar por un marinero para acusar de violación a Loewenthal) no tiene el objetivo de burlar la justicia humana, sino que “la intrépida estratagema [...] permitiría a la Justicia de Dios triunfar de la justicia humana. (No por temor, sino por ser un instrumento de la Justicia, ella no quería ser castigada)”⁹. Como tantas veces sucede, el vengador se supone a sí mismo vehículo de la justicia divina para paliar la endeble justicia humana.

7. Borges, “Emma Zunz”, 564.

8. Roland Barthes, *Sobre Racine* (México: Siglo XXI, 1992), 86.

9. Borges, “Emma Zunz”, 567.

10. *Ibíd.*, 566.

11. *Ibíd.*

12. En la fórmula del fantasma de Lacan ($\$ \backslash a$) el losange (\backslash) liga y, a la vez, separa, al sujeto del significante del objeto de goce (*a*).

Los *losanges* aparecen 2 veces en la narración:

a) cuando Emma, luego de recibir la carta con la noticia de la muerte de su padre, recuerda “la casita de Lanús que les remataron, recordó *los amarillos losanges* de una ventana” (*Ibíd.*, 564), y b) cuando pierde su virginidad con el marinero: “El hombre la condujo a una puerta y después a un turbio zaguán y después a una escalera tortuosa y después a un vestíbulo (en el que había una vidriera con *losanges idénticos a los de la casa en Lanús*)” (*Ibíd.*, 566). Las cursivas son mías.

13. Esta presencia del losange permite conjeturar y dar cuenta del tránsito por el litoral de lo real: pasaje de lo simbólico a lo real y viceversa; precisamente, donde la operación de separación tambalea y Emma queda basculando más a merced del objeto mirada que de la cadena significativa que la liga a filiación y genealogía. La escena primaria del coito se impone traumáticamente y convoca *al objeto mirada* pero impidiendo la visión —que permite velar y engalanar—. El diseño del *losange* condensa el laberinto paradójico de fantasma por atravesar y el riesgo de esa travesía que deja a la joven incluso más a merced del goce pulsional. La escena primaria del coito concomitante al anhelo incestuoso estalla sobre Emma traumáticamente; en tal caso, no puede velar el objeto hacia el lado *agálmico* que engalana y pacifica, sino hacia el lado traumático que aterra, engeguece y angustia. Como afirmo más arriba, Emma queda “privada del

Un autosacrificio tan espantoso y cruel —como el que se propone Emma— no puede realizarse sino creyéndose instrumento de Dios.

Y también, como tantas veces, en el curso de la trama vengativa la vengadora se enfrenta a sus propios fantasmas. Emma orquesta su venganza pero es atrapada por la misma, riesgos de toda venganza. Busca en el puerto un marinero, un hombre de paso, el más grosero, que no “le inspirara alguna ternura [...] para que la pureza del horror no fuera mitigada”¹⁰. Era preciso abonar *la pureza del horror* —iqué manera más precisa tiene Borges de referir al goce!—, era preciso abonar el odio; por eso, en el momento del acto sexual en pos de su desvirgamiento, no pudo no pensar en su padre a quien dedicaba el sacrificio, pues descubre “que su padre le había hecho a su madre la cosa horrible que a ella ahora le hacían. Lo pensó con débil asombro y se refugió, enseguida, en el vértigo”¹¹.

Ofreciéndose en sacrificio para encontrar un lugar en el Otro, ese sacrificio deviene en emboscada que vira hacia el goce del Otro, queda a merced del Otro cruel. Desenmarcamiento del fantasma, del *losange amarillo* que hace peligrar la operación de *separación* en pos de la *alienación* al goce del Otro¹². El objeto mirada triunfa engegueciendo de goce a Emma en su viraje hacia la crueldad¹³. La “*apuesta del padre a lo peor*” —como dice Lacan¹⁴— supone ese llamado al padre perverso que hace “perdurar a pura pérdida” y la deja a merced del imperativo del superyó: *igoza de la pureza del horror!* Triunfa el lado del *espectro* sobre el *ancestro* entre los posibles giros de los Nombres-del-Padre. Nunca tan fusionada a su verdugo se extravía de sí en su venganza (“*se refugió, enseguida, en el vértigo*”).

Emma no deviene mujer esa tarde del acto, ha ido fraguando sustitutos del padre ausente valiéndose —como muchas— del cine¹⁵. Uno de ellos es Milton Sills

don del Padre-del-Nombre facilitador de la circulación de los mensajes y las mujeres, imposibilitada del *agalma* que la torne deseante y deseada”. Los “quevedos salpicados” de Loewenthal (*Ibíd.*, 568) podrían leerse como la petrificación del objeto mirada de la peor versión del padre: la *père-versión*.

14. Jacques Lacan, *Televisión* (1973) (Barcelona: Anagrama, 1977), 135.

15. Una lectura superficial puede suponer que Emma deviene mujer la tarde en que accede al goce sexual con el marinero; sin embargo, hay datos que muestran cómo su devenir mujer

se gesta mucho antes de ese acto: encuentra —como la mayoría de las jovencitas— un sustituto del ideal del padre en un actor de cine cuya fotografía guarda con veneración; del mismo modo, pero a la inversa, detesta al envés de su padre venerado que es el odiado Loewenthal. Esta dualidad se reitera cuando encuentra en un bar a los marineros del buque Nordstjärnan (elegidos porque zarparán al día siguiente): “De uno, muy joven, temió que le inspirara alguna ternura y optó por otro, quizá más bajo que ella y grosero, para que la pureza del horror no fuera mitigada”. Borges, “Emma Zunz”, 566.

(el Brad Pitt de la época). Bajo su retrato guardó la carta que anunciaba la muerte del padre. No en cualquier lugar, sino al resguardo de un sustituto idealizado del padre. A diferencia de sus amigas, Emma no habla de novios, tiene a resguardo el retrato del novio idealizado con el cual no pudo no soñar idilios. El día de la víspera del crimen, Emma pasa por una revisión médica de un club de mujeres donde “tuvo que festejar las bromas vulgares que comentan la revisión”¹⁶ de las mujeres y que provocan pudor en cualquier jovencita. Y si hay pudor es porque inevitablemente las fantasías sexuales no dejan de importunar a Emma Zunz aunque “los hombres le (inspiraran), aún, un temor casi patológico”¹⁷.

Son cinco las versiones de los hombres que sostienen el fantasma del padre: Emanuel el padre idealizado al que pretende salvar, Manuel el padre suicidado al que puede reprochar, Milton Sills el idealizado actor de sus anhelos amorosos, Aarón el avaro viudo que tiene la versión más horrorosa de lo peor del padre, y el tosco marinero anónimo que será el instrumento de su sexualidad ofrecida en sacrificio y coartada de su venganza. Los cinco componen las diversas versiones (polifonías al fin) del padre que puede armar. Cabe destacar no solo la homonimia del nombre *Emma* con los de *Emanuel* y *Manuel* con la que juega el relator sino la significación hebraica del nombre (“Dios está con nosotros” —*Im anu El*—) que Borges no desconocía y que nos permite ratificar el desdoblamiento del Padre en el immaculado y el monstruo, entre Emanuel y Aarón Loewenthal.

Cual las fotografías mixtas de Galton que Freud toma como ejemplo de la condensación en el sueño, estas figuras superponen distintas fases del padre —a la vez que discordancias entre unos y otros— y componen a su manera fantasmática un *puzzle* de los jirones del padre que la habitan: el padre bueno de los días felices; el padre humillado que huye, la abandona y se suicida por alguna oscura culpa; el padre idealizado como novio romántico de celuloide cuyo retrato venera; el padre viudo, ladrón y ambicioso que se enriqueció a costa de otros; y, finalmente, el hombre grosero y violento con quien descubre el goce sexual femenino. Versiones que componen el *puzzle* del fantasma paterno de una hija en su desamparo. Cada una de ellas abonan su culpa atemorizándola, a la vez que se sirve de ellas para lanzarse a su cruel venganza alimentada por el odio.

3. LA FEMINEIDAD Y LA DEGRADACIÓN DE LA VIDA ERÓTICA

Para Freud una mujer tiene que elegir entre su sexualidad o su padre ideal. Si pretende conservar al padre ideal immaculado se postra ante él y anula, congela su femineidad. Es preciso que, para causar el deseo de un hombre, ella se pierda degradando al padre, al

16. *Ibíd.*, 565.

17. *Ibíd.*



originario/genuino, degradándose tras los sustitutos —hombres toscos, marginales— del padre ideal. Dice Freud que “el primer comercio sexual es por cierto un acto sospechoso”¹⁸; y es sospechoso no porque en él por fuerza mane sangre, sino porque distancia a la hija del padre contra quien vuelca sentimientos de ajenidad y hostilidad al producir un cambio de la corriente libidinal hacia un sustituto. Ella precisa, para conquistar su sexualidad, un *subrogado* con el cual suplanta al padre enaltecido y prohibido del incesto y, por eso mismo, precisa degradarse en ese acto. Sin ese rebajamiento no puede acceder a su femineidad. Ha menester de aquel que la despoje del padre ideal, la despoje de su supuesta “pureza” e inocencia para acceder a los goces de mujer, lo que la precipita a reconocer el lazo sexual entre sus padres. Muchas veces la fantasía infantil desmiente el comercio sexual entre los padres y convierte a la madre en virgen intacta. La venganza de Emma, al tramar y concretar el primer comercio sexual con el marinero, le afirma esa desmentida: no hay padre y madre puros, hay padres que acceden al goce sexual. Se confronta allí con las ecuaciones de la madre-la santa-la puta y con el padre degradado de ideal a ordinario y cruel.

Ante la imposibilidad de encontrar respuestas pacificantes a la ley irresoluble de los Nombres-de-Padre, la antinomia entre *el ancestro* (que dona espiritualidad y Nombre) y el *espectro* (saldo pulsional en su versión perversa) se inclina hacia el *espectro*, hacia el padre maldito (*père-versión*) que convoca cruelmente al sometimiento gozoso. Emma sufre un colapso del enmarcamiento fantasmático y queda enceguecida del lado del objeto mirada, privada del don del Padre-del-Nombre facilitador de la circulación de los mensajes y las mujeres, imposibilitada del *agalma* que la torne deseante y deseada.

Lo que ocultaba tras los velos fantasmáticos del *losange amarillo* de sus recuerdos se despliega a cielo abierto ante Emma, el lazo sexual que tenía con su padre queda horrorosamente expuesto a la vez que accede a un goce sexual de mujer nunca vivido, pero del que no puede usufructuar. De golpe se identifica con la madre hasta allí negada, pero también se diferencia de ella, esa *otra mujer* la priva de la exclusividad del padre. Acaso de lo que la resguardaba su fantasma, del anhelo incestuoso con el padre. “Ante Aarón Loewenthal, más que la urgencia de vengar a su padre, Emma sintió la de castigar el ultraje padecido por ello. No podía no matarlo, después de esa minuciosa deshonra”¹⁹.

El coito no deseado pero forzado con el marinero ha dado “sustancia” a su odio. Refiriéndose a *La Tebaida* (tragedia de los fraticidas Etéocles y Polinices) dice Barthes:

Racine intuyó muy bien esta verdad del todo moderna, que finalmente el cuerpo del prójimo es su más pura esencia: porque es físico, el odio [...] es un odio esencial,

18. Sigmund Freud, “El Tabú de la virginidad” (1917 [1918]), en *Obras completas*, vol. XI (Buenos Aires: Amorrortu, 1979), 194.

19. Borges, “Emma Zunz”, 567.

orgánico. Posee todas las funciones de un absoluto: llena, nutre, consuela en la desgracia, da felicidad, perdura más allá de la muerte; en resumen, es trascendencia.²⁰

El *ultraje padecido* por Emma ha puesto en escena el cuerpo que es “el alimento soberano del odio”²¹. Y el odio, como establece Lacan desde sus primeros seminarios, no se satisface con la desaparición del adversario sino con su mortificación, su perjuicio, su aniquilación sin fin. Implica una carrera —como la del amor— que nunca llega a término, se relanza siempre. Supone el rechazo a lo que aparece como amenazante, diferente y hostil, lo no legítimo del lado del padre, su crueldad. Lacan lo nombra con un neologismo, la *hainamouration* —el odioenamoramiento—²², la convivencia del amor y el odio en su reversibilidad sin fin. Del mismo modo dirá Barthes en relación con el héroe raciniano: “el héroe lucha siempre contra una fascinación, común al amor y al odio: Eros es una potencia ambigua”²³. Como son ambiguos los sentimientos que sacuden a Emma en la estratagema elegida. Borges lo advierte:

¿En aquel tiempo fuera del tiempo, en aquel desorden perplejo de sensaciones inconexas y atroces, pensó Emma Zunz una sola vez en el muerto que motivaba el sacrificio? Yo tengo para mí que pensó una vez y que en ese momento peligro su desesperado propósito.²⁴

Ese *tiempo fuera del tiempo* al que alude Borges no es sino el instante en que las cinco versiones de los hombres —que sostienen el fantasma del padre— se confunden.

Pero el *puzzle del padre* construido fantasmáticamente no logra brindarle el don que la ubique en el circuito simbólico de los intercambios de las mujeres quedando, entonces, en posición de objeto, con su femineidad congelada, *instrumento* del goce del Otro.

Concretada la venganza queda desposeída de los emblemas pacificantes de los giros de los Nombres del Padre, a merced de lo peor del padre, sacrificada su femineidad. Por eso “la muerte de su padre era lo único que había sucedido en el mundo, y seguiría sucediendo sin fin”²⁵.

Luego de los disparos,

Los ladridos tirantes (del perro que cuidaba la fábrica de Loewenthal) le recordaron que no podía, aún, descansar. Desordenó el diván, desabrochó el saco del cadáver, le quitó los quevedos salpicados y los dejó sobre el fichero. Luego tomó el teléfono y repitió lo que tantas veces repetiría, con esas y con otras palabras: Ha ocurrido una cosa que es increíble... El señor Loewenthal me hizo venir con el pretexto de la huelga... Abusó de mí, lo maté...²⁶

20. Barthes, *Sobre Racine*, 102.

21. *Ibíd.*, 101.

22. Jacques Lacan, *Seminario 22. R.S.I.* (1974-1975), clase del 15 de abril de 1975. Texto traducido por la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.

23. Barthes, *Sobre Racine*, 102.

24. Borges, “Emma Zunz”, 566.

25. *Ibíd.*, 564.

26. *Ibíd.*, 568-569.

Finalmente, lo que resta del *puzzle* del padre es la animalidad del padre... tan poco paternal. A esos ladridos que ensordecen y ciegan de goce a Emma que no logra escapar de voz y *mirada* letal aún cuando su estratagema le permita burlar la justicia humana... queda encadenada, congelada para siempre en ese odio, sin recibir el castigo de la justicia humana, pero sometida irremediabilmente a la mortificación del superyó y la culpa muda.

BIBLIOGRAFÍA

- BARTHES, ROLAND. *Sobre Racine*. México: Siglo XXI, 1992.
- BORGES, JORGE LUIS. "Emma Zunz". En *Obras completas*. Buenos Aires: EMECÉ, 1974.
- FREUD, SIGMUND. "El Tabú de la virginidad" (1917 [1918]). En *Obras completas*, vol. XI. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.
- GEREZ AMBERTÍN, MARTA. *Entre deudas y culpas: sacrificios*. Buenos Aires: Letra Viva, 2014.
- GEREZ AMBERTÍN, MARTA. *Venganza ◇ culpa*. Buenos Aires: Letra Viva, 2016.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960). Buenos Aires: Paidós, 1988.
- LACAN, JACQUES. *Televisión* (1973). Barcelona: Anagrama, 1977.
- LACAN, JACQUES. *Seminario 22. R.S.I.* (1974-1975). Clase del 15 de abril de 1975. Texto traducido por la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.



¡Odio esta vida, me suicido!



ARTURO DE LA PAVA OSSA*

Asociación Lacaniana Internacional (ALI), París, Francia

**¡Odio esta vida, me
suicidio!**

**I Hate this Life, I Shall
Kill Myself!**

**Je déteste cette vie, je
me suicide!**



El paso al acto suicida apareció como cortejo frecuente en la tradición literaria del Romanticismo, donde la aniquilación propia resultó ser la expresión de la pasión de un odio por la vida fundado en la frustración de la aspiración amorosa y la imposibilidad de gozar del objeto amado. A partir de un estudio de caso de la novela *Los sufrimientos del joven Werther*, el autor explora las posibilidades existenciales del héroe romántico que, al no ser correspondido por la amada, termina dándose muerte; una salida que terminó siendo imitada por muchos lectores de la novela de Goethe en Francia.

Palabras claves: suicidio, odio, paso al acto, Romanticismo, Goethe.

Suicidal acting out was frequent in the literary tradition of Romanticism, where the annihilation of the self was the expression of a passionate hatred of life, grounded in the frustration of the love ideal and the impossibility of enjoying the beloved. On the basis of a case study of *The Sorrows of Young Werther*, the author explores the existential possibilities of the Romantic hero who ends up killing himself as a result of his unrequited love. This solution was imitated by many readers of Goethe's novel in France.

Keywords: suicide, hate, acting out, Romanticism, Goethe.

Le passage à l'acte suicidaire surgit comme un cortège fréquent dans la tradition littéraire du romantisme, où l'anéantissement de soi est devenu l'expression d'une détestation pour la vie issue de la frustration de la prétention d'amour et l'impossibilité de jouir de l'objet aimée. À partir d'une étude de cas issue du roman *Les souffrances du jeune Werther* l'auteur explore les possibilités existentielles du héros romantique qui, lors d'un amour non partagé par l'aimée, finit par se suicider. Une sortie qui a fini par être imitée par de nombreux lecteurs du roman de Goethe en France.

Mots clés: suicide, haine, passage à l'acte, romantisme, Goethe.

CÓMO CITAR: de la Pava Ossa, Arturo. "¡Odio esta vida, me suicido!". *Desde el Jardín de Freud* 19 (2019): 283-298, doi: 10.15446/djf.n19.76725

* e-mail: arturodelapava@hotmail.com

© Obra plástica: Jim Amaral

INTRODUCCIÓN

Parto de la hipótesis de que el suicidio sería la expresión de una pasión del ser, por ser el paso al acto la expresión del odio a la vida a consecuencia de la indiferencia del Otro en los tiempos primeros de la constitución subjetiva. Al ser ignorado por el Otro primordial —la madre—, queda abierta una brecha por donde alguien puede quedar tempranamente solicitado a morirse —tal como ocurre en el síndrome de muerte súbita del lactante (SMSL)¹— o a aplazar su suicidio para tiempos posteriores: en la adolescencia, en la edad adulta o en la vejez. Ello supone entonces que el suicido estaría inscrito en el ser del sujeto. De manera ineludible el desamor, el desencuentro amoroso o la pérdida de un amor, lleva a algunos sujetos a pasar de la frustración o el duelo al odio a la vida y, a partir de este odio, al suicidio producto de la instalación de una melancolía por la pérdida del objeto amoroso: “¡Odio esta vida, me suicido!”.

En el caso de ciertos hombres y, en largos periodos de la cultura de Occidente, como ocurrió, por ejemplo, durante el Romanticismo europeo —entre 1800 y 1850—, el paso al acto suicida ocurrió con cierta frecuencia; se hizo evidente entonces que el imposible encuentro con la Dama empujaba a la muerte a muchos hombres. En los casos de algunas mujeres, la pérdida del objeto amado terminaba por afectarlas del “*mal de pierres*” [“el mal de piedras”]², tal como se evidencia en el filme homónimo, donde la protagonista presenta una negación psicótica ante la pérdida de su amante, alucinando su presencia.

EL ROMANTICISMO, EL AMOR Y EL SUICIDIO

Vamos, en primer lugar, a examinar el término “romanticismo”. Advertimos que en esta palabra se encuentra otra: “amor” al revés. Existe, además, una relación etimológica entre román-tico y *roman* [novela] del francés. Este término, ‘roman’, tiene su origen en el año 1135 d. C. y expresa, en lengua corriente, lo referente a una historia, narración o cuento (*récit*). También, se dice que procede del latín *romanice*, que significa “a la manera romana”. En 1627, aparece la palabra *romanesque* (en francés), para caracterizar lo que sería propio de una historia narrada; sin embargo, en el siglo XVIII la palabra cobró

1. SMSL: Síndrome de muerte súbita del lactante. El 90% de casos del SMSL ocurre entre los 2 y 6 meses de edad. La incidencia aumenta en los meses invernales. El SMSL es causante de 1 muerte por cada 2.000 nacimientos aproximadamente en Estados Unidos; entre 1,5 y 2 muertes por cada 1.000 en la Unión Europea; y entre 0,15 y 0,23 muertes por cada 1.000 nacidos vivos en España. Aunque es causa de muchas menos muertes que los desórdenes congénitos y los relacionados con las gestaciones cortas, es la primera causa de muerte entre bebés sanos después de un mes de vida. Tomado de: “Síndrome de muerte súbita del lactante”, *Wikipedia*, última modificación en febrero 11, 2018. Disponible en: https://es.wikipedia.org/wiki/Síndrome_de_muerte_súbita_del_lactante (consultado el 01/05/2018).

2. *Mal de pierres* (2016) es una película francesa dirigida y escrita por Nicole García.

una connotación peyorativa. La arqueología etimológica encontró que fue Madame de Staël quien la usó, en 1810, para oponerla a la palabra ‘clásico’, tomándola del alemán *romantisch* de Schlegel, quien la empleó como un término de estética literaria.

También, desde 1734, existe *roman* en un uso adjetivado, para nombrar un “nuevo lenguaje”, y se dice que aparece por primera vez a mediados del siglo XVIII, utilizado por James Boswell —*La vida de Samuel Johnson* (1791)—, para luego pasar a referirse a lo inefable, en 1768 —*An Account of Corsica*—, como “aquello que no se puede expresar con palabras”. Así, en un principio, se entendió como un sentimiento romántico, “que requiere de una historia (*roman*) para ser expresado”. El texto de Boswell se tradujo a varias lenguas y alcanzó especial fuerza en alemán con la difusión de *romantisch* que aparece como adjetivo, esto es, como *romantic* o romántico, en oposición a *klassisch*.

El Romanticismo³, como movimiento literario, surgió principalmente en Alemania e Inglaterra. Iniciado al final del siglo XVIII en Alemania, se difundió y cultivó por toda Europa hasta fines del siglo XIX, y aún continúa ejerciendo cierta influencia. Este movimiento se opuso al expansivo capitalismo industrial y al racionalismo ilustrado; así pues, se trató de una reacción “revolucionaria” contra el realismo de la Ilustración, el Clasicismo y el Neoclasicismo⁴. La libertad creativa de la literatura del Romanticismo se encargó de desplazar a la razón ordenadora e impositiva que imperó con la aparición del discurso de la ciencia a finales del siglo XVII⁵.

El *fatum*, o el “sino romántico”, cuya herencia fue adjudicada a la cosmovisión cristiana medieval, desencadenó la fatalidad que los autores desplegaron en la literatura de la época. La característica principal del Romanticismo es el regreso al pensamiento mágico, juglaresco y trovadoresco, lo cual genera una ruptura con la tradición clásica basada en un conjunto de reglas específicas para el acto literario y artístico. En el Romanticismo, las prioridades expresivas fueron los sentimientos espontáneos y una búsqueda de nuevas perspectivas para acercarse a la comprensión de la vida, del amor y de la muerte. En sus textos, se exaltan la expresión subjetiva de los pensamientos, el arrebató del Yo y la idealización de una naturaleza habitada por secretos en la que se podía proyectar el estado anímico. Fue así como el sujeto romántico afirmó su Yo y se opuso a las consignas colectivas. Desde luego, cada cultura destacó los valores propios que la identificaban y diferenciaban de otras; por tal razón, el Romanticismo rigió su definición de una manera particular en cada ámbito cultural en el que se instaló.

Así, en Alemania se presentó como sinónimo de “medieval” por ser el reflejo continuador de varios siglos de las historias del *fin’amors*, siendo Goethe su principal exponente con *Los sufrimientos del joven Werther* y *Fausto*. Desde luego, Goethe fue decisivo en la gestación del Romanticismo alemán y del Idealismo de pensadores como



3. “Literatura del Romanticismo en Alemania”, *Wikipedia*, última modificación en julio 25, 2018. Disponible en: https://es.wikipedia.org/wiki/Literatura_del_Romanticismo_en_Alemania (consultado el 01/05/2018). En adelante, la mayoría de las referencias al “Romanticismo” están tomadas de esta fuente.
4. Al siglo XVIII se le nombró Neoclásico por el predominio del despotismo ilustrado sumado a la coacción de la voluntad que ejerció el rey al imponer su opinión y sus intereses a sus súbditos y artistas.
5. Tiene como texto fundacional la formulación de la ley de la gravitación universal de Newton en 1687, donde desaparece la tesis según la cual Dios mueve el universo.

Kant, Hamann, Herder, Fichte, Hegel y Schelling. Se sabe que Inglaterra fue, junto con Alemania, la cuna del Romanticismo. Con una fuerte tradición prerromántica, la literatura inglesa de la primera mitad del siglo XIX⁶ se caracterizó por sus grandiosos poetas, por el desarrollo de la novela histórica y por el inicio de la novela gótica. Allí, el término “romántico” tuvo el significado de “irreal”, por referirse a la emoción y al amor; sin embargo, el inicio del romanticismo inglés puede fecharse en 1798, con la publicación anónima de *Baladas líricas*, un libro de poemas escritos por William Wordsworth y Samuel Taylor Coleridge, en donde se utiliza por primera vez el lenguaje común para la expresión poética y se da cuenta de la posibilidad beatífica de la naturaleza como una evasión del mundo burgués e industrializado. Es por ello que esta obra es considerada el inicio de la literatura romántica anglosajona, que seguirá creciendo con las obras de Lord Byron, John Keats, Mary Shelley y su esposo, Percy Bysshe Shelley. En Francia, los postulados de la Revolución Francesa fueron las ideas inspiradoras del movimiento, que impulsó una intensa valoración de la propia personalidad. Allí, el pensamiento romántico comenzó a formarse hacia 1750 y alcanzó su término aproximadamente un siglo más tarde. En sus inicios, fue encerrado y hasta rechazado durante la Revolución y durante el Primer Imperio, y solo llegó a su madurez bajo la Restauración, en la primera mitad del siglo XIX.

La influencia de los enciclopedistas, del Romanticismo alemán y el interés por la Edad Media son importantes para entender el Romanticismo francés, pero allí el influjo de Rousseau fue decisivo: la exaltación, la contemplación de la naturaleza y las descripciones paisajistas marcaron esta tendencia. Sus seguidores más directos serían Bernardin de Saint-Pierre, René de Chateaubriand, Anne-Louise Germaine Necker, Baronesa de Staël Holstein, más conocida como Madame de Staël, Alphonse de Lamartine y Victor Hugo. Luego vendrían Alfred de Musset y Gérard de Nerval, quien representó más que nadie la tortura romántica con su suicidio, ahorcándose con el cordón de un delantal. En el prefacio de su obra *Cromwell* (1827), Victor Hugo proclama el liberalismo en el arte, es decir, el derecho del escritor a aceptar solo las reglas dictadas por sus fantasías. Este manifiesto marca el regreso a la verdad subjetiva y a la vida inconsciente, al reivindicar el derecho del escritor de codearse con lo sublime, con lo grotesco, y de contemplar el mundo desde su punto de vista personal.

Entre tanto, en España, el Romanticismo de aparición fue tardía y de duración muy breve; se vincula con “lo romanesco” y “lo romántico” (en un uso peyorativo del término), considerándose complejo y confuso por sus grandes contradicciones basadas en la rebeldía y en las ideas revolucionarias que terminan con el retorno de la literatura a la tradición católica-monárquica.

6. “Literatura del Romanticismo en Inglaterra”, *Wikipedia*, última modificación en julio 8, 2018. Disponible en: https://es.wikipedia.org/wiki/Literatura_del_Romanticismo_en_Inglaterra (consultado el 01/05/2018).

Los poetas románticos⁷ componían, en medio de un arrebató de sentimientos, vertiendo en sus versos todo cuanto sentían o pensaban. En las composiciones había un lirismo de gran fuerza que convivía con versos vulgares y prosaicos; varios aspectos se hicieron evidentes en la lírica romántica: el Yo se expresa en asociación libre, la manera de amar se volvía pasional, con entregas súbitas, totales y rápidos abandonos. Había, además, exaltaciones a la vida, pero también aparece la sensación invasora del hastío de vivir; con frecuencia, estos poetas se inspiraban en temas históricos y legendarios, la religión era cuestionada y se presentaban reivindicaciones sociales que reclamaban justicia social para los marginados y los mendigos. La naturaleza se mostraba en todas sus modalidades y variaciones, ambientando sus composiciones en lugares misteriosos —cementérios, tormentas o en el mar embravecido—. Nació con el Romanticismo un nuevo estilo que cambió la métrica y renovó la monotonía neoclásica de letrillas y canciones. El romanticismo se adelantó con estas formas de expresión a las audacias modernistas del fin del siglo XVIII, demostrando con valor la firmeza de sus sentimientos. El romanticismo es un caballero en una gesta del corazón y en su imaginación sobrevuela el amor.

Sin duda, vida y obra empezaron a parecer inseparables [...] se convertía [la vida del poeta] en parte intrínseca de su obra; casi un arte en sí mismos, iguales y en absoluto separados. [...] Un rasgo esencial de la revolución romántica fue hacer de la literatura no tanto un accesorio de la vida [...] sino una forma de vida en sí [...]. De modo que para el público de su tiempo Werther ya no era sólo un personaje de novela sino un modelo de vida, el iniciador de todo un sentir y desesperar. Los racionalistas y las generaciones previas habían reivindicado el suicidio y contribuido a cambiar las leyes y modernizar los primitivos tabúes eclesiásticos; pero el que volvió el acto positivamente deseable a los jóvenes románticos de toda Europa fue Werther. Algo muy parecido significó Chatterton para los poetas ingleses; su considerable reputación no dependía de su escritura sino de su muerte.⁸

La historia informa que cuando Alfred de Vigny⁹ escribió su drama, *Chatterton*, el índice de suicidios entre 1830 y 1840 se duplicó en Francia. Así, ser romántico se convirtió en ser potencialmente un suicida... por penas de amor.

EL SUICIDIO ROMÁNTICO

Los trovadores de la Edad Media, ante la frustración de alcanzar la dama de sus sueños, sublimaron la imposibilidad creando poemas de *fin'amor*, mientras los juglares cantaban su desgracia de pueblo en pueblo. Por su parte, algunos de los escritores, los poetas y los lectores del Romanticismo, pasaron al acto la imposibilidad del amor y se

7. "Literatura española del Romanticismo", *Wikipedia*, última modificación en julio 21, 2018. Disponible en: https://es.wikipedia.org/wiki/Literatura_esp%C3%B1ola_del_Romanticismo (consultado el 01/05/2018).
8. Al Álvarez, *El dios salvaje. Un estudio del suicidio* (Bogotá: Editorial Norma, 1999), 267-268.
9. Alfred de Vigny (1797-1863) escribió el drama *Chatterton* (1835) basado en la vida del homónimo Thomas Chatterton. Al día de hoy se considera uno de los dramas románticos franceses más significativos.

suicidaron. He aquí la gran diferencia que tuvo el destino de la pulsión de muerte frente a la frustración: poesía y canción sublimada para trovadores y juglares, pero poesía y paso al acto suicida para los románticos. ¡Todo por una dama imposible!

Suicidarse es salirse de la escena del mundo: romper el marco del fantasma, arrojarse por la ventana hacia la dimensión real de la muerte. El suicidio implica una *im-pulsión*, allí, en donde el Yo está negado, esa instancia que aloja la razón y la lógica, la conciencia y la voluntad se borra. El suicidio es la única posibilidad que tiene un sujeto para inscribirse “simbólicamente en lo Real”, deshumanizándose, convirtiéndose en desecho. En el suicidio el sujeto se halla ante la imposibilidad de asumir y de aceptar la frustración que acompaña una pérdida, es la rebelión apasionada contra la inevitable división entre sujeto y ser o, dicho de otra manera, la división entre sus deseos y sus pasiones. Con el suicidio triunfa la pulsión de muerte, se odia a la vida y se entrega a la muerte, en un grito que solo escucha la eternidad cuyo eco regresa en el duelo de aquellos que quedan vivos.

Aunque las circunstancias exactas y las demoledoras razones financieras no se avenían del todo al estilo romántico, a grandes rasgos el cuadro se adaptaba a su ideal: anacronismo, derroche, *pathos*¹⁰, falta de reconocimiento, rechazo y condición prematura. Para los románticos, Chatterton era el primer caso de muerte por alienación. Con la mezcla tradicional de genio y melancolía, que tanto había preocupado al Renacimiento, los románticos crearon la hermandad simiesca de genio y muerte prematura. Cubrid su rostro: mis ojos se deslumbran; murió joven.¹¹

Thomas Chatterton fue un joven poeta del prerromanticismo inglés que murió a los dieciocho años. Orgullosa, de carácter fuerte, a pesar de ser un adolescente, desde edad temprana —ocho años— lo invadieron los deseos de saber y de alcanzar la fama, por eso se instaló en sus lecturas de astronomía, medicina y música. Dicen que por la pobreza de su familia buscó la fama temprana para ganar dinero, con la idea de sacar a su madre y a sus hermanas de la miseria. Su astucia lo hizo “estafador” y, a partir de una lectura de viejos pergaminos del siglo XV, asimiló el lenguaje medieval y a los once años compuso la égloga *Eleonure* y *Juga*, sobre la cual alegó que se trataba de un viejo manuscrito del siglo XV cuyo autor era el monje medieval Thomas Rowley, hombre que jamás existió. Este fue uno de los primeros heterónimos de la historia y, según una interpretación psicoanalítica, con este personaje ficticio, Chatterton sublimó la ausencia del padre que nunca tuvo. En abril de 1770, sus amigos le financiaron un viaje a Londres creyendo que así lo salvaban del suicidio, pero él prefirió suicidarse antes que morir de hambre; el 24 de agosto del mismo año rompió sus últimos escritos y con una dosis mínima de arsénico —aunque algunas versiones hablan de una sobredosis

10. *Pathos*: afecto vehemente del ánimo, pasión, emoción, sufrimiento.

11. Álvarez, *El dios salvaje. Un estudio del suicidio*, 260.

de opio— puso fin a su vida a los dieciocho años. Los románticos lo tomaron después como símbolo de un genio no reconocido, como el primero de los poetas malditos. Ahora bien, ¿hubo decepción amorosa en el acto suicida de Chatterton? Nadie lo ha confirmado en sus biografías.

En el Romanticismo inglés, poesía y muerte joven se hicieron sinónimos: Keats muere tuberculoso a los veinticinco años en 1821, Shelley muere ahogado a los veintinueve años en 1822, y el incestuoso Byron muere “viejo a los treinta y seis”, en 1824. El poeta se corrompe con su propia vida y solo la eternidad y el vacío de la muerte son compañía para su sensibilidad. A Coleridge el fantasma del suicidio de Chatterton lo habitó durante su sufrida existencia; era adicto al opio y practicó la muerte creativa durante años hasta su deceso... Otra forma de suicidio en vida ocurre cuando el sujeto “no puede” sostener conscientemente el dominio de una adicción y termina pagando un alto precio por esta pasión del ser. Cuando el adicto, que ha estado “limpio” por varios meses o años, suspende su arduo esfuerzo de abstinencia, entra de nuevo en el mortífero laberinto y se enfrenta a la presión imperiosa de la toxicomanía o del alcoholismo. En ese instante, el sujeto se lanza al vacío de su muerte, drogándose para permanecer en com-pulsión, una especie de muerte en vida... Son estos los drogadictos y alcohólicos que terminan habitando la calle, los *clochards*, los vagos en los subterráneos de los metros en los países desarrollados. “Así acechaba el recuerdo de Chatterton la imaginación de los poetas de comienzos del siglo XIX en sus momentos de crisis; era el patrón por el cual medían su desesperación”¹².

Ahora bien, dado que el asunto que aquí nos interesa rastrear es el de las “aventuras amorosas” con finales dramáticos que hacen de la literatura Romántica europea de finales del siglo XVIII y del siglo XIX una expresión específica, es importante ocuparnos de los efectos que produjo la lectura de *Las tribulaciones del joven Werther*, escrita por Goethe cuatro años después del suicidio de joven Chatterton, pues el martirio del amor no correspondido y la sensibilidad excesiva dieron origen a un nuevo estilo “internacional” de sufrimiento:

Se desató una epidemia de Werther; hubo una fiebre Werther, una moda Werther —jóvenes de levita azul y chaleco amarillo—, caricaturas Werther y suicidios Werther. El recuerdo del personaje se conmemoraba solemnemente junto a la tumba del joven [Karl Wilhelm] Jerusalem —su original—, mientras clérigos disparaban sermones contra el libro oprobioso. Y todo esto se prolongó no años sino décadas; y no solo en Alemania sino también en Inglaterra, Francia, Holanda y Escandinavia. El mismo Goethe observó con orgullo que hasta los chinos habían pintado a Werther y Carlota en porcelanas; su mayor triunfo fue que, cuando se encontró con Napoleón, él le dijera que había leído el libro siete veces. Cuando la epidemia de Werther estaba en su apogeo, un

12. *Ibíd.*, 264.



oficial dijo: “un individuo que se pega un tiro por una muchacha con la que no puede acostarse es un tonto [...]”. “Un nuevo Werther se mató con particular brillantez [...]”.

En aquel tiempo, el público tenía una actitud muy personal hacia los autores y también hacia los personajes novelísticos [...]. Se rastreaba casi con celo a los originales de los héroes de ficción famosos y, una vez se los encontraba, se sometía su vida íntima a las intrusiones más desvergonzadas y desenfrenadas.¹³

Así fue como Carlota, que era Frau Hofrat Kestner, fue víctima de acoso; mientras tanto, su esposo, Albert, se quejó personalmente ante Goethe por no haberle conferido ni dignidad ni integridad dentro de la novela, y a la tumba de Karl Wilhelm Jerusalem, asistían peregrinaciones maldiciendo al párroco que lo excluyó de los ritos católicos para su entierro. Aparecieron entonces los primeros casos nombrados como “suicidio mímico”, que su vez estuvieron asociados con el suicidio de unos cuarenta lectores, fenómeno que pasó a ser conocido en la psicología como el *Efecto Werther*¹⁴. Aún no se conocen estadísticas del porcentaje de este género de suicidios para la época en Europa, pero es probable que este acto hubiera sido ejecutado por hombres jóvenes en su gran mayoría¹⁵.

Ahora bien, para poder caminar día a día con el fardo de la muerte a cuestas, al parecer, es necesario negarla, aún a sabiendas de que morir es la única certeza de la vida: solo muere quien está vivo. Reprimimos esta realidad de morir por muchas razones:

La tendencia a excluir la muerte de la cuenta de la vida trae consigo otras muchas renuncias y exclusiones. [...] Entonces habrá de suceder que buscaremos en la ficción, en la literatura y en el teatro una sustitución de tales renuncias. En estos campos encontramos aún hombres que saben morir e incluso matar a otros. Sólo en ellos se nos cumple también la condición bajo la cual podríamos reconciliarnos con la muerte; esto es, la de que detrás de todas las vicisitudes de la vida conservásemos todavía otra vida intangible. Es demasiado triste que en la vida pueda pasar como en el ajedrez, en el cual una mala jugada puede forzarnos a dar por perdida la partida, con la diferencia de que en la vida no podemos empezar luego una segunda partida de desquite. En el campo de la ficción hallamos aquella pluralidad de vidas que nos es precisa. Morimos en nuestra identificación con el protagonista, pero le sobrevivimos y estamos dispuestos a morir otra vez, igualmente indemnes, con otro protagonista.¹⁶

elevadas entre jóvenes, y a nivel mundial, el suicidio es la segunda causa principal de muerte en el grupo de 15 a 29 años.

16. Sigmund Freud, “De guerra y muerte” (1915), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 273.

13. *Ibíd.*, 266. Esta cita de Álvarez es tomada de Richard Friedenthal, *Goethe: his life and times* (Londres: Transaction Publishers, 1931), 205.

14. *Efecto Werther*: término acuñado en 1974 por David Phillips. Un estudio desarrollado entre 1947 y 1968 demostró que el número de suicidios se incrementaba en todo Estados Unidos al mes siguiente de que el *New York Times* publicara en su portada alguna noticia relacionada con el suicidio.

Efecto Copycat: se produce cuando el muerto es una persona célebre. Un caso histórico es la epidemia de suicidios que siguió al suicidio de Marilyn Monroe en 1962, lo mismo ocurrió tras el suicidio del guitarrista y cantante del grupo Nirvana, Kurt Cobain. En Japón se le nombra *Síndrome Yukko*, luego de que en 1986 se suicidaron 28 adolescentes después de que la cantante japonesa Yukiko Okada se diera muerte. Allí hay un alto índice de jóvenes que se suicidan en el bosque de Aokigahara bajo el monte Fuji.

15. Según un estudio del 2012, cuando los hombres jóvenes se instalan en el desamor, en el desamparo y en el dolor de la frustración que su dama les impone, tienden al acto suicida, lo cual también se cumple para el desamor de las mujeres jóvenes. En el 2012, los suicidios representaron un 50% de todas las muertes violentas registradas entre hombres y un 71% entre mujeres en el mundo entero. Todo amor trae su drama. En el mismo año se suicidaron en todo el mundo 804.000 personas, 3.296 de ellas en España (0,4%), según datos de la Organización Mundial de la Salud. En algunos países las tasas de suicidio son más

Este recurso planteado por Freud resulta, sin embargo, distinto del que intentamos aquí rastrear, puesto que mientras él evoca unas muertes en la ficción que permiten al lector reconciliarse con la muerte para que la vida prosiga, en los suicidios románticos se trataba de un jaque mate, de una salida de la escena de ficción, para con ello realizar el final de la partida. Volvamos, entonces, a la novela para ver qué nos permite dilucidar al respecto.

El joven Werther refugia su amada soledad en una aldea llamada Wahlheim, incrustada en una bella colina. “La soledad es un bálsamo precioso para mi espíritu en esta comarca paradisíaca”¹⁷. Son muchos los recursos y las líneas que el escritor dedica a describir la sutileza bucólica, el silencio silvestre y la profundidad de las montañas que alcanzan las nubes... Es en ese ámbito, de ensueño, donde va a ocurrir una muerte por suicidio. El fantasma del amor comienza a rondar cuando la prima de Lotte le anticipa a Werther que ella va a la fiesta, “pero cuídese [...] de enamorarse [...] porque ya está comprometida con un hombre íntegro y rico [...]”. Luego, tiene lugar la visión que lo apasiona: “Cuando subí las escaleras de acceso y pisé el umbral tuve ante mis ojos el más encantador espectáculo nunca visto”. Sin embargo, el idilio es interrumpido por Albert, quien aparece en esta escena del diálogo: “Albert es [...] con quien estoy comprometida”. Entonces, irrumpe el amor a primera vista en el deseo del joven Werther: “En una palabra me turbé, me hice un lío, me olvidé, me confundí de pareja y formé un embrollo [...]”. Sus actos fallidos anticipan la perturbación provocada por el deseo hacia Lotte. Del “amor” a primera vista, Werther pasó al enamoramiento durante el baile que duró hasta la madrugada. Aquel fue su primer encuentro. “No sé si es de día o es de noche y todo el universo ha desaparecido ante mis ojos”. Después del baile, Werther la lleva a su casa para regresar ese mismo día en la tarde; de visita allí se inicia una relación cotidiana que sostienen por varios días antes de la llegada de Albert, el futuro esposo de Lotte.

El enamoramiento es absoluto: “Lotte es sagrada para mí [...] sin amor, ¿qué sería el mundo para nuestro corazón?”, le escribe Werther un mes más tarde a su amigo Wilhelm con quien sostiene una correspondencia fértil, haciendo del libro una eterna carta que define la estructura epistolar. Pero, un día Albert llega finalmente, “y yo me marcharé [...] ¡Basta Wilhelm, el novio está aquí! [...] y me vuelvo loco de la felicidad cuando la encuentro sola”. El joven Werther inicia la estrategia de acercarse a Albert y hasta de admirarlo: “En verdad Albert es el mejor de los hombres bajo este cielo”, pero diez días después tiene una pesadilla en la que sueña que Lotte y Albert están en un campo besándose: “Lloro desconsolado ante el porvenir tan sombrío”, “¡Tengo que marcharme!”, “No volveré a verla!”. Entonces, Werther le describe a su amigo una

17. Johann Wolfgang Goethe, *Las penas del joven Werther* (1771) (Bogotá: Editorial Norma, 1999), 12. En adelante, todas las citas de la obra están tomadas de esta edición.

despedida cruel en donde jura amor eterno, mientras que el imperturbable Albert se distancia, asegurando a su esposa para siempre.

Werther parte a la ciudad e inicia su nuevo trabajo al lado del embajador, pero no tolera su permanencia en esa ciudad en la que es rechazado a causa de su aspecto y por sus comentarios mal hablados. Esto lo lleva a renunciar a su cargo. A inicios del año 1772, inicia su regreso a Wahlheim, permaneciendo varias semanas en el castillo de un conde. El 18 de julio decide seguir su camino; escribe entonces: “[...] sólo pretendo estar de nuevo cerca de Lotte, eso es todo. Me río de mi propio corazón [...] y hago su voluntad [...]. Este amor, esta fidelidad, esta pasión no es, una invención poética”. El 6 de septiembre manda confeccionar un frac azul y un chaleco amarillo: las prendas con las que bailó con Lotte por primera vez; entre tanto, ella insiste en seguir demostrando a Werther el inmenso amor por su marido: “Querido, mi amadísimo, ven tan pronto puedas, te aguardo con sumo alborozo”. Es lo que escribe, el 5 de septiembre, en una esquela que Werther lee. El 30 de octubre empieza a dar muestras de frustración con fuertes borracheras que irán instalando una depresión que finalmente lo llevará al suicidio. “Te suplico que tengas piedad de mí. Mira ¡ya no tengo remedio! no soporto más mi situación”. La imagen de Lotte persigue al joven.

Goethe recrea entonces un homicidio pasional, para evidenciar que en una relación donde participan tres —dos hombres que aman a la misma mujer— siempre hay uno que debe desaparecer: o el hombre no amado mata al otro hombre, o da muerte a la amada, o alguno se suicida. Se trata de un criado que ama a una viuda, su patrona, quien asesina al nuevo criado que lo ha reemplazado, mientras grita: pues “¡Nadie la tendrá, ni ella tendrá a nadie!”. Werther escribe el 18 de diciembre: “¡Lotte! ¡Lotte! ¡Ya no tengo remedio!”. Ese día, entre actitudes románticas a solas, Werther le lee algunos de los cantos de Ossian que él mismo ha traducido, y ya en la tarde decide enviar a su criado a pedir a Albert unas pistolas, pero es Lotte quien termina enviándoselas. Entonces le dice adiós a Lotte para siempre, mientras que a su amigo Wilhelm le solicita que cuide a su madre; también le pide perdón a Albert por perturbar la paz de casa, y... “¡Dan las doce! ¡Sea, pues, lo que ha de ser! ¡Lotte! ¡Lotte! ¡Lotte! ¡Adiós! ¡Adiós!”. Se oye la detonación en el vecindario. Hubo alboroto en la ciudad. Todos sufrieron: Albert, Lotte. Werther, con su frac azul y su chaleco amarillo, yace en el fondo del cementerio. “No lo acompañó sacerdote alguno”.

¿Por qué un sujeto —joven, hombre o mujer—, al enamorarse de lo que podría figurarse como el “amor de su vida”, o al identificarse con el protagonista de una novela, o un ídolo a quien admira, o su líder político, termina por suicidarse? ¿Por qué ocurre lo mismo cuando existe una infinita admiración por un maestro o guía espiritual y este muere? El sujeto entra en un duelo insufrible e inevitable que, con alguna frecuencia,



termina en la muerte. A ningún suicidio le faltan razones para ser explicado, cada uno podría tener la suyas. Las decenas de suicidas entre los lectores de Werther —40 en Francia, no se sabe si todos eran hombres—, desde luego, no se pueden explicar con motivos generales que expliquen tal paso al acto, pues solo en la particularidad de cada suicidio se encuentran las razones que estuvieron presentes para que ese acto tuviera su paso. Quizá la “epidemia” de suicidios da cuenta de una comunidad a efectos de una identificación inconsciente con una falta semejante, tal como fue planteado por Freud en “Psicología de las masas y análisis del yo”.

Los motivos reales para que alguien se quite la vida están en otro lado; pertenecen al mundo interior, tortuoso, contradictorio, laberíntico y en su mayor parte invisible [...]. Por sí sola, ninguna teoría desentrañará un acto tan ambiguo y de motivaciones tan complejas como el suicidio.¹⁸

Lo que sí hay en común es que antes de suicidarse todo sujeto presenta una posición que se manifiesta con este grito: ¡Quiero matarme! o ¡No quiero vivir más! “[...] una crisis sórdida, confusa y torturadora que se constituye como realidad común de todo suicida. [...] puesto que el suicidio significa cosas diferentes para diferentes personas de distintas épocas”¹⁹, por lo tanto, no son posibles explicaciones ni soluciones universales. “El suicidio es una característica humana, como el sexo, que no se eliminará ni en la sociedad más perfecta”²⁰. Matarse es una opción de la condición humana, paso al acto para abandonar el sin sentido de la existencia, que se ha vuelto insoportable. Es una expresión sublime de la libertad. Es una decisión que ubica al sujeto entre la cobardía ante la vida y la valentía de abandonarla. Es un acto sin tiempo, es un instante sin aire, es una despedida sin adiós.

En la vida psíquica del fanático, igual que en la vida del enamorado, hay una relación alienante con su líder o con su amado. Si ese Amo-líder o amado desaparece, el fanático o el enamorado pierde el “sentido de su vida” porque el líder o el amado es el Otro que sostiene el deseo del sujeto, y cuando tal deseo se colapsa, al desaparecer ese Otro que lo sostiene, el fanático o el enamorado pierde el sentido de su existencia. Entra en un duelo “fundamental”, puesto que este concierne a los fundamentos de su ser, cayendo en el sin sentido y el vacío, que promueven el odio por la vida y justamente esa pasión es la que termina en el suicidio. Eso es estar alienado en el Otro —alienado en el *Ideal del Yo*—²¹, porque cuando este desaparece, el sujeto también desaparece, desaloja la escena, para convertirse en resto, en desecho. Así se pasa del duelo de la pérdida a la melancolía y, de ahí, al odio de la vida, gritándole a esta que lo entregue a la muerte, a la nada.

18. Álvarez, *El dios salvaje. Un estudio del suicidio*, 140.

19. *Ibíd.*, 14-16.

20. *Ibíd.*, 134.

21. El Ideal del Yo es una categoría freudiana; se trata de la instancia psíquica que conforma, con el Yo Ideal, al Superyó. Esta instancia del Yo —el Ideal del Yo— es la que regula la estructura imaginaria del Yo, aquella instancia del Yo que gobierna las relaciones con los otros, los semejantes, ya sean las identificaciones o los conflictos con los que nos cruzamos en la vida. Es el lugar donde se construyen las fantasías que nos torturan. Es una instancia dentro del psiquismo que, frente a las exigencias éticas y morales que le impone la cultura al sujeto a través del Superyó, busca adaptarse, alienarse y complacer al Superyó, para evitar las contradicciones de la vida en sociedad, concilia las exigencias libidinales con las sociales. El Ideal del Yo está presente en la sublimación, también en el fanatismo, la hipnosis y los estados de enamoramiento, que son los tres casos donde un objeto exterior representado por el líder o dictador, el hipnotizador o el (la) amado(a) viene a ocupar el lugar de lo que quiero para mí. El Ideal del Yo es ese lugar que contiene los valores simbólicos (morales y éticos) y todas las identificaciones con el líder o dictador, el ídolo o el amado, convirtiéndose en lo que el sujeto quiere llegar a tener o desea ser: aspirar a ser como ese Ideal, porque se identifica con sus cualidades.

El mecanismo correlativo que se manifiesta del lado del líder, o del amado, es que ese sujeto que encarna al Otro usurpa un lugar vacío, que nadie en realidad puede ocupar, el lugar del muy amado Dios: el de la omnipotencia, la omnipresencia y la omnisciencia, portador entonces de la verdad absoluta. En el caso del líder, esa estrategia de invasión cometida por un alguien “de carne y hueso”, que implica la osadía de ubicarse en el lugar de Dios, tiene el nombre de *obscenidad imaginaria*, porque es desmesurado el hecho mismo de imaginarse que alguien de este mundo pueda actuar considerándose como el Otro. Este lugar nos recuerda el lugar que ocupó la Dama —en cuanto amada— en la poesía del amor cortés, el lugar de los dictadores, y de aquellos que son seguidos por hordas —Hitler, Mussolini, Uribe—.

El Ideal del Yo es esa instancia de la estructura psíquica que regula, desde lo simbólico, las relaciones imaginarias del yo —todas especulares, sus identificaciones “positivas” y “negativas”, siempre conflictivas—, que se le presentan al sujeto a lo largo de su vida. Sucede que mientras el amado puede hacer uso de una obscenidad imaginaria, hay un encuentro (azaroso) con ese sujeto-amante cuyas experiencias de Ideal del Yo se le imponen —porque él ha construido sus propias identificaciones ideales positivas a lo largo de su vida—. Tanto las identificaciones positivas, que implican la aceptación del Otro, el amor por los otros, como las negativas, que suponen el rechazo al Otro o el odio a los otros, están determinadas, en su mayor parte, por identificaciones anteriores establecidas en la primera infancia.

Entonces, el acto suicida por desamor deja a la Dama —esa mujer amada que no ha respondido a las propuestas del amante— presa de un sentimiento de culpa con frecuencia eterno y doloroso. El paso al acto suicida, en cualquier circunstancia —por desamor o cualquier otra situación que lo desencadene— estaría, entonces, inscrito en el ser del sujeto desde la primera infancia, pues esta sería la respuesta pasional, bajo la forma de odio a la vida, a la indiferencia del Otro respecto de su ser. El acto de suicidarse por amor porta la intención de culpabilizar a la amada, de dejarla marcada para siempre con una culpa por esa muerte. Todo suicida traería signado en su destino ese acto de quitarse la vida, en especial, ante un gesto de desamor. “*¡Si ella no me ama, ¿para qué vivo? ¡Por eso y por ella, me mato! ¡Me mato porque odio la vida que me impidió el encuentro con la amada!*”.

Pero ¿a qué “Dama” quiere culpabilizar el suicida enamorado? Se trata de la Dama que ha ocupado el lugar del gran Otro, entre los muchos que nos pone la vida en el camino. Ahora bien, ¿en qué momento de su vida inscribió este desamor y aplazó su venganza? Construyamos una hipótesis que nos permita acercarnos a una comprensión del acto suicida del enamorado: diría, entonces, que el acto suicida está inscrito en el ser, desde los primeros momentos de su vida, esto es, antes de su ingreso

en la cultura, ingreso que está determinado por el deseo del Otro de anudarlo al lenguaje, de invitarlo a habitar el mundo simbólico. Entonces, el ser queda determinado por la inscripción simbólica de la palabra y anudado a su lengua materna: es este el movimiento desde el ser que no habla hacia un sujeto que habla. Por insertarse en el lenguaje, este ser que no habitaba las palabras deviene sujeto de los significantes, sujeto capturado por esos sonidos que representan las cosas. Allí, en esas épocas oscuras sin tiempo, en lugares de luces enceguecedoras, figuras sin formas y siluetas deformes, sonidos sordos, ruidos del viento, murmullos y canciones de cuna, espacio de nubes donde se flota y de donde se es rescatado por aquellos brazos que arrullan y por esos senos que alimentan, irrumpe el grito insondable del ser que “decide” vivir o morir. Permanecer en la vida exige un gesto primario del ser para “decidir vivir”, es decir, para quedarse en la vida. Este sería el primer gesto de amor de la vida misma, donde todas las circunstancias participan. ¡Todas! Cuando el Otro primordial es indiferente, es el (sin) sentido mismo de la vida el que va a inscribirse para siempre, en el ser del sujeto. Allí queda una huella indeleble que nos acompañará para siempre, huella de una ausencia sin alternancia, de caminos desdibujados, sin rutas ni destinos, por la desaparición del Otro, que nos enfrenta a una ausencia y soledad totales. Es allí donde el deseo de vivir o el de matarse podrán instalarse para siempre, pues en el lugar del sujeto todavía queda la huella de ese ser marcado con el sello letal de la nada. Allí queda la Dama identificada con la Vida —con mayúsculas D y V, por la alteridad que evocan—. Todo sujeto alberga en su mansión un poco de ese ser que lo habitó, en los primeros tiempos de su existencia, y que también, en algunos casos pudo impregnarlo de su indiferencia. Habrá siempre un poco de ese ser en el sujeto porque es, desde ese sinlugar-sintiemposinpalabra, desde donde queda impulsado el suicidio. Por eso no hay nada que juzgar, nada que interpretar, precisamente, porque ese acto tiene la presencia pesada de una ausencia de la palabra. Se actúa, se pasa al acto, debido a que allí no hubo ni hay palabras para bautizar esa pulsión-deseosa: *¡Odio la vida! ¡Quiero matarme!... ¡Me maté!* Entonces, quedamos mudos, sin palabras.

Después de esta hipótesis sobre un acto que toma piso en una decisión “prehistórica” de ser, volvamos a los románticos suicidas.

En el cenit del Romanticismo la vida misma llegó a vivirse como ficción y el suicidio se convirtió en un acto literario, histérico ademán de solidaridad con el héroe literario que fuese la sensación del momento [...]. Los artistas pregonaron que “el único deseo de nuestra época es ser un gran poeta y morir”.²²

Alfred de Mousset dijo a los veinte años: “¡Ah, que hermoso sería matarse aquí!”, cuando se sorprendió ante un hermoso paisaje, mientras que Gérard de Nerval se

22. Álvarez, *El dios salvaje. Un estudio del suicidio*, 270.

ahorcó con un cordón de un delantal que, en su locura, tomó por el cinturón que usó Mme. De Maintenon cuando hizo *Esther* en Saint Cyr²³. Se dice que Flaubert soñaba con el suicidio: “Vivíamos en un mundo extraño, te aseguro; nos balanceábamos entre la locura y el suicidio; algunos acabaron matándose [...], otro se estranguló con una corbata, varios murieron de disipación por evitar el aburrimiento. ¡Qué hermoso era!”²⁴. Los jóvenes románticos imitaron a sus héroes suicidándose. Sobre todo, en Francia, hubo una epidemia en la década de 1830 y el suicidio se practicó casi como un deporte de máxima elegancia; aparecieron los clubes de suicidas a los que pertenecieron jóvenes con ambiciones de poeta, novelistas, dramaturgos, pintores, todos grandes amantes, todos exploradores del misterio femenino. De modo que es posible conjeturar que el ideal del suicidio se ancló a ese lugar pretérito, sin palabras, al que recién nos referíamos.

A finales del siglo XIX, el Romanticismo llegaba a su fin y el ideal del suicidio se acabó —digamos que ise suicidó el suicidio!—. Se hicieron manifestas, en la vida de los artistas, las perversiones, la homosexualidad, el incesto y, sin embargo, el estado psico-afectivo de los adoradores de Apolo, de los artistas, pasó de ser la pasión por el suicidio a ser una inclinación por la depresión. Más adelante, el siglo XX se caracterizó por ser paranoico, con sus dos guerras mundiales, y miles de guerras regionales de exterminio que serían muestras de conflictos fratricidas de intolerancia ante el otro diferente. Con el despunte del siglo XXI, y sus desarrollos del mundo digital y las comunicaciones sin fronteras y sin tiempo, el llamado trastorno bipolar parece tomar la delantera...

CONCLUSIÓN

Los textos escritos son los únicos testimonios de lo que pudo haber significado el amor en épocas pasadas. Aunque no podamos afirmar que lo que allí leemos fue exactamente lo que sintieron los enamorados, solo estos pueden ser testigos, en usos del idioma sepultados por las arenas de los siglos. Esas historias pueden haber sido solo los deseos sin los hechos, deseos de sujetos que aspiraban a poseer a su amada o a su amado, pasando por las grandes penurias impuestas por las prohibiciones de pasiones infinitas. Sin embargo, esas ficciones transportan verdades vividas sobre la esquiva materia amorosa. Los cristianos convirtieron al amor en el sentimiento más poderoso y grandioso que Dios manifestaba a los creyentes. Ello implicó la deshumanización del amor y a la vez su transformación en el eje de la vida de los cristianos: “amar a Dios sobre todas las cosas” y “amar al prójimo como a ti mismo”, son dos mandamientos del Decálogo. Al respecto, hay que recordar, como Longo lo afirma en su texto *Dafnis y Cloé*, que “¡Dios es amor!”. En ese momento, el amor de pareja y la sexualidad

23. *Ibíd.*, 271.

24. *Ibíd.*, 271. Esta cita de Álvarez es tomada de Flaubert, *Correspondence* (1887-1893), t. II (París: Gallimard, 1980), 58, 191.

quedó bajo las restricciones que la religión católica impuso para garantizar las duras prácticas de monogamia, fidelidad y reproducción como único fin del sexo. Pero en el submundo del amor y del erotismo se siguieron moviendo los amores apasionados, todos agujoneados por la infidelidad en la que un hombre busca el deseo de una mujer casada que buscaría de nuevo ser cazada. Así transcurrió la edad clásica con los trovadores y juglares que cantan la famosa leyenda hecha poesía del *fin amor's: Tristán e Isolda*. Esta historia apasionada desembocará en el Romanticismo con la novela de Goethe, donde el joven Werther no hace poesía sino suicidio: el joven se mata ante la imposibilidad de poseer a su amada... Esta sería la triste historia del amor de pareja y de su destino desalmado... Se trata, en estos arrebatos, de la frustración eterna del hombre por el imposible amor incestuoso que lo agujonea: encontrar a la mujer idealizada que él desea (la madre), porque ella desea a otro (al padre). Los hombres no saben qué es el amor y por eso nunca lo encontrarán. El objeto femenino quedó perdido para siempre: este es su drama. La mujer a la que se hace referencia viene de allende ocupando el lugar de lo imposible, pues a madre mítica mujer imposible. Es ella la que, en último término, conduciría al suicidio a aquellos hombres desamados, que por vivir en términos de frustración lo que es de otro registro, entrarían en la melancolía por la pérdida de su objeto amoroso, instalándose en un odio por el destino de su vida. Algunos de ellos exclamarán, antes de ponerse la soga al cuello: “¡Odio esta vida, me suicido!”.

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ, AL. *El dios salvaje. Un estudio del suicidio*. Bogotá: Editorial Norma, 1999.

FREUD, SIGMUND. “De guerra y muerte” (1915). En *Obras completas*. Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

GOETHE, JOHANN WOLFGANG. *Las penas del joven Werther* (1771). Bogotá: Editorial Norma, 1999.

“LITERATURA DEL ROMANTICISMO EN ALEMANIA”. *Wikipedia*. Última modificación en julio 25, 2018. Disponible en: https://es.wikipedia.org/wiki/Literatura_del_Romanticismo_en_Alemania

“LITERATURA DEL ROMANTICISMO EN INGLATERRA”. *Wikipedia*. Última modificación en julio 8,

2018. Disponible en: https://es.wikipedia.org/wiki/Literatura_del_Romanticismo_en_Inglaterra

“LITERATURA ESPAÑOLA DEL ROMANTICISMO”. *Wikipedia*. Última modificación en julio 21, 2018. Disponible en: https://es.wikipedia.org/wiki/Literatura_espa%C3%B1ola_del_Romanticismo

“SÍNDROME DE MUERTE SÚBITA DEL LACTANTE”. *Wikipedia*. Última modificación en febrero 11, 2018. Disponible en: https://es.wikipedia.org/wiki/Síndrome_de_muerte_súbita_del_lactante



Indicios del odioamoramiento en la vida y obra de E. M. Cioran



ALEYDA MUÑOZ LÓPEZ *

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Indicios del odioamoramiento en la vida y obra de E. M. Cioran

Signs of Love-hate in the Life and Work of E. M. Cioran

Indices de l'hainamoration dans la vie et l'œuvre d'E. M. Cioran



En términos de Freud, la acción conjugada, y también contrapuesta, de Eros y Tánatos nos permite entender los fenómenos de la vida. Por otro lado, Lacan precisa esta tensión afectiva a nivel del sujeto en su encuentro con el Otro y en la búsqueda de la verdad que, tal vez, el Otro posea, porque el que ama también odia. En Cioran esa paradoja constituye un hilo conductor a lo largo de su vida, en particular de su escritura siempre elaborada con exquisitez filosófica y literaria.

Palabras clave: amor, odio, conciencia, existencia, tedio.

In terms of Freud, the joint yet also opposing action of Eros and Thanatos allows us to understand the phenomena of life. On the other hand, Lacan specifies this affective tension at the level of the subject, in its encounter with the Other and the search for the truth that the Other might possess, because those who love also hate. This paradox is a guiding thread of Cioran's life, particularly of his writing, which was always exquisitely crafted, both philosophically and literarily.

Keywords: love, hate, consciousness, existence, ennui.

D'après Freud, l'action combinée, et opposée aussi, d'Eros et Thanatos nous permet de comprendre la vie. D'autre part, Lacan spécifie cette tension affective au niveau du sujet dans sa rencontre avec l'Autre et dans sa quête de la vérité que, peut-être, l'Autre possède, parce que celui qui aime, déteste aussi. Chez Cioran ce paradoxe constitue un thème majeur tout au long de sa vie, en particulier dans ses écrits toujours élaborés avec une délicatesse philosophique et littéraire.

Mots clés: amour, haine, conscience, existence, désœuvrement.

CÓMO CITAR: Muñoz López, Aleyda. "Indicios del odioamoramiento en la vida y obra de E. M. Cioran". *Desde el Jardín de Freud* 19 (2019): 299-310, doi: 10.15446/djf.n19.76726

* e-mail: aleydam1815@gmail.com

© Obra plástica: Jim Amaral

En términos de Freud, recibir la impronta de la cultura representa para el humano un costo subjetivo que pagará con el malestar que despierta el forcejeo constante entre el acatamiento del orden cultural y la rebelión a sus designios¹. Como ser de lenguaje, tendrá el recurso de tramitar la inconformidad, pero no alcanzará la precisión ni el equilibrio homeostático que ha roto la coerción simbólica. Siempre en déficit frente al universo y frente a sí, imaginará un Otro a quien demandará el reconocimiento y la protección que de todos modos no garantizará la permanencia y el bienestar que anhela. Agobiado en el *des-ser*, enlucirá el horizonte para avanzar por diferentes rutas que temporalmente sostendrán la ilusión, pero siempre confluirán en el borde del abismo del que intenta escapar.

Este salto al vacío sin red, desde la naturaleza hacia la racionalidad y la *consciencia*, compromete a devenir como sujeto sociable, en un proceso en el cual los dioses y las hadas tartamudean y el azar desdibuja los esquemas y las premoniciones. En el intercambio no siempre fluido entre el mundo interno y el mundo externo, se instala la cultura como un *otro ajeno* que, convertido en voz acuciante, impele a la restricción a favor de otros, con el efecto de un malestar incurable, fuente de hostilidad contenida.

Esta voz del superyó, como elemento de la estructura psíquica, emerge en varias formulaciones conceptuales y está relacionada desde el inicio con el padre de la situación edípica, pero en Lacan evoluciona a la función paterna en su dimensión simbólica y a *les-noms-du-père* en su deficiencia con lo *real*. No es un recorrido conceptual irrelevante, porque se inserta y modifica la trama teórica y responde a una reflexión sostenida acerca de los cambios culturales y sus manifestaciones en el sufrimiento subjetivo.

Sufrimiento que se expresa más allá del diván y que, situado en los terrenos de la ontología, supone la tramitación del *existir*, con las vicisitudes que surgen del saber de sí y del entorno; tener noticias de la finitud y padecer la insistencia de un *real* que se impone pese a los ingentes esfuerzos de la razón.

Este *pathos* tan humano adquiere dimensiones notables en sujetos excepcionales, que en su recorrido vital dan testimonio con sus obras del combate extenuante entre lo que piensan y lo que sienten, entre lo que aceptan y lo que refutan, entre sus búsquedas incansables y sus capitulaciones fallidas. La insistencia pese al dolor y



1. Sigmund Freud, "El malestar en la cultura" (1930 [1929]), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 1979).

la queja revela su fórmula para *soportar la vida*, que en ocasiones se encarna en un legado cultural propicio para el análisis desde diferentes disciplinas.

En este artículo se explora el tema del odio, propuesto por la revista *Desde el Jardín de Freud*, entendido como rechazo airado, entreverado por una carga libidinal apasionada en el odioamoramiento² que emerge en filigrana en la obra literaria y filosófica de E. M. Cioran, como respuesta al deber de existir.

EL INICIO PREMATURO

La imagen es el recurso elemental del sujeto en ciernes, para jalonar su inserción en el mundo. A partir de la imagen del otro logrará integrar y organizar las experiencias que tienen incidencia en su cuerpo y que sugieren fragmentación y desorden. A la par que construye una imagen corporal acumula efectos de su interacción con los semejantes y con el mundo exterior, mediante un Yo aprisionado por ahora en los reflejos especulares que ratifican o ponen en riesgo su acogida en el mundo. Esta prevalencia inicial del registro imaginario tiene efectos fundantes en la actividad psíquica, que en este periodo remite a un acaparamiento narcisista del entorno con referentes ligados ante todo a los avatares de la satisfacción. La incidencia del lenguaje permite, no sin dolor, ordenar el bagaje de percepciones, urgencias, movimientos y satisfacciones y constituirá una memoria que entrelaza su condición de viviente, capaz de interpretar lo que experimenta y de usar códigos para expresarlo. El otro materno acoge en *lalengua*, que favorece una identificación inicial, “[...] antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función de sujeto”³.

La aceptación y el rechazo serán las respuestas elementales ante la presencia de *lo otro*, pero según Freud constituyen las variantes del reconocimiento y la exclusión y las matrices del amor y el odio como arquetipos elementales en el registro imaginario de la interacción social. El devenir del sujeto le permitirá atemperar en otro nivel esta tensión entre el Yo, lo otro y el otro, mediante los recursos de orden simbólico de su entorno social y cultural. No obstante, este esquema evaluativo no desaparece, puede resurgir o fijarse como sesgo excluyente para dar paso a una interpretación prevenida del otro y del mundo hasta convertirse en el sustento reversible de cualquier vínculo.

La deriva resultante de afectos opuestos que permanecen en tensión, sin una tramitación en lo simbólico, aunque sea parcial, termina por sostener un malestar, que emerge como indicio de inadecuación con la vida y se expresa en los síntomas que dieron origen a la clínica psicoanalítica, que en su evolución ha descubierto la trama compleja de la actividad psíquica. Y es compleja porque opera con asuntos estructurales, como la capacidad de pensar, los efectos divisorios del lenguaje, la

2. Este término propuesto por Lacan sintetiza la idea del sesgo pulsional que se esconde en el amor, en la medida en que no escapa al destello narcisista y también al goce.
3. 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, 2003), 87.

incidencia de los niveles de consciencia, el doble efecto de la ley, las urgencias afectivas y vitales, las deficiencias de la sociedad y de la interacción entre humanos y todo lo anterior, en un trasfondo que lo conduce a asumir su condición finita.

LA DOBLE VERTIENTE DE LA LEY

En el origen de la vigencia de la ley, hay que reiterarlo, se encuentra la deficiencia estructural del humano que lo determina en su infancia a la sujeción absoluta a un Otro; este, desde el cuidado, favorece complejos procesos que culminan en la inserción del nuevo sujeto en un orden simbólico que encausará para siempre sus aspiraciones como ser viviente.

Indefensión y dependencia, desventajas iniciales y presencia de Otro en el que confluyen los beneficios y los compromisos que genera la inserción social. Los compromisos se actualizan en la ley y la cultura que aspiran al *bien* general sin alcanzar la eficiencia que gratifique y compense la renuncia impuesta a los sujetos. Tenemos entonces: el Otro que representa la ley, la advertencia que señala la doble vertiente de lo prohibido, esto es: como renuncia a lo deseable para beneplácito del semejante o como opción trasgresora con efecto de satisfacción libre de interferencia, pero merecedora de sanción y exilio afectivo. Dilema que resolver para el sujeto con un costo seguro de pérdida que, convertida en amenaza subjetiva, por la vigencia de la ley ya interiorizada, adquiere el sesgo de combate erosivo en el cual puede prevalecer la hostilidad y el desafío a la ley.

Las tradiciones religiosas dejan testimonio del efecto incitador de la ley y del recurso ineficaz de la sanción frente a la fuerza insistente de la pulsión. En particular, las religiones monoteístas, al instaurar un Otro absoluto que exige sometimiento incondicional, derivan la gratificación a la promesa de otra vida que demerita la única vigente y prolongan la espera del bienestar más allá de lo posible, salvo que se acepte la autopunición y el sacrificio.

Si en el inicio, la total indefensión es el único equipaje, ello explica que el Dios-Otro surgido de las entrañas del mismo sujeto tenga la imagen suprema del creador increado, ejecutor implacable de un poder inconmensurable, amo poseedor de todos los atributos de los que carece en su insignificancia cósmica el creyente o el insumiso que aspira a destituirlo. Extraña abstracción de efectos disonantes que divide los pueblos en combatientes-exterminadores por la fe, en devotos alienados o en renegados expulsados del paraíso. Fermento propicio para un escenario social mortífero, donde se mezclan los ideales encarnados, las deficiencias de la racionalidad, las urgencias de la culpa y la fuerza de la pulsión destructiva.

A nivel del sujeto, la versión pulsional se traduce en una movilidad circular ente el amor y el odio, en relación con el Otro y lo que representa, y terminará encauzando su posición frente a la vida, que de no encontrar las alternativas simbólicas como en Cioran, se agotará a merced de lo real.

EL OTRO QUE NO EXISTE

Si en el mito el proto-padre fue asesinado y luego erigido en símbolo, con un traspaso regulado del poder que dejó como saldo la ley que obliga a crear lazos de fraternidad culposa, en una sociedad premoderna, la vigencia del Otro-Padre ampara, pero somete a partir de la desvalidez de la ignorancia y delega al sujeto el desgaste de administrar el miedo y la culpa. Pasada la frontera que prohíbe el conocimiento, en la sociedad moderna el Otro pierde sus ropajes y la *consciencia* de la finitud y de su soledad frente al universo, anula para el sujeto la posibilidad de consuelo y lo enfrenta a *soportar la vida*. Arrojado a la multitud dispersa y una vez más sometido por el orden o el desorden cultural, cobra vigencia el repliegue subjetivo que en algunos sujetos excepcionales da paso a la creación, en otros a la inanición social y en otros más al combate contra el *deber de existir*.

Afrontar las consecuencias de la destitución del Otro como: referente último para la acción, o como principio para entender el origen y el fin o como meta para dar sentido a la vida o como fuente para acceder a la verdad, planta al sujeto como *ser en falta*, protagonista de su destino y en la responsabilidad de administrar su fuerza vital. Análogo al final de la situación edípica, donde el *padre muerto* puede dar paso al *deseo*, el uso del recurso simbólico puede estimular abstracciones, metas prácticas o *formas de vivir*, que reacomodan la visión del mundo y que cumplen parcialmente la tarea de atenuar la angustia frente a *la cosa*. Sin embargo, no siempre es posible.

No obstante, la destitución racional del Otro, el poder de su imagen sembrada por el miedo tiene ecos mortíferos en algunos sujetos que hacen de su vida un sacrificio en el altar de una deuda imposible de saldar o un reclamo airado sin tregua ni pacificación. Es el efecto del *odioamoramiento* sin tramitar que puede anular la creación como recurso para atenuar el desamparo real. Otros, por el contrario, como Cioran pueden pasar la frontera y dar curso a su enojo a partir de la escritura, aunque ella revele la dosis de goce que le significa.

Siguiendo a Miller, cuando afirma que el goce evoca imágenes de intensidad y transgresión que “parecen ser exclusivas de sujetos de excepción que se aventuran más allá del principio del placer”⁴, se podría pensar que la escritura en Cioran le permite forzar fronteras más allá del placer de la creación, para procesar el sufrimiento que le

4. Jacques-Alain Miller, *El partenaire-síntoma* (Buenos Aires: Paidós, 2008), 180.

ocasiona el existir; el dolor de la impotencia frente a lo real que intenta discernir; la ira que le despierta la ingenuidad de los engañados; el costo subjetivo de desestructurar el valor simbólico de su entorno más próximo; la pesadez de sus dolencias psíquicas y de las corporales que evidencian el impacto del significante en su humanidad. Fórmula eficiente que anuda placer, goce y deseo. Lo explica Miller:

[...] por lo tanto, en el fondo, el dolor es el vehículo que permite al deseo ir más allá del placer para alcanzar el goce. Podemos decir, [...] que el fantasma, que es en sí mismo un placer, que da una satisfacción, permite fabricar placer con el dolor, y de este modo permite al sujeto avanzar en el campo de las Ding.⁵

Y en Cioran el dolor le acompaña siempre:

Desde que existo mi único y exclusivo problema ha sido el siguiente: ¿Cómo dejar de sufrir? Sólo he podido resolverlo por escapatorias, es decir que no lo he resuelto en absoluto.

Seguramente he sufrido mucho por diversas dolencias, pero la razón esencial de mis tormentos se ha debido al ser, al ser mismo, al puro hecho de existir, y por eso no hay sosiego para mí. He vivido en la nostalgia del premundo, en la embriaguez anterior a la creación, en el éxtasis puro de todo, he sido contemporáneo de Dios, que conversa consigo mismo sumido en su propio abismo, en la felicidad de antes de la luz, de antes de la palabra.⁶

Sin embargo, el interés por la vida y por la condición humana *insiste*. Vive muchos años, afronta el ocaso en silencio, es atento y compasivo con el sufrimiento de otros, escucha a potenciales suicidas y les desanima a pasar al acto como él tampoco lo hace; fiel a sus amigos les recibe con afecto, honesto y soberbio frente a los estímulos interesados, rechaza premios, vive en austeridad, exonera a los padres de su malestar y admite el dolor que pudiera causarles con algunos de sus libros y en particular con su intervención frente a la vocación religiosa de su hermano Aurel; deja de escribir cuando considera que ya ha calumniado bastante el universo y declina su actividad a la par que pierde su lucidez con el Alzheimer.

CIORAN DEICIDA. EFECTOS SUBJETIVOS

La intersección entre la caída del Otro y el drama subjetivo constituye en Cioran uno de los temas que ocuparon su reflexión, con un trasfondo amplio que empieza con Dios y se amplía a la creación, a la expulsión del paraíso por el pecado del conocimiento y a la aparición de la consciencia.

5. *Ibíd.*, 181.

6. E. M. Cioran, *Cuadernos* (1957-1972) (Barcelona: Tusquets, 2000), 175.

Hijo de un pope de la iglesia ortodoxa y de una madre no creyente pero estudiosa de las religiones, y en su juventud un explorador ansioso de la vida de los místicos, Cioran no puede ser ajeno a la cosmovisión cristiana que le representó el inicio de una confrontación severa con la experiencia temprana del vacío y de la nada. Cómo sobreponerse a la *lucidez* resultante de este episodio que describe así:

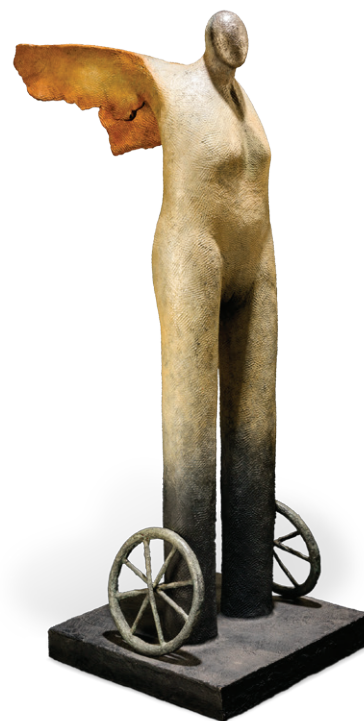
Tenía cinco años —es ridículo, pero en fin—, recuerdo la tarde, eran exactamente las tres, cuando tuve esa experiencia que formulé antes, sentí que el tiempo se desprendía de la existencia. Porque eso es el tedio. En la vida la existencia y el tiempo marchan juntos, forman una unidad orgánica. Avanzamos con el tiempo. En el tedio el tiempo se separa de la existencia y se nos vuelve exterior [...].⁷

Una precoz experiencia con un real inmanejable o quizá un recuerdo encubridor de otro drama que también escinde la subjetividad y sitúa frente al Otro. Y de este descubrimiento se direcciona una búsqueda insistente e insaciable por comprender, para intentar destituir a ese Otro, que compromete el sentido y que parece detentar lo absoluto. Otro tan intrincado en su malestar que tiene la connotación de éxtimo a la subjetividad.

Debemos la casi totalidad de nuestros conocimientos a nuestras violencias, a la exacerbación de nuestro desequilibrio. Incluso Dios, por mucho que nos intrigue, no es en lo más íntimo de nosotros donde le discernimos, sino justo en el límite exterior de nuestra fiebre, en el punto preciso en el que, al afrontar nuestro furor al suyo, resulta un choque, un encuentro tan ruinoso para Él como para nosotros.⁸

Este intento desesperado por comprender para luego destruir o ratificar la imposibilidad de la afirmación compromete todos los espacios, la consciencia, las acciones, la creación resultante, los afectos y la vida misma. Y cumple un ciclo que en su repetición da curso al enojo que aparece convertido en: blasfemia, denostación, autodenigración, denuncia incisiva contra la ilusión, frenesí del pensar y luego alarido que intenta sacudir al otro. Pese a todo, no escapa a la expectativa momentánea, al desmedro de la intensidad de su ira y al deseo de alcanzar la serenidad y al debilitamiento del Yo que propone la filosofía oriental.

Lo que siempre me ha seducido en la negación es el poder que da para sustituirse por todo y por todos, de ser una especie de opuesto de demiurgo, de disponer del mundo como si hubiésemos colaborado en su advenimiento y hubiésemos tenido luego el derecho, por no decir el deber, de precipitar su ruina. La destrucción, consecuencia inmediata del espíritu de negación, corresponde a un instinto profundo, a un tipo de



7. E. M. Cioran, *Conversaciones* (Barcelona: Tusquets, 1997), 55.

8. E. M. Cioran, *La tentación de existir* (Madrid: Taurus, 1973), 9.

envidia que seguramente todo el mundo experimenta en el fondo de sí mismo por el primer ser, por su posición y la idea que representa o simboliza.⁹

Establece pues una rivalidad vehemente con aquel a quien intenta *des-conocer* y no niega el sentimiento que lo moviliza. La apuesta por la sinceridad o el impulso a la escoriación culposa le hace confesar en numerosos aforismos el aspecto innoble de sus emociones, su defensa del mal y del demonio.

A pesar de lo mucho que he frecuentado a los místicos, en mi fuero interno siempre he estado del lado del Diablo: no pudiendo igualarlo en poder, he intentado igualarlo al menos en insolencia, acritud, arbitrariedad y capricho.¹⁰

Lo jalona la búsqueda apasionada, en los terrenos de la filosofía, la historia, la psicología, la escritura de los místicos, la poesía y la política, pero este acopio de conocimiento decanta siempre mejores argumentos para la duda, la decepción y el escepticismo. En ocasiones, pasos previos para episodios de tedio, inanidad, somatizaciones y desgarramiento subjetivo que en su juventud significaron una severa crisis y a lo largo de su vida un continuo fluctuar con el deseo por la vida.

Esa experiencia casi romántica del tedio me ha acompañado toda mi vida. He viajado mucho, he visto toda Europa. En todos los sitios que he visitado, he sentido un entusiasmo inmenso y después al día siguiente, el tedio [...].¹¹

Esta alternancia entre el entusiasmo y la decepción podrían encasillarlo en un concepto psiquiátrico clásico como la psicosis maníaco depresiva, o en la versión más actual y desafortunada de la bipolaridad, en detrimento de una vida y una obra cimentada en una sólida y profunda formación intelectual que continuó por senderos de reflexión, afines en parte, a una línea de pensamiento, que relaciona a Marco Aurelio, Petre Tutea, Pascal, Montaigne, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, entre otros. Ante todo, se desdibujaría una vida que en palabras de la profesora Herrera: “[...] giró en torno a un objetivo fundamental: la libertad individual tanto en el sentido político e intelectual como en el sentido existencial y moral, y de la cual su obra es el mejor y más espléndido testimonio”¹².

9. E. M. Cioran, “Exercices d’admiration”, en *Œuvres* (París: Gallimard, 1995), 1628.

10. *Ibíd.*

11. Cioran, *Conversaciones*, 188.

12. M. Liliana Herrera, *Cioran. Lo voluptuoso lo insoluble* (Pereira: Publiprint, 2003), 38.

PENSAR CONTRA SÍ-MISMO

Lo que empieza como un intento deicida o parricida, se revierte en un combate contra sí mismo, por esos bucles extraños de la actividad psíquica que, cruzada por el drama del ser para la muerte, singulariza al sujeto en un nombre y una historia, que refleja las

intermitencias del *deseo*. En Cioran su escritura refleja esta alternancia que se traduce en el anudamiento de: el amor por la vida con su rechazo airado, para reivindicar el lado oscuro, lacerante y maldito de la condición humana. El interés, la decepción y el desastre parece un discurrir con frecuentes contradicciones. Pero responden a una elaboración cruda de otra contradicción, esta sí inmodificable: nacer para morir.

[...] Cuando me arrego una parte de eternidad y me imagino una permanencia que me implica, pisoteo la evidencia de mi ser frágil y nulo, miento a los otros como a mí mismo. Si actuase de otra manera desaparecería inmediatamente. Duramos en tanto duran nuestras ficciones. Cuando las ponemos en claro, nuestro capital de mentiras, nuestro fondo religioso se desvanece. Existir equivale a un acto de fe, a una protesta contra la verdad, a una plegaria interminable [...].¹³

[...] Sin embargo, debemos aprender a pensar contra nuestras dudas y contra nuestras certezas, contra nuestros humores omniscientes, debemos, sobre todo, forjándonos *otra* muerte, una muerte incompatible con nuestra carroña, consentir en lo indemostrable, en la idea que algo existe....

La nada era sin duda más cómoda. ¡Qué molesto es disolverse en el Ser!¹⁴

Bien podría entenderse la *otra* muerte, como el *vivir muriendo*, a partir de las vicisitudes de la consciencia. Del efecto siempre desgarrador de explorar, comprender y constatar el límite que plantea lo inefable. Lo que no puede ser dicho, pero se encarna en un malestar que de nuevo acicatea la búsqueda infructuosa.

[...] La aventura humana comenzó como una incapacidad para la modestia. Dios le pedía que fuera humilde, que se mantuviese tranquilo en su rincón, que no se metiera en nada. Pero el hombre es un metomentodo indiscreto, ese es su principio demoníaco y, si no se acepta este principio, no se comprende la historia. [...] De él está todo dicho en el Génesis. Como le atrae lo que lo niega, optó por el riesgo, es decir por la historia. Desde el comienzo eligió mal y, sin ese exilio, no habría habido historia. Eligió su condición trágica...

No, no admito el Génesis como revelación, sino como punto de vista sobre la concepción del hombre.¹⁵

Necesito el *aciago* demiurgo como una indispensable *hipótesis de trabajo*. Prescindir de él equivaldría a no entender nada del mundo visible.¹⁶

Me gusta el campo... y vivo en una metrópolis; me horroriza el estilo y cuido mis frases; soy un escéptico empedernido... y leo principalmente a los místicos... y así podría seguir indefinidamente.¹⁷

13. Cioran, *La tentación de existir*, 202.

14. *Ibíd.*, 203.

15. Cioran, *Conversaciones*, 124-125.

16. Cioran, *Cuadernos*, 136.

17. *Ibíd.*, 180.

El asalto constante a su pensamiento para luego desmentirlo es una variación más sobre el tema mayor, de interpelar y rebelarse contra el *ser* y el *existir*. Si en algunos momentos de su vida la reflexión se orienta a la *negación-evocación* de Dios y las religiones; a la proximidad del bien y el mal; a la antinomia entre conocimiento e ingenuidad; a la posibilidad de cambio en la cultura o a la reivindicación del desastre, y así sucesivamente a muchos temas que le convocaron, lo que prevalece después de todo es la duda y la destitución de cualquier soporte al ser. Elige el desarraigo y lo concreta en decisiones tan importantes, como no volver nunca a su patria y mantenerse siempre en un exilio insatisfecho, en renunciar a su lengua materna y adoptar justo aquella que mete en cintura su espíritu expansivo e iracundo; en rechazar visceralmente la vinculación a un oficio, en no admitir los señuelos de la fama o de la actividad política y en ser esquivo a la vida social. “El drama de la curiosidad (Adán), del deseo (Eva), de la envidia (Caín): así comenzó la Historia, así continúa y así acabará”¹⁸.

Esta versión de la historia, con la impronta del cristianismo, sintetiza para el filósofo un buen fundamento para el escepticismo.

EL PODER DE LA PALABRA

En varias ocasiones el autor reconoce que la escritura le salvó de enloquecer, de morir o de convertirse en asesino. Su pensamiento, fruto de estados severos de sufrimiento subjetivo, al convertirlo en manifestación lúcida, contestataria e incluso beligerante, le permitió atenuar la carga pulsional y salir del soliloquio a la controversia con otros. Publicar, al inicio con dificultades y luego en un proceso lento, pero de sorpresa acogida, le representó el reconocimiento de todos modos esperado, aunque lo administrara desde sus reticencias con pudor y a menudo resignación.

Esta actividad terapéutica no estuvo exenta de autorreproche, porque actualizaba en algún sentido la inutilidad de los esfuerzos por crear ficciones para vivir mejor. Un saldo, que tampoco alcanza la transformación simbólica, queda siempre pendiente y pulsa a reiniciar la expresión, a *padecer-disfrutar* la tensión o a intentar *des-conocerla* con sabiduría.

No se puede eludir la existencia con explicaciones, no se puede sino soportarla, amarla u odiarla, adorarla o temerla, en esa alternancia de felicidad y horror que expresa el ritmo mismo del ser, sus oscilaciones, sus disonancias, sus vehemencias amargas o alegres.¹⁹

Mis dos virtudes, mis dos vicios: la indolencia y la violencia, la apatía y el grito, la lamentación y el cuchillo.²⁰

El aspecto fragmentario de su escritura, sin pretensión de desarrollo sistemático, al ritmo de sus estados anímicos, reiterativo y con frecuencia en contradicción con lo

18. *Ibíd.*, 164.

19. E. M. Cioran, *Breviario de podredumbre* (Madrid: Taurus, 1992), 65.

20. Cioran, *Cuadernos*, 136.

ya afirmado, no es otra cosa que la expresión de su percepción de la vida y el mundo. En tal sentido, afirma la profesora Herrera:

La función terapéutica de la escritura aparece como un resultado del ennui. El abatimiento y la parálisis producidos por la conciencia de la ilusión y la irremediabilidad de la existencia no permiten una elaboración escritural continua. La fatiga se impone a la idea de su exposición argumentativa. Si la unidad y el todo son una ilusión, si no hay un fundamento positivo, el sistema en filosofía —como en todo lo demás— será todo ilusión.²¹

Se eximirá entonces de explicaciones y a manera de sentencia formulará lo que ha concluido. Pese al sesgo sintético e impositivo, se insinúa una profunda exploración del contenido que, decantado con humor ácido y en tono irónico, tiene el efecto final de desnudar lo real y las fisuras de cualquier ilusión. Un recurso inteligente que logra direccionar la carga pulsional y que requiere la complicidad del lector advertido ya del desajuste del sentido. Al mostrar la cara oculta de lo que se tiene por cierto o conveniente, se denuncia y se expone al lector a comprender las contradicciones y las deficiencias de la realidad que ha construido y el sesgo más cómico y menos dramático de la vida misma. Por esta razón su lectura puede tener el efecto tonificante que convierte la confesión corrosiva en placer liberador.

[...] El vestido se interpone entre nosotros y la nada. Mirad vuestro cuerpo en un espejo: comprenderéis que sois mortales; pasead vuestros dedos sobre vuestras costillas, como sobre una mandolina, y veréis lo cerca que estás de la tumba. Gracias a que estamos vestidos alardeamos de inmortalidad: ¿cómo puede uno morir cuando lleva corbata? El cadáver que se endominga ya no se reconoce, e imaginando la eternidad, se apropia de la ilusión.²²

La insistencia en el tema de la muerte hace contrapeso a los ideales de perfección, de progreso, de bienestar ilimitado o de felicidad. Contrario al lenguaje contemporáneo que agudiza la agitación y la competencia celosa con el semejante para alcanzar la cima del reconocimiento y la admiración, Cioran más bien enfatiza el déficit que nos iguala y *sin proponérselo* sugiere la mesura, el transitar la vida sin mucho ruido y en lograr una mirada más serena con el semejante. Tal vez su lectura reflexiva atemperara el ánimo de los redentores de turno en la política y en particular de los que, obsesos con el poder, hacen prevalecer el odio en su versión más abyecta.

Recordando a Freud una vez más, no se puede olvidar la proximidad del amor y el odio en las manifestaciones de la subjetividad y, menos, la urgencia de contribuir para que el desarrollo cultural logre resolver esta tensión continua a favor de la vida. A su manera, Cioran lo consigue.

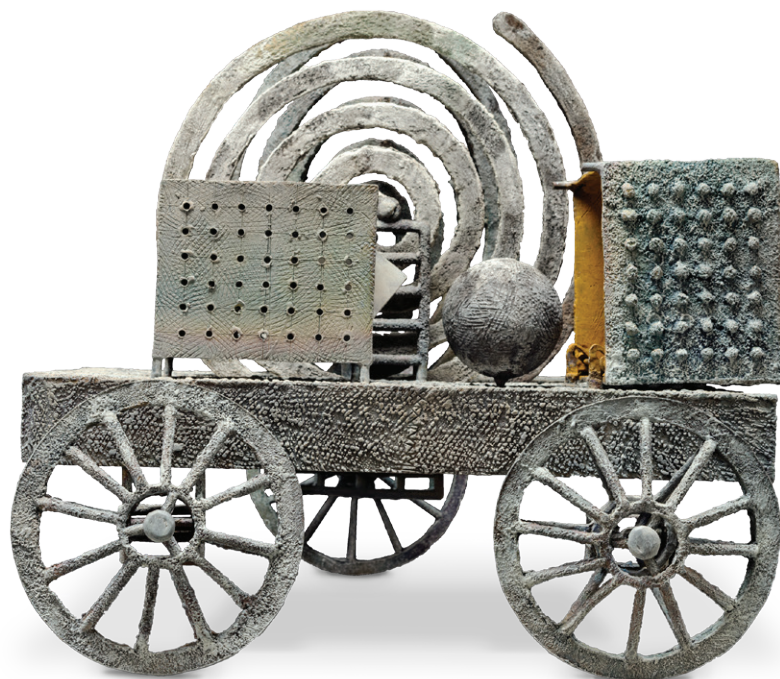


21. Herrera, Cioran. *Lo voluptuoso lo insoluble*, 106.

22. Cioran, *Breviario de podredumbre*, 184.

BIBLIOGRAFÍA

- CIORAN, E. M. *Breviario de podredumbre*. Madrid: Taurus, 1992.
- CIORAN, E. M. "Exercices d'admiration". En *Œuvres*. París: Gallimard, 1995.
- CIORAN, E. M. *Conversaciones*. Barcelona: Tusquets, 1997.
- CIORAN, E. M. *Cuadernos (1957-1972)*. Barcelona: Tusquets, 2000.
- CIORAN, E. M. *La tentación de existir*. Madrid: Taurus, 1973.
- FREUD, SIGMUND. "El malestar en la cultura" (1930 [1929]). En *Obras completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.
- HERRERA, M. Liliana. *Cioran. Lo voluptuoso lo insoluble*. Pereira: Publiprint, 2003.
- LACAN, JACQUES. "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, 2003.
- MILLER, JACQUES-ALAIN. *El partenaire-síntoma*. Buenos Aires: Paidós, 2000.



v. LA OBRA



© Jim Amaral | Puerta lunar Nº 66 | 1987 | 96×66 cm, 102×73 cm con marco
| Acrílico sobre lino | Fotografía: Diego Amaral Ceballos

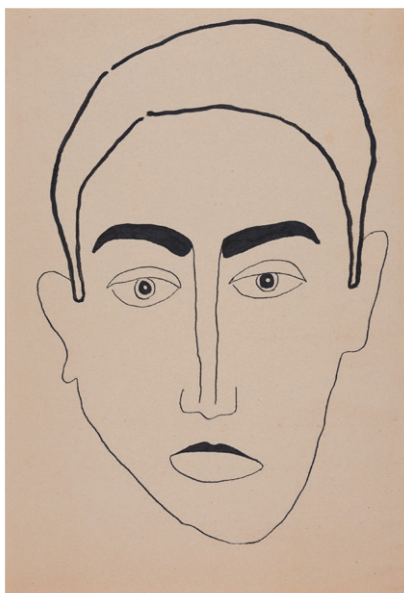


© Jim Amaral | Azul horizontal | 1994 | 120×90 cm
| Acrílico sobre lino | Fotografía: Diego Amaral Ceballos

Amaral o la travesía de una mirada



MARIO BERNARDO FIGUEROA MUÑOZ*



CÓMO CITAR: Figueroa Muñoz, Mario Bernardo. "Amaral o la travesía de una mirada". *Desde el Jardín de Freud* 19 (2019): 313-316, doi: 10.15446/djf.n19.76727

* e-mail: mbfigueroam@unal.edu.co

© Obra plástica: Jim Amaral

¿A dónde miran los *Vigilantes lunares* de Amaral? ¿Qué horizontes escrutan que nos hacen pensar en nuestra propia pequeñez? ¿Anuncian el desastre o ven más allá de este?

Su sólida y pesada presencia contrasta con la gracia y la serenidad que los habita. Esta no procede de su movimiento pues son estáticos, eternos. Las alas de aquellos que las tienen no soportarían su peso, pero aun así sabemos de sus vuelos, los presentimos. En ellos el tiempo se detuvo, se condensó en la hermosa herrumbre de sus pátinas que nos convidan a mirarlos con las manos, a acariciarlos; en el óxido de sus extraños herrajes, que nos hablan de épocas pretéritas, ancestrales incluso, y en la ironía de su mecánica, en la inutilidad de sus singulares mecanismos que no dejan de plantearle una crítica a la técnica de la contemporaneidad; en estas figuras el mecanismo está desprovisto de cualquier intención utilitaria o narcisista, sin otro fin distinto al estético, al lúdico. Parecen máquinas para moler el viento, dispositivos para licuar el agua de algún riachuelo, o para dispersar los átomos del polvo estelar, después del cataclismo.

Estáticos y dignos, trascendentes, perennes, nos confrontan con la insignificancia humana. Los sabemos solos, pero augustos en su soledad, sin angustia. Transmiten calma, tranquilidad. Son honestos, como lo es toda la obra de Amaral. En algunos de ellos encontramos un aire precolombino, rescatado más explícitamente en otros de sus trabajos.

No parece ser por vergüenza que muchas de las esculturas de Amaral cubren sus rostros, cuyo único rasgo es carecer de él. Superficie facial llana, neutra, tras la cuadrícula de un enrejado, tras los conos puntiagudos que parten de ellos, como picos en saeta, o tras dispositivos que evocan antenas o aparatos de transmisión para comunicaciones inciertas. Es claro que miran más allá, sin embargo, lo que no sabemos es cómo, pues no tienen ojos. Las de Amaral son figuras que miran, pero sin ojos. La falta de ojos se extiende

a lo largo de buena parte de su obra y, a pesar de, o tal vez justamente por eso, ella está atravesada por la mirada.

Al comienzo de su obra, en los sesenta y setenta, no encontramos ojos en los crucigramas, ni en las cartas de amor. Estas misivas están escritas en una particular caligrafía casi real, compuesta por letras-órganos o letras-fragmentos de órgano, por renglones de pedazos corporales: penes, pezones, bocas, dedos, labios, anos constituyen los elementos básicos de una sintaxis en la que el cuerpo como unidad brilla por su ausencia, para sumergirnos, en cambio, en el dominio de los trozos o en el ensamble heteróclito de ellos, en una especie de autoerotismo de las partículas, todas ellas auto... se bastan a sí mismas: bocas que ven porque tienen párpados y ojos que comen con miradas labiales. Boca que se torna pene o pezón, sin solución de continuidad, con una complacencia inaudita, casi natural, a pesar de las evidentes torsiones o distorsiones, que en los dibujos de Amaral parecieran excluir la obvia ruptura, al crear una especie de paradoja, orden del fragmento, pero aun así con continuidad: boca-pezones-dedo, dedo-boca-pezones, etc. Más adelante, cuando estos órganos se integran en la obra del artista, lo que los media y une es el soporte vegetal: tallos y hojas unidas a los trozos corporales constituirán las *Flores invisibles*, carnosas plantas que a la vez se nos antojan carnívoras, exhibidas como las graciosas y coloridas láminas del botánico que quizás realizara la taxonomía de *El jardín de las delicias*. Allí podemos encontrar, de repente, al lado de una boca sostenida en un tallo, un ojo, o más bien, un globo ocular, sin iris y sin pupila, inexpresivo, ciego.

Después, y en particular con la escultura, aparecerá poco a poco la figura humana, pero siempre los cuerpos denunciarán una ruptura y, más puntualmente, carecen de ojos. No los hallamos en Narciso a quien, en las versiones de Amaral, se le ha secado la fuente para reflejarle, en cambio, la triste realidad más allá del velo especular: un cúmulo de fragmentos, de partes secas, de órganos añosos. ¿Acaso de eso se había enamorado tan profundamente y en tan panda fuente? En otra presentación, el mismo héroe es mirado desde el interior de su máscara, lo que de nuevo nos confronta con su oquedad, con su vacío y con sus ojos que no ven.

Si entonces buscamos los ojos en los espejos, también será infructuosa la pesquisa pues los de Amaral son *Espejos muertos*, o incluso *Sombras fuera de un espejo muerto*, de modo que la propiedad de estos, de escamotear la falta mediante la seducción de la ilusoria completitud de la imagen, es una maniobra fallida en los espejos de Amaral.

Siguiendo la senda que en su producción toman los personajes mitológicos, nos topamos luego con Tiresias, en quien, ciego como era, tampoco podemos encontrar los ojos. A su lugar ha venido el vacío, rostro sin rostro que en esta escultura se abre

en dos, hacia los lados, a modo de compuertas aladas que, al romper esta máscara de nada, nos deja confrontados con el vacío interior, con su hueca cabeza... Tiresias, el vidente ciego, con su testa habitada solo por el vacío; tal vez en ello radique su sabiduría, en el hecho de reconocer el vacío que lo constituye, gesto copiado por los poetas, de quienes se ocupara Amaral para revelarnos la materia negativa de la que están hechos: el vacío que nos entregan sus obras dedicadas al *Poeta muerto*.

El vacío constituye una dimensión esencial en la obra de Amaral; al respecto no se hace ilusiones, lo asume y nos lo entrega. Aparece en las pinturas surgidas del duelo, con esos colores calmos y profundos, con sus soles negros, sus misterios lunares, sus *Lunas nuevas sin palabras*, o en el *Cielo blanco de luna*, que nos transportan a la experiencia de quietud, de misterio diáfano. Pero también está presente en sus esculturas, en las de los yelmos, en las mujeres remendadas y sus costuras a flor de piel, así como en esas *Metamorfosis*. En ellas, desde el tronco hueco del *Primer árbol*, de donde brotan secas ramificaciones, surgen otras obras, otras esculturas en las cuales las piernas y los troncos humanos sostienen la misma maraña de ramas, firmes pero marchitas, envolviendo el vacío. Denuncian que por más que los atravesase ese material vegetal, en estos cuerpos la vacuidad ya ha hecho su tarea, dándoles ese toque de volatilidad sufriente.

El vacío hace presencia incluso en las esculturas de sus figuras geométricas en las que, en un derroche de movimiento, aun si son piezas estáticas, Amaral combina pirámides, cubos y esferas, de manera tan enigmática, como si fueran signos de un jeroglífico, misteriosa cábala divertida que habría que descifrar, escrituras de misterios ocultos ante nuestra vista.

También está el vacío en las múltiples formas que a lo largo de su producción toman las cajas: aparecen, vuelven y retornan como cajitas grandes y chicas, pesadas o livianas, para alojar los más extraños objetos. Otra forma de las cajas viene implícita en sus muebles inútiles o en los caleidoscopios a los que se ha dedicado en los últimos años. El orden del agujero preside incluso esos espacios arquitectónicos, *maquínicos*, de escaleras, pasadizos y callejones que van a ninguna parte y a todas, en los que, si el espectador busca bien, pronto hallará una oquedad que lo confrontará con cierta soledad. Vacío y soledad hacen acá pareja; soledad sería acaso otro de los nombres de la obra de Amaral. Tiempo y espacio estáticos, detenidos en un aquí y un ahora eternos, que, si bien son trascendentes, no resultan inquietantes pues rápidamente vienen en nuestra ayuda los mecanismos de los que están provistos, para agregar a las tres dimensiones el tiempo, la música y el juego. Entonces la seriedad se quiebra, gratamente, para dar paso al sordo giro de las ruedas, a su rechinar, o al movimiento de algún dispositivo misterioso que solo está al servicio del espíritu lúdico, o al inesperado

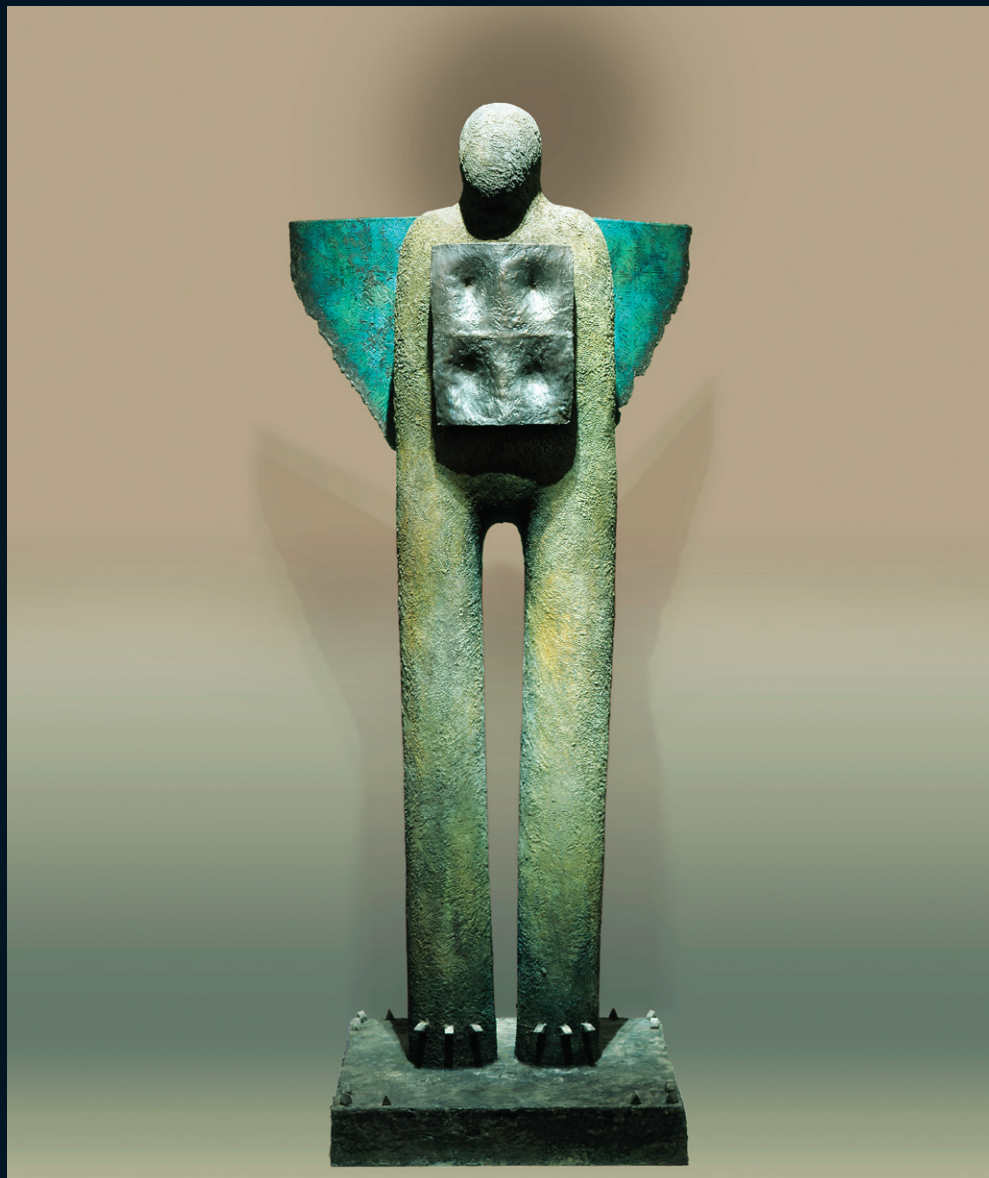
tañido de esta o aquella campana escondida. Sonidos cuidados, bizarros, en los que también se ha detenido el tiempo.

Pero volvamos a la pregunta: ¿a dónde miran los *Vigilantes lunares* de Amaral? Ahora podemos añadir otra: ¿Dónde están los ojos que nos miran desde su ausencia? ¿quizás en una caja? Ciertamente no en la oquedad del cráneo de Tiresias, ni en la mirada vuelta hacia atrás de la que aún no se repone Orfeo, a quien también le da voz Amaral. Alguien podría increparnos: “¿pero, para qué ojos si sus flores son invisibles, si sus cartas de amor pueden leerse con el tacto sin que su erotismo pierda nada?”. Entonces no tendría sentido seguir buscando esos ojos, podríamos darlos por bien perdidos, pues, una vez afuera de sus órbitas, ya no ven, solo miran. Es lo que comprobamos cuando descubrimos que *Los hombres ciegos lloran cuando ven sombras*, o cuando, en otra de sus obras —*Mirada cogida*— somos espiados por una mirada cruelmente cosida a una mejilla, con hilo y aguja reales, para evitar que por ella ruede, no la lágrima, sino el ojo seco de donde debió haber brotado esta, para evitar, tardíamente hay que decirlo, el destino del sabio invidente que ya hemos mencionado.

Amaral no se siente conforme con la simple visión que organiza al mundo con sus líneas de fuerza convencionalmente trazadas. El artista se hace en cambio pariente de la mirada. Es gracias a la complicidad que mantiene con ella que puede revelarnos *La máscara detrás del sueño* que implica Narciso, obra en la cual nos enseña que el sueño sería un velo, un velo-máscara, tras del cual no hay un rostro, sino... aún otra máscara. Esos ojos apartados ya de la visión, producto de la enucleación, pérdida que hace de paradigma de todas las otras, las de ese desfile de fragmentos de órganos, de trozos, esos ojos bien pueden aguardarnos depositados en alguna cajita. Reposan delicadamente en un relicario, a la manera de *Mirada guardada*. Pero, decimos “reposan”, por decir, pues la verdad es que unos ojos sueltos no tienen reposo, son ominosos, incluso más si los topamos al abrir el lujoso estuche: nos saltan a la vista encegueciéndonos, nos miran. ¿Quién ha podido apresurarse a hacer de ellos una reliquia? ¿A quién habrán pertenecido? La respuesta, aunque todos la sabemos a la manera de lo inconsciente, acude pronto al revisar la obra de Amaral y encontrarnos con el *Relicario para Jocasta*. Allí se nos revela entonces uno de los misterios que guarda su obra.



VI. RESEÑAS



© Jim Amaral | Vigilante lunar 13: guerrera | 1998 | 198×64×81 cm | Bronce | Fotografía: archivo del artista



© Jim Amaral | Caleidoscopio, manuscrito imaginario: pensando en círculos concéntricos | 2016
| 30×21 cm, 49×42 cm con marco | Lápiz y acuarela sobre papel | Fotografía: Diego Amaral Ceballos

La edad de la ira

IVÁN HERNÁNDEZ*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Mishra, Pankaj. *La edad de la ira. Una historia del presente*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2012. 325 páginas.

El 26 de mayo del 2014, el sexagenario Narendra Modi celebraba su ascenso como primer ministro de India tras la victoria de su partido, el Bharatiya Janata Party. Con él, el nacionalismo hindú se había hecho con el poder ejecutivo luego de haber logrado la mayoría absoluta en el parlamento; tras él, una estela de persecución a las minorías, represión y muerte se desató bajo la proclama de un “hinduismo puro”. Sin embargo, lo que ocupa las portadas de los diarios de los principales medios es el significativo repunte económico de India, con un crecimiento y una expansión superiores incluso a los de China. La demagogia del nacionalismo hindú supo seducir a su electorado, ya desde los tiempos en que Modi fuera Ministro Jefe del Estado de Guyarat, con un peligroso cóctel que mezclaba altos niveles de crecimiento económico con una actitud permisiva ante los brotes de violencia que atestaban radicales seguidores del partido a minorías que eran vistas como enemigos del progreso y del “verdadero” pueblo indio.

* e-mail: mr.buma@gmail.com

CÓMO CITAR: Hernández, Iván. “La edad de la ira (reseña)”. *Desde el Jardín de Freud* 19 (2019): 319-321, doi: 10.15446/djf.n19.76728

© Obra plástica: Jim Amaral

Es en el contexto de este ascenso al poder del nacionalismo hindú que el ensayista y novelista indio Pankaj Mishra (Uttar Pradesh, 1969) empieza a concebir *La edad de la ira*, un extenso ensayo en el que el autor intenta descifrar las lógicas que subyacen a la emergencia de movimientos populistas que, incluso abiertamente, enarbolan discursos de odio y legitiman la violencia sobre grupos sociales —por lo general minoritarios— en la época actual. En el prefacio a su obra, Mishra declara que terminó de escribirla la semana en que los ingleses salieron a votar por el *Brexit*, y que fue a la imprenta la semana en que Donald Trump fue elegido presidente. En la base de estos últimos acontecimientos, a juicio del autor, se encuentra cierta disposición anímica y emocional que permite entender no solo fenómenos antecedentes, como puede ser el ascenso de los totalitarismos en la Europa de la primera mitad del siglo XX, sino también aquellos que son aparentemente distantes e incluso antitéticos, como el Estado Islámico (DAESH) o Boko Haram en Nigeria y sus países aledaños.

Resulta claro que a partir de los atentados del 11 de septiembre del 2001 en Estados Unidos se puso en marcha una reconfiguración del juego geopolítico liderada por la lucha contra el terrorismo. Después de los atentados, tomó fuerza —hasta hacerse hegemónica— la teoría del choque de civilizaciones, para dar cuenta de la exacerbación de la violencia de la que había sido testigo el mundo entero gracias a las imágenes en directo de la CNN. Desde la comodidad de

sus *think tanks* y sus escritorios académicos, proliferaron las explicaciones de “especialistas” en temas y problemas de Oriente medio que reducían esta violencia y el odio que expresaba al lugar común del conflicto Oriente vs. Occidente, fanatismo vs. racionalidad. Pero no solo los pseudointelectuales —como los llama Mishra— sino en especial los líderes de las potencias occidentales, seguros como continúan estando de los enormes logros de su modernidad, basaron su contraofensiva en una defensa de la libertad y de la democracia como pilares de la civilización que los extremistas islámicos anhelaban derrumbar; porque, en últimas, pareciera que el odio a Occidente fuera, sin más, un odio a la civilización.

La obra de Mishra se presenta en abierta contradicción con la teoría del choque de las civilizaciones, proponiendo una tesis inquietante, aunque no del todo original: la crisis global a la que asistimos en nuestro presente no encuentra su explicación en el extremismo religioso del mundo musulmán, sino en las mismas líneas de fuerza que acompañaron el surgimiento de la economía capitalista industrial en la Europa del siglo XIX, y que trajeron consigo graves dislocaciones sociales, desajustes económicos y convulsiones políticas, que desembocaron en dos guerras mundiales, regímenes totalitarios y genocidios. En síntesis, el ensayo de Mishra se propone sustentar que una vasta extensión de territorios en Asia y África, que entraron en contacto con los procesos de modernización vía el imperialismo europeo, están en la actualidad “hundiéndose cada vez más en la fatídica experiencia occidental de dicha modernidad”.

Si bien aquello que llamamos “modernidad” soporta el plural —haciendo posible hablar de distintos procesos de modernización y, en ese sentido, de diversas *modernidades*—, resulta evidente que el gran relato de la modernidad fue construido en el seno de la Europa central bajo la pluma de los filósofos de la Ilustración. Es la idea de una historia que siempre avanza hacia lo mejor, del progreso prometido por la realización de la libertad individual en los asuntos económicos bajo la sola guía de la razón, de la industrialización y el avance

científico y tecnológico; el ideal de una sociedad enteramente emancipada de los antiguos modelos políticos y sociales, herederos de una larga tradición que hundía sus raíces en la religión; aquella idea de inevitabilidad, de necesidad histórica que traía aparejado el modelo económico capitalista desde su germen en el siglo XVIII. Todo lo anterior, con relativa independencia de las formas concretas en que se realizó en cada espacio geográfico, constituye el núcleo duro de aquella diversidad de experiencias que hasta nuestros días subsumimos bajo el nombre de *modernidad*. Y es precisamente ahí donde Mishra dirige toda su agudeza para desvelar, no solo las contradicciones intrínsecas del proyecto moderno, sino, sobre todo, los seísmos y las fracturas que atraviesan a los sujetos y las sociedades que son alcanzadas por la experiencia de dicha modernidad; en particular aquellos que hemos llegado a esta experiencia de manera rezagada y periférica, como los territorios de África, buena parte de Asia e incluso América Latina.

Mishra vuelve al siglo XIX en una sagaz apuesta por tratar de descifrar, en el caos y los conflictos que generaron los procesos de modernización en Europa central, aquello que puede dar cuenta de nuestra propia edad de la ira. Para ello el autor considera imprescindible tomar distancia del relato moderno ilustrado, responsable de construir una historia aséptica de lo que significó para Europa misma su entrada en la modernidad, y en su lugar entrar a considerar la proletarianización a la que fueron sometidos amplios segmentos de la sociedad para favorecer la acumulación de riqueza de unos cuantos; el fracaso de una sociedad fundamentada en los principios de una libertad individual concebida, ante todo, como libertad económica, la cual resquebrajó toda idea de solidaridad social y sembró en los individuos la competencia como única forma de relación; la violencia validada por movimientos tales como el anarquismo, que se imponía como horizonte la destrucción de la sociedad apenas naciente; el racismo científico, el nacionalismo jingoísta y el imperialismo, por nombrar solo algunas de las ideologías que fluyeron durante el siglo XIX y

que vinieron a cristalizarse en los totalitarismos del siglo xx. El fracaso del proyecto moderno no debe verse entonces en las supuestas modernidades imperfectas de los territorios que constituyen la periferia de la Europa atlántica; la exclusión, la violencia y el odio han emanado desde el corazón mismo de la modernidad y, a juicio de Mishra, lo que vemos en nuestra edad de la ira es la aún incipiente realización mimética de este proyecto con una peligrosidad aún más difusa y menos previsible que la ya vivida por las sociedades europeas en los dos siglos anteriores.

La idea de que el proyecto moderno occidental conlleva una violencia esencial no es del todo novedosa. Ya Enrique Dussel, por nombrar a uno entre muchos autores, había denunciado que el *ego cogito* (Yo pienso) moderno fue anticipado en más de un siglo por el *ego conquiro* (Yo conquisto) del hispano-lusitano, que impuso su voluntad de manera sangrienta sobre los nativos americanos. La modernidad, en calidad de experiencia occidental que se ofrece como paradigma de la civilización, contiene en su seno una voluntad de poder y dominación que instaura al otro solo como objeto a ser negado, excluido y, eventualmente, eliminado. Y esto es así en la medida en que, obsesionada como está nuestra época en la defensa de las libertades individuales, no da cabida a ninguna experiencia del ser con otros, de una auténtica solidaridad, de un lazo que humanice nuestra relación con el otro. En este sentido, Mishra recupera la noción arendtiana de “solidaridad negativa” para dar cuenta del tenor anímico de nuestra época. En *Los orígenes del totalitarismo*, Hannah Arendt señala que los regímenes totalitarios solo son posibles teniendo como base una “sociedad de masas”, y que esta, a su vez, es aquella constituida solo por la fuerza del número; una aglomeración de individuos que experimentan en sí mismos una ausencia total de sentido y una incapacidad radical de

construir una organización basada en el bien común. Las masas están compuestas de individuos que han vivido en carne propia el fracaso y la decepción, excluidos de los frutos gloriosos y realizadores del progreso moderno. Desde el profundo aislamiento y resentimiento en el que los somete su sentimiento de fracaso, estos individuos encuentran en los líderes demagógicos ese *uno* que promete la restauración de una identidad que ha devenido demasiado frágil para sostenerse en sí misma. Por eso la sociedad de masas es, al mismo tiempo, la *sociedad de Uno* —como lo señala Freud en “Psicología de las masas” (1921)—, y en una sociedad de este tipo no puede hablarse más que de una “solidaridad negativa”, en la que la reflexión ha sido sustituida por el resentimiento y cada ser humano ha devenido solo un lugar de realización de la gran maquinaria que entreteje el *uno*.

Podríamos afirmar, para dar conclusión a esta reseña, que el ensayo de Mishra apunta a discernir el estado de ánimo que subyace a nuestra época actual. Más que el debate de las ideologías, la obra del ensayista indio nos permite atisbar que el núcleo de lo que él llama la “guerra civil global” reside en la forma en que, sistemáticamente, la experiencia de la modernidad ha conducido a una gran parte de la población mundial —significativamente a los más jóvenes— a una situación de exclusión que ha generado un profundo resentimiento y deseo de venganza frente a aquellos que han sido beneficiados por la economía capitalista global. Sin embargo, las demagogias populistas que han surgido en las últimas décadas han logrado capitalizar este malestar para orientar la violencia y el odio hacia los más vulnerables en cada una de sus sociedades. Los excluidos entre los excluidos continúan siendo el objeto de odio predilecto en una modernidad global de la que aún somos incapaces de anticipar cuál será su porvenir.

Contra el odio

LUISA FERNANDA GÓMEZ LOZANO*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Emcke, Carolin. *Contra el odio*. Bogotá: Penguin Random House Grupo Editorial, 2017. 237 páginas.

“¿Qué es lo que ven? ¿Qué ven distinto de lo que veo yo?”, se pregunta Caroline Emcke antes de introducirnos en las escenas de odio en las que se detiene buscando advertir la estructura, el funcionamiento, los protagonistas y los efectos del odio. ¿Qué ve A en B, qué ve el uno en el otro, que le permite odiarlo, abolir su humanidad, hacer de él o ella, de ellos y ellas, un puro objeto a exterminar? Emcke se detiene en el que odia, anota la seguridad de la que debe proveerse, la certeza en la que se cobija que impide cualquier duda o pregunta que ponga en riesgo su odio; toda rendija por la que pueda colarse un detalle de ese otro que le haga semejante, humano, debe ser taponada rápidamente o el odio podría debilitarse. En ese mismo sentido, la precisión, el detalle, no pueden ser tenidos en cuenta; se trata de la generalización, ya no hay unos y unas, hay los y las... *los negros, los judíos, los musulmanes, los campesinos, los terroristas... los peligrosos* sobre los que es necesario descargar la ira ciega.

Y así como en el párrafo anterior ya se escucha, Emcke pone en primera línea la mirada como elemento organizador

* e-mail: luisagomezl@gmail.com

CÓMO CITAR: Gómez Lozano, Luisa Fernanda. “Contra el odio (reseña)”. *Desde el Jardín de Freud* 19 (2019): 322-324, doi: 10.15446/djf.n19.76729

© Obra plástica: Jim Amaral

del odio: ¿Qué se hace visible y qué invisible en la escena del odio? Se invisibiliza un humano, se visibiliza un monstruo. Se enmascara el odio tras la esperanza cuando alguien enceguece ante aquello que contradice sus anhelos y exige del mundo un espejo que lo salve de la diferencia; se disfraza de preocupación cuando insiste en montar sobre la escena del mundo un enemigo o una fatalidad que debe ser exterminada como si no hubiera otra salida posible, un motivo de preocupación que disfraza las verdaderas razones de su inquietud. Emcke recurre a Shakespeare para recordarnos que en *Sueño de una noche de verano* es por arte de magia que unos resultan convertidos en feos y otros, por esta misma vía, aman a quien no parece tener los atributos para ser amado; de la misma manera, nos dice la autora, el objeto y la causa del odio no son lo mismo, “el odio se fabrica su propio objeto”¹, alguien tendrá que verter la pócima en el “odiador” para que, a la vista de un objeto, este odio tome curso, luego se encargará de justificar y argumentar los motivos de su emoción aunque —como el amante— nunca logre desplegar la verdadera causa de su odio.

Así, Emcke se detiene en un video que registra la llegada de refugiados a Clausnitz y a partir de este material da cuenta de los lugares en que se sostiene la escena: los odiados, a quienes se grita, se amenaza, se rodea; los que

1. Carolin Emcke, *Contra el odio* (Bogotá: Penguin Random House Grupo Editorial, 2017), 14.

odian gritando improperios, clamando por un afuera en que deben permanecer los odiados; los mirones que, con su placer obsceno al contemplar la exclusión, amplifican el odio y hacen de la escena un espectáculo que deja a los odiados como objeto de divertimento; el lugar del orden —la policía o sus sucedáneos— que parecen proteger al odiador del odiado y se muestran ambiguos ante la distancia que deberían sostener entre unos y otros; también están los que la autora llama proveedores del odio, que terminan proporcionando el fundamento retórico a estas acciones; y están también los mercaderes del odio, quienes esperan sacar beneficio de todo esto en forma económica, de votos o audiencia, entre otros.

El *nosotros* y los *otros* son constantes en la organización del odio; sin embargo, a partir de la lectura del libro se hace claro que esta estructura ha estado siempre en la humanidad y no por esto es una de odio, “jamás todas las personas fueron consideradas personas”², dice Emcke, por esto resulta necesario detenernos a estudiar la particularidad del odio, aquello que en nuestra época llama y sostiene al odio. De la misma manera, hace una distinción entre indiferencia y odio, en la que el segundo “es incapaz de esquivar su propio objeto o alejarse de él”³, el odio elimina o exagera, anula la singularidad proponiendo la universalización de un *nosotros* que impide a muchos hacer parte del *Nosotros humanos*.

En *Contra el odio*, Carolin Emcke advierte, a partir del asesinato de Eric Garner en Staten Island, la manera en que el mirón puede volverse testigo cuando no aparta la mirada de la escena poniendo su ojo en situación de denuncia: “saben que podría pasarles lo mismo”⁴, dice, y con esto subraya la similitud que puede guiar a una toma de posición que cuestione el odio. Así mismo, hace hincapié en el silenciamiento y la parálisis a la que puede llevar la humillación constante y que, en este caso, se detiene con el asesinato de Garner quien antes de

morir proclama —*it stops today*—, frase que retoma Emcke como lugar de dignidad y resistencia:

Y es precisamente esa dignidad lo que todos deberían defender: “Se acabó” este odio, esta violencia, en Staten Island o en Clausnitz. “Se acabó” la elevación populista de determinados afectos a la categoría de argumentos políticos, la retórica del “miedo” y la “preocupación” tras la que se camufla el puro racismo. “Se acabó” también ese discurso público según el cual cualquier tipo de confusión subjetiva, cualquier miseria interna y cualquier falsa creencia basada en una teoría de la conspiración se consideran intocables, auténticas y valiosas y, como tales, escapan a toda reflexión crítica y a cualquier forma de empatía. “Se acabó” esa disposición interna que lleva a que algunos “pasen inadvertidos” y terminen por los suelos sin que nadie los ayude a levantarse ni les pida disculpas.⁵

En la segunda parte del libro, Emcke se detiene en el uso que se hace del lenguaje en la segregación. Para esto echa mano de la historia del *Libro de los Jueces*, en la que los hombres de Galaad, para detectar a los efraimitas que pretendían pasar, les pedían que dijeran la palabra *Shibbólet*; los efraimitas no podían pronunciarla de esa manera sino como *Sibbólet*, entonces eran atrapados y posteriormente asesinados. Es la “vieja historia, todavía actual, de la exclusión del otro”⁶: una sola palabra define la pertenencia y, por lo tanto, la exclusión; una palabra que es marca, rasgo distintivo que anuncia que hay uno diferente, rasgo al que se le dará un sentido —que bien puede ser el de monstruo—. En relación con esta palabra se organiza el fanatismo, fenómeno al que la autora dedicará más de un comentario en el libro, y que relaciona con la función igualadora que tiene el odio, igualadora entonces por el exterminio que hace de la diferencia y la singularidad.

2. *Ibíd.*, 117.

3. *Ibíd.*, 57.

4. *Ibíd.*, 86.

5. *Ibíd.*, 104.

6. *Ibíd.*, 107.

Lo que pretende el discurso odioso es una sociedad homogénea, original o natural y pura, dice la autora, adentrándose en el examen de cada una de estas características al tiempo que las va contemplando en su relación con fenómenos de odio actuales: el yihadismo salafista, la segregación de las diversidades sexuales, entre otros. De esta forma, se detiene en el estudio de los efectos de la biopolítica en la organización y consolidación del odio al propender por un “sistema inmunitario cultural”⁷, organizado por el miedo al contagio, a lo insalubre y a lo antihigiénico. Huyendo de lo otro que enferma y debilita, se construye una historia sostenida en la naturalidad de un orden en relación con ciertos atributos (*Shibbólet*), una especie de mito que ordenaría lo auténtico, lo original y lo pondría en una cierta relación con el reconocimiento social y jurídico. Bajo esta perspectiva, la ultraderecha es esa posición que defiende a ultranza un orden social determinado por diferencias esenciales. Esta pureza reúne la asepsia y la originalidad dando como efecto la oposición *inmaculados vs. mancillados*, que organizaría lo que Emcke llama el “fetichismo de la pureza”, con el que se alimenta la polarización, para la que la segregación es ganancia.

Para terminar, en un tercer apartado que nombró como “Elogio de lo impuro”, la autora comienza por subrayar la univocidad de la que depende el odio, mostrando entonces

cómo es con la voz de cada cual que algo del odio puede ceder para advertir la existencia de otro singular. Propone entonces dar existencia a la pluralidad, entendida esta como conjunción de singularidades, no de individualidades “egoístas”; esto por vía de la *parrhesía* (el decir veraz) —concepto tomado del trabajo de Foucault—. Se trata entonces de dar lugar a un relato polifónico en el que cada voz pueda sostener la crítica, hablar francamente no solo ante otro tirano sino, y especialmente, ante sí mismo; se trata así de sostener un decir en el que la vida se arriesga para dar lugar a una verdad; un acto de enunciación en el que importa el cómo se dice, que viene de un pacto con la verdad que tiene efecto duradero en cada cual.

Este llamado de Emcke a hacer resistencia al odio, nos permite advertir los intrínquilos que lo sostienen y alimentan, al tiempo que nos llama a salir de la comodidad de ciertos lugares para arriesgarnos en la enunciación, en la “imaginación de la diferencia del otro”, como dice la autora. De la misma manera, este libro, por la forma en que está escrito, deja también el espacio para otras voces, como la del psicoanálisis, por ejemplo, que con la singularidad de una época o de un sujeto puede re-correr los caminos que ya Freud había trazado y aportar con su particularidad misma otro tono que rompa la univocidad.



7. *Ibíd.*, 119.

El odio a la democracia

JAIME SANTAMARÍA*

Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia

Rancière, Jacques. *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006. 144 páginas.

Vivimos en sociedades que llamamos comúnmente democráticas. En efecto, en el presente, la palabra ‘democracia’ es moneda corriente para referirse a diversos fenómenos políticos y sociales que atañen a nuestros países y estilos de vida. ¿Qué quiere decir esta palabra? Un modo habitual de definir la democracia es por una oposición simple: ella se diferencia de las formas de gobierno totalitarias o absolutistas. Es curioso que esta definición no contemple los estados de excepción y las guerras civiles prolongadas, asuntos que en América son palmarios. En Europa, luego de la caída del muro de Berlín y la disolución de la URSS, se anunció la victoria de la democracia. Parecía que el ideal de sociedades libres e igualitarias se realizaría pronto, pero el fantasma amenazó de nuevo desde Oriente Medio. La reacción occidental, con la bandera de la “libertad”, no se hizo esperar y sus excesos han puesto en peligro el equilibrio del orden mundial, sin mencionar en detalle las penurias que ha tenido que afrontar el mundo árabe y lo que le retorna a Europa en la figura del inmigrante y el terrorista. En este contexto, surge en Francia a inicios de

este siglo, un grupo de intelectuales que identifican un único mal para todas las desgracias actuales: la democracia! El odio es el signo característico de esta emergencia antidemocrática. En el análisis detallado de este ataque virulento y sus múltiples aristas es donde se enmarca el libro *El odio a la democracia* de Jacques Rancière.

El libro se publica en lengua francesa por primera vez en el año 2000, en español aparece en la Editorial Amorrortu en el 2006. Ya en la introducción, el francés dice que el odio a la democracia es tan viejo como ella misma, la propia palabra constituye —dice— “una expresión de odio”. En la Grecia antigua fue usado para referirse al gobierno ciego de la multitud que amenazaba el orden establecido y legítimo. Causó rechazo a todo aquel que creía que el poder era un derecho concedido por linaje de sangre o para quienes eran designados por beneplácito de algún poderoso. Hoy produce el mismo efecto fóbico en todos aquellos que creen que las formas de reparto o las fronteras que configuran lo sensible no son susceptibles de ser disputadas o en todos los que, por diversos motivos, no quieren soltar el monopolio del poder. Esta relación difícil de aborrecimiento y denegación se entiende por lo que implica la democracia; ella señala, en la esfera de la política, el desorden y desacuerdo. En ella está la imposibilidad y la contradicción política, pero en ella también palpita el vigor y la potencia. Hoy, este odio aparece renovado, ¿cuáles son sus características?, ¿qué es lo nuevo?, ¿acaso lo tiene?,

* e-mail: ja.santamariaa@uniandes.edu.co

CÓMO CITAR: Santamaría, Jaime. “El odio a la democracia (reseña)”. *Desde el Jardín de Freud* 19 (2019): 325-327, doi: 10.15446/djf.n19.76730

© Obra plástica: Jim Amaral

son algunas de las preguntas que abordará Rancière. De entrada, el autor advierte algo: el odio contemporáneo no es contra las instituciones democráticas y su funcionamiento, sino que está dirigido al pueblo que encarna este carácter ingobernable. En otras palabras, no se trata de las desviaciones que tienen las instituciones oligárquicas, sino “los deseos ilimitados de los individuos en la sociedad de masas moderna”.

El libro consta de cuatro capítulos. Del primero, que se llama “De la democracia victoriosa a la democracia criminal”, nos interesa subrayar lo que aparece bajo el signo de la paradoja. Rancière muestra que, mientras las potencias occidentales han llevado la democracia a Oriente Medio, también han introducido el caos. Al lado del discurso de la libertad y la igualdad llega “el desorden de pasiones ávidas de satisfacción”. La contradicción se hace evidente en el siguiente proceso: para combatir a las tiranías es necesario abrir los diques de la libertad popular reprimida, los efectos de las fuerzas desatadas pueden ser desastrosos, por lo cual el “buen” gobierno democrático deberá mitigar la intensidad de la vida democrática. Es decir, el buen gobierno democrático es uno que se niega a sí mismo. Dice el autor: “la democracia es el reino del exceso. Este exceso significa la ruina del gobierno democrático y, por tanto, debe ser reprimido por este”¹. Más allá del contexto de Medio Oriente, esta paradoja es la tragedia de toda democracia. La política —para usar términos de la filosofía del autor— está condenada a devenir policía.

El capítulo dos, “La política o el pastor perdido”, inicia con estas palabras escandalosas:

el crimen democrático contra el orden de la filiación humana es, ante todo, un crimen político, es decir, simplemente la organización de una comunidad humana sin vínculos con el Dios Padre. Lo que se implica y denuncia bajo el nombre de democracia es la política misma.²

1. Jacques Rancière, *El odio a la democracia* (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 12.

2. *Ibíd.*, 53.

Rancière aclara que esta vocación parricida no nació en la modernidad, los griegos fueron los primeros que cortaron los lazos con los dioses para confiar en el ejercicio de la reflexión filosófica. La política, para él, supone la distancia de la figura de un pastor que cuida al rebaño. No es extraño que hoy aparezca el anhelo del pastor perdido o que resurja un llamado al Padre. El autor se pregunta por lo que es reprimido de la política en la mirada que ve en la figura del Padre la única salvación para la desmesura; la figura del pastor es la imposibilidad de la democracia. Hay que aclarar que, para el autor, la democracia no es una forma de gobierno, ella es el principio que instaura el ejercicio político y, por eso mismo, implica la ausencia de fundamento. Se trata de un principio que encierra una contradicción: “la política es el fundamento de poder gobernar en ausencia de fundamento”. En otras palabras, la democracia es un principio acéfalo.

En el capítulo tres, “Democracia, república, representación”, Rancière denuncia que los gobiernos están organizados, tanto ayer como hoy, por el juego de las oligarquías; de hecho, dado que dijimos que la democracia no es una forma de gobierno, sino el principio de la política, no hay, en sentido estricto, gobiernos democráticos. En realidad, asistimos a formas de administración en las que los gobiernos son ejercidos por una minoría sobre la mayoría. Y la representación no es más una herramienta al servicio de esas oligarquías. Se trata del “medio del que dispone la élite para ejercer de hecho, en nombre del pueblo, el poder que está obligada a reconocer pero que él no podría ejercer sin destruir el principio mismo del gobierno”. En este mismo capítulo, y tomando distancia de una vertiente republicana que apela al universalismo político, el autor nos asegura que la democracia es el nombre, precisamente, que nos recuerda que “las formas jurídico-políticas de las constituciones y las leyes estatales jamás descansan sobre una y misma lógica”.

En último capítulo, “Las razones de un odio”, Rancière retoma varias de las ideas desarrolladas en los capítulos anteriores. Dice que la mayoría de los ataques antidemocráticos

parten del supuesto de que la democracia o es una forma de gobierno o es un tipo de sociedad. Si decimos que es una forma de gobierno, lo que podemos constatar, *de facto*, es que lo que llamamos democracias no son más que Estados oligárquicos movidos por la búsqueda irrestricta del monopolio del poder por parte una minoría que defiende sus intereses. La estrategia más eficaz para alcanzar este objetivo es despolitizar la esfera pública y esto se alcanza desviando las pasiones populares democráticas del espacio público al espacio privado; en lo privado, el consumo y el hedonismo ahogan cualquier preocupación política. De otro lado, si decimos que la democracia es una sociedad, en los términos de la sociología, constatamos que las democracias son, en realidad, sociedades de consumo; tenemos la otra cara del logro consumado de las oligarquías. Esta forma rebajada de la democracia, tanto en su variante política como sociológica, se resume bien en el rótulo *individualismo democrático*. El individualismo sirve para designar la libertad irrestricta del individuo a quien no le importa ya ningún ideal común republicano; su correlato económico, por supuesto, es la libre concurrencia de las mercancías y los capitales. Este exceso de libertad o esta desmesura libertaria es, al parecer, el punto más insoportable para los críticos de

la democracia. Lo llamativo es que el odio recae, en el caso de los intelectuales franceses, sobre este individuo consumista y no se detiene en las oligarquías estatales y económicas; el ataque así es, entonces, conservador con respecto a la verdadera enfermedad.

Finalmente, Rancière concluye el libro recordando que la democracia es el nombre para la condición paradójica de la política: el fundamento que no tiene fundamentos, el punto en que “toda legitimidad se confronta con la ausencia de legitimidad última, con la contingencia igualitaria que sostiene a la contingencia desigualitaria misma”, por esto, dice el autor, “la democracia no cesa de levantar odio”. Ella señala un registro insoportable, de exceso imposible y que demanda, apenas surge, gobierno; pero sin ella no sería posible correr las líneas del reparto de lo sensible. El libro cierra con un mensaje lleno de optimismo: si la democracia —más allá de concebirse como una forma de gobierno o una sociedad de consumo individualista— es el nombre del principio de la política, un principio sin fundamento, hay motivos de sobra para sentir miedo y odio, pero, al mismo tiempo, para quienes tienen el magisterio del pensamiento, suscita coraje y alegría.



El discurso del odio

MANUEL RODRIGO AGUILAR PIRACHICÁN*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Glucksmann, André. *El discurso del odio*. Madrid: Taurus, 2005. 272 páginas.

El odio existe. Contra las versiones de la sociología y la filosofía que ubican el mal en causas exteriores al sujeto, André Glucksmann defiende como tesis principal de su texto la existencia del odio tanto en la forma “microscópica de los individuos como en el corazón de las colectividades gigantescas”. Ante el sueño del mundo como un lugar sin conflictos, donde el nuevo milenio sería sinónimo de paz y expulsión definitiva de la crueldad, el autor hace frente a las “legiones de optimistas y bienpensantes” encabezados por la ONU y su “sacrosanta ley internacional”¹: el odio no desaparece por decreto, nada impide su retorno en las relaciones humanas, antes bien, nos hace falta aprender sobre él, ir a los textos que en Occidente se dedicaron al odio y la crueldad.

De Hesíodo a Freud, de Sófocles a Clausewitz, de Homero a San Agustín, de Lucrecio a Montaigne, de Séneca a Lacan, una inabarcable pléyade de autores que —aquí mencionados o no— en la cultura occidental han ido alimentando el

legado literario sobre lo que significa el odio. Legado difícil de abarcar que al mismo tiempo revela la simpleza y mediocridad de las explicaciones actuales al declarar víctima de los hechos y las circunstancias, loco e irracional a todo aquel que enarbola las banderas del odio. Quien desee reconstruir un estado del arte sobre la crueldad tiene en *El discurso del odio* un referente imperdible. Allí el lector repasará las distintas conjugaciones según las cuales el humano —único ser destinado a la muerte a diferencia de los animales sin lenguaje y los dioses inmortales— se hace cuerpo del odio: matar, matarse o hacerse matar por aniquilar a otro. Si se investiga el odio, su concepto y expresiones, hay que tomarse en serio el significado de tales acciones en su tiempo, el sentido descifrable en la trama simbólica en que se desarrollan, las inquietantes historias sobre lo que puede hacer un cuerpo entregado a la pasión de odiar.

El autor ofrece un recordatorio que devuelve al discurso lo que de él se pretendía olvidado, o bien, lo que de él se quería excluido: el odio, la pasión por agredir y aniquilar que no se tramita por “la magia de las palabras”. Desconocer su existencia es negar una pasión humana que siempre nos ha acompañado; a su vez, esta negación deja al sujeto como pluma al viento ante las tormentas de la historia. En la época en que todo se hace explicable, en la medida en que la comprensión media toda relación, entonces todo se hace excusable. El discurso de la “comprensión” hace desaparecer al sujeto resaltando su determinación por causas o factores objetivables:

1. André Glucksmann, *El discurso del odio* (Madrid: Taurus, 2005), 9.

* e-mail: mraguilarp@unal.edu.co

CÓMO CITAR: Aguilar Pirachicán, Manuel Rodrigo. “El discurso del odio (reseña)”. *Desde el Jardín de Freud* 19 (2019): 328-333, doi: 10.15446/djf.n19.76731

© Obra plástica: Jim Amaral

El pedófilo es víctima de una infancia desgraciada, el asesino de ancianas arguye una perentoria necesidad de dinero, los violadores de barriada son hijos de la tasa de paro y las violaciones colectivas en los sótanos donde las chicas de quince años son vejadas repetidas veces, se deben a la escasez de equipamientos sociales. En conjunto, se maquilla a Bin Laden y se le convierte en un noble o en un pesado que representa a los humillados y ofendidos planetarios.²

Contrario a la idea de una progresiva consolidación de la bondad y la paz en el corazón de los seres humanos, el escritor francés investiga, a través de su definición por autores occidentales, las manifestaciones del odio y la guerra como constantes históricas. Encuentra que desde la Antigüedad hasta el mundo contemporáneo la crueldad ha sabido anidarse en las relaciones humanas bajo distintos rostros. La voluntad de aniquilar al otro y hacerle daño intencionalmente es potencial en cada sujeto, pero solo encuentra detonantes para pasar al acto del asesinato o la agresión gracias al discurso del odio. Discurso que en cada época moviliza miedos y pasiones desbordadas en lugar de límites a la acción humana sobre los demás seres del mundo. Así, cada momento de la historia en distintas regiones del planeta ha visto operar el discurso del odio. Su mecanismo se alimenta de los sentimientos de ira y dolor que cualquiera experimenta en vida. Ante este mecanismo desencadenado, las leyes humanas se disuelven; frente a la divinidad de una ira desatada las normas solo crean un referente a ser transgredido: el lazo social es trágicamente amenazado gracias a un dispositivo cultural que funciona mediante el lenguaje. La palabra se vuelve contra la palabra para convertirse en acto de violencia. ¿Cómo es posible convertir el dolor en odio, devolver al discurso lo que rechaza de plano, e incitar a la guerra a través de la cultura? El odio a sí mismo tiene la clave tanto de una posible respuesta como

2. *Ibíd.*, 10.

de múltiples interrogantes respecto a la constitución subjetiva y el vínculo social.

En su argumentación, Glucksmann recorre las distintas figuras literarias y personajes históricos que prueban la existencia del odio en, por y contra Occidente: el ángel exterminador que se hace bomba humana para atentar contra la vida de civiles indefensos en nombre de una religión; la creación de la “bomba H” como parte del proceso de perfeccionamiento de los dispositivos de aniquilación mutua a nivel planetario; la persecución en Europa contra el pueblo judío; el exterminio en masa de poblaciones enteras; los genocidas de ayer y hoy; la promoción poética del terrorista suicida; la perversión de Jean Genet cuya escritura presenta a los palestinos como inmolados, una encarnación del rebelde y divino exterminador que desciende al mundo a impartir “justicia”. Del antiamericanismo de Heidegger que en 1942 declaraba la participación de EE. UU. en la guerra como “el último acto de la ahistoricidad y de la autodevastación”, al antiamericanismo de nuestros días que promueve en el escenario internacional las acciones terroristas contra Estados Unidos o sus aliados; en su contra, Glucksmann llega a nombrar al aliado americano bajo el complejo calificativo de “los liberadores”³.

Todas estas formas del odio, en figuras, acontecimientos, exageradas versiones y obsesivos procedimientos para causar más daño al otro, son abordadas como fenómenos culturales que para el autor evidencian su existencia y la promoción de la crueldad. Pero no se trata de un sentimiento natural, así como tampoco hay una esencia judía, musulmana o protestante, ni femenina, “gringa” o extranjera que sea objeto de odio: el odio existe por el odio a sí mismo, es la cobardía

3. “¿Qué resorte escondido empuja a los grandes poetas, grandes artistas escritores y sabios nada tontos en sus especialidades, a jurar que los estadounidenses usan sistemáticamente armas bacteriológicas en Corea, a demostrarlo ‘científicamente’ con maquetas de cartón piedra? ¿Por qué chillan ‘Ridgway es la peste’, convencidos por sus propios embustes, y abuchean al general de un ejército que acaba de salvarlos? ¿Por qué romper tan rápida y radicalmente contra los liberadores?”. *Ibíd.*, 175.

de no asumir los fantasmas propios, se odia la imagen que uno mismo refleja en los ojos de los demás. Por tanto, legitimar el odio a través del discurso es buscar pretextos, motivos o fantasías en el otro para conducir la agresividad hacia el exterior, para tramitarla por fuera de la palabra y alejar su efecto agresivo sobre las representaciones del yo.

El odio a la mujer se cuenta entre los más antiguos. Los milenarios prejuicios contra las mujeres a través de las figuras míticas de “la mujer” que pretenden justificar el odio a lo femenino son recogidas por Glucksmann, curiosamente considerado un escritor “neoconservador”: *Cherchez la femme!* ¡Busca a la mujer! Expresión literaria del siglo XIX que pone el acento de la sospecha en la mujer al indagar cualquier conducta extraña o irregular del hombre en el curso de una investigación criminal. Expresión de Dumas que se cristaliza en el prejuicio que viene a constituir el discurso del odio a la mujer, no el único pero sí de los más representativos en la historia de la literatura, al punto que Freud retoma esta expresión en “La interpretación de los sueños” al descifrar su propio sueño “respecto a la preocupación de la posibilidad de malograr una vida a causa de una mujer o de las mujeres”⁴. En la incógnita última, en lo real inasible, en el ombligo del sueño: *Cherchez la femme !* De nuevo, las distintas configuraciones míticas del odio a la mujer en la discursividad de Occidente: Helena, belleza que trae incertidumbres y guerras entre hombres; Lolita, cuyo rostro es cubierto con el velo o el burka estigmatizando la feminidad; Pandora, estatua de arcilla transformada en ser vivo por conspiración de Zeus contra Prometeo, mujer inventada que reúne en sí las penas y los placeres, un “bello mal” para los griegos. Pero también Antígona, o la fuerza de la mujer que “no lucha por conquistar el poder” sino por “imponer límites infranqueables a una voluntad de omnipotencia”⁵. O bien, Diótima mujer teóloga que sostiene la tesis de que “el amor

no es Dios, sino que es un intermediario, una vía, un camino privilegiado hacia la divinidad”⁶. Lo que perpetúa el odio a la mujer es su debilidad, es decir, la de todos, vulnerabilidad a la que no escapan los varones, su finitud expuesta al desnudo en cuanto *alter ego* de todos los egos; el odio a la mujer camufla la angustia y la decepción por el odio a sí mismo: “Para no aceptar el reflejo en el espejo, éste se rompe”⁷.

El desfile de inusitadas crueldades de las que el siglo XX es testimonio llevan a la pregunta: ¿Por qué parece forzado nuestro asombro, en cuanto pasajeros del siglo XXI, ante el odio que toca a la puerta? Hace falta repasar los hechos y recordar las fechas que las Ciencias Humanas pueden rescatar del olvido; en palabras de Imré Kertész —que el autor retoma como tarea pendiente— “hacer una historia intelectual del odio del intelecto”. Cuando “el odio nos habla cada día [...] a golpe de atentado y de chantajes a los rehenes”⁸, cuando pone a prueba cualquier idea de humanismo y derechos del hombre, Glucksmann propone introducirnos en “una ciencia humana del odio del ser humano”. La denuncia contra las disciplinas del saber que omiten la existencia del odio, que delimitan su campo fuera de la subjetividad y el discurso, reenviando toda reflexión al terreno de las condiciones sociales en calidad de determinantes objetivos de las acciones del sujeto, es en este libro una denuncia que busca restituir la capacidad de asombro ante la racionalidad del mal, su autonomía frente a todo lazo con el otro, resaltando a su vez la asimilación cotidiana del discurso del odio.

Si el odio nos habla cada día vale inquietarse por la voz con que nos habla y el oído que escucha su llamado. Después de Auschwitz y las cámaras de gas no es posible pensar la imagen del ser humano sobre un fondo de paz universal; desde entonces la idea de la paz como estado natural habría quedado definitivamente abolida. El autor resalta que Merleau-Ponty y

4. Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños* (1900) (Bogotá: Círculo de lectores, 1966), 309.

5. Glucksmann, *El discurso del odio*, 219.

6. *Ibíd.*, 227.

7. *Ibíd.*, 229.

8. *Ibíd.*, 15.

Jean Paul Sartre pasan, después de 1945, de cierta esperanza por el destierro definitivo de la guerra en las relaciones humanas, a un irremediable escepticismo sobre la realización de la paz, fundado en ambos casos en la experiencia del horror y la crueldad. El mismo Georges Bataille, seguidor de Sade cuando era un autor prohibido, “apóstol de las transgresiones” y para nada fácilmente impresionable, retrocede ante las evidencias de la “muerte del hombre” y antecede su “constatación angustiada”: si la Universidad como sede del saber en occidente en la Ilustración tardía llegó a la pregunta sobre qué es el hombre, entonces las experiencias históricas de la guerra, de 1914 a 1918, y las posteriores, de 1940 a 1945, imponen la pregunta por *lo inhumano* del hombre.

De la mano de Sartre, reitera que no hay final de la guerra sino únicamente de esta o aquella guerra; peor aún, las antiguas categorías y el sentido mismo de la guerra son inadecuadas para aproximarnos a las dimensiones de la crueldad actual. André Glucksmann utiliza la figura del terrorista y analiza el propósito del terrorismo; rememora los atentados del 11 de septiembre del 2001 en Manhattan y del 11 de marzo del 2004 en la estación de tren de Atocha en Madrid. Lo define en términos militares:

El déspota o el invasor dicen: son terroristas todas las operaciones de una guerra irregular llevada a cabo por combatientes sin uniforme contra otros de uniforme. Es la definición de Napoleón enfrentado a las guerrillas españolas y rusas, de los nazis frente a los movimientos de resistencia. [...] Por el contrario, yo llamo terrorista al ataque deliberado llevado a cabo por hombres armados contra poblaciones desarmadas. [...] Es terrorismo la agresión urdida contra civiles en tanto que civiles, inevitablemente sorprendidos y sin defensa.⁹

Factor al parecer inédito en la lógica de las conflagraciones anteriores, por el cual la idea de seguridad interior y geopolítica global cambian según el alcance de los conflictos

y riesgos por venir: ya no se trata de enfrentar ejércitos internos o externos a una frontera nacional, sino de identificar y aislar agresores que con pocos recursos producen un gran daño, que con un bisturí logran hacer estrellar un avión comercial en lugares urbanos. El propósito de los agentes del terror triunfa cuando logra imponer la agenda del miedo, el mecanismo del odio opera alterando los procedimientos regulares y las decisiones colectivas. Se trata también de recordar que una de sus expresiones más desbordantes es el terrorismo de Estado, cuerpo colectivo cuya organización política amplifica la capacidad de violencia sobre el cuerpo de sus “asociados”.

¿Quieres estudiar la crueldad? ¡Ve a los libros e ilústrate sobre el odio! No te pierdas la historia escrita por Séneca sobre el abandono de Medea, quien una vez traicionada envenena la esposa que Jasón ha preferido, hace arder el palacio real y le quita la vida a sus propios hijos, no sin antes saborear el cruel placer de ejecutarlos ante las vanas súplicas del padre. Ya no será privada de sus hijos, se inflige violencia contra sí misma como fórmula de justicia, es el odio hecho mujer. Desata el infierno haciéndose ella misma totalidad a partir del dolor: “el dolor se vuelve metódico cuando se elige radical, ni fortuito ni relativo”. Tampoco puedes pasar por alto la cólera de Áyax descrita por Homero, la apasionada defensa de su orgullo herido con la gloria militar de Aquiles, quien incluso después de su muerte es celebrado por el ejército griego. Áyax enceguecido despedaza a sus amigos y ataca su propio campamento, no advierte que lo que rebana y destroza es en realidad un rebaño de bueyes. No olvides la historia de Horacio, héroe romano, sobreviviente entre sus hermanos en la lucha contra los invasores Curiacios: regresa victorioso pero la ebriedad de la batalla le impide escuchar la alegría a su alrededor por el fin de las hostilidades, con su espada da muerte a su hermana a causa del llanto y el reclamo que le hace por haber asesinado a su prometido, siendo este un Curiacio enemigo de Roma. “El furor que desborda en el calor del combate hace olvidar al

9. *Ibíd.*, 24-25.

combatiente todas las leyes humanas y divinas. Nada puede detenerle. Se ha emborrachado de inhumanidad”¹⁰.

Para el autor, Freud no hace más que redescubrir, junto a Eros-deseo, la pulsión de muerte: la cultura Occidental tiene una singular intuición sobre el poder de destrucción que alberga. El sacrificio de Medea anuncia la creación de la bomba humana. Para que estalle solo hace falta transitar los tres tiempos del odio en su cadena de producción, es decir, conducir el odio hasta convertirlo una forma de crueldad absoluta, una forma de goce: la bomba humana se sumerge en el dolor para generar vacío a su alrededor y en su interior —tal como Medea “calienta al rojo vivo su sufrimiento” para alimentarse del dolor—, así se horada la herida, se la rellena de sal, no se la deja cerrar.

Luego viene el tiempo del furor, cuando el vacío se proyecta sobre los demás a modo de desgracia, se vierten sobre ellos las infamias y el odio triunfa sobre el amor pues no requiere de vínculo alguno, es autónomo, se ha desprendido de todo lazo con el otro para radicalizar el dolor. Áyax despedaza animales sin sacrificarlos a los dioses, pervierte y transgrede las leyes en la ceguera de su furia. Finalmente, la devastación, el *nefas* de los antiguos juristas latinos, el crimen cuya maldad insuperable difícilmente pueda ser juzgada por tribunales humanos, la versión antigua del moderno “crimen de lesa humanidad”. Maximizar el daño por el daño: Horacio hiende la espada en su hermana, Medea separa la piel de la carne de sus hijos. Odiarse a sí mismo, odiar a los demás, odiar al mundo entero: hacerse uno con la nada a través del odio.

El guerrero clásico, Aquiles, cuenta hasta dos, el campo de los vencedores y el de los vencidos, el suyo, el de los otros. El furioso transforma dos en uno, se instala en la ultraguerra. La masacre deja de ser un medio de combate, se ha convertido en un fin en sí mismo.¹¹

10. *Ibíd.*, 46.

11. *Ibíd.*, 68.

No obstante, Glucksmann combate toda consideración o analogía del rebelde con el protagonista de la tragedia antigua. Para él los miserables y humillados, marginados y explotados, siempre han existido y su sufrimiento se extiende cada vez más sobre la tierra, mas no por ello toman el odio como bandera para crear devastación y muerte sin fórmula de juicio. Si pudiéramos, valdría la pena preguntarle al autor: ¿En qué queda el derecho a la rebelión contra las situaciones de injusticia perpetuadas a la fuerza? ¿Qué habría sido de la derrota del nazismo en Europa sin el derecho a resistir contra el tirano invasor? ¿Hay muertes legítimas?

Es una perspectiva apocalíptica, aunque bien fundada, para la cual la historia humana es el espectáculo de la humanidad caminando hacia el abismo, debacle placentera a los ojos del espectador pero difícil de creer, pues los espectadores somos todos asumiendo la responsabilidad de actuar u omitir. Glucksmann rastrea los síntomas en la epidermis cultural de la civilización, recuerda una gaceta en la que el compositor alemán Karl Heinz Stockhausen escribía su admiración por una obra de arte de majestuosidad incomparable: las torres gemelas derrumbándose sobre las calles de Manhattan, “mastodontes de la modernidad hundiéndose sobre sí mismas, con sus grandes racimos de siluetas humanas entre las volutas de humo negro y rojas”. ¿Por qué rechazar tales delirios en lugar de incluirlos en los programas de “Ciencias Políticas”?, ¿para qué criticarlos en lugar de interrogarse sobre la “impudicia absoluta”? Glucksmann no le teme al odio, por el contrario, hay que enseñar sobre el odio, recorrer la historia de su destructiva imaginación, confrontar a los “bienpensantes” que predicán su extinción.

No solo se trata de un “estado del arte” filosófico sobre el odio, a la manera de requisito académico de una investigación; es antes bien una preocupación por un discurso que hace vínculo social solo para amplificar la destrucción de cualquier vínculo con el cuerpo, con los otros y con el mundo. Una preocupación que se hace libro. *El discurso del odio* es el resultado de pensar el problema de la capacidad de

destrucción a partir de causalidades psíquicas determinadas por el propósito de romper todo lazo social. Como “El malestar en la cultura” investigado por Freud, como el *Capital* de Marx —que, junto a Hegel, el autor parece detestar a causa de los marxistas más que del propio Marx—, se trata de una angustia por la pasión de gozar, violentar y deshacerse del otro que la escritura viene a redimir, reenviando un cuadro de la época que se reconoce como texto en cuanto toca asuntos estructurales de la organización política de la sociedad y de la emergencia subjetiva posible en cada tiempo, tomando como

referente de definición a la literatura. Cada lector decidirá a su juicio si se trata de un texto donde habla un autor o de una sucesión de enunciados cuya repetición esconde al escritor; libro o panfleto, investigación o diatriba subjetiva, locura o razón, literatura o historia... dualismos que quizá no se opongan sino aportan diversos rasgos a un mismo texto. Caminar entre sus amargas páginas es una brusca invitación a pensar también el amor, la paz y la vida, pero sin ingenuidades ignoradas: interesante llamado al sujeto del que suponemos saber.



El oscuro objeto del odio

BELÉN DEL ROCÍO MORENO CARDOZO*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Hassoun, Jacques. *El oscuro objeto del odio*. Buenos Aires: Catálogos, 1999. 141 páginas. Traducción: Jacques Algi.

El libro de Jacques Hassoun, publicado originalmente en francés en noviembre de 1998, y cuyo título evoca el del clásico filme de Buñuel *El oscuro objeto del deseo*, se ocupa justamente del punto ciego que constituye el odio para un sujeto en el lazo social. En su recorrido el psicoanalista traza tres campos de interés, de donde extrae no solo ilustraciones sino indicaciones teóricas para articular sus elaboraciones sobre el odio: las referencias míticas, las clínicas y aquellas otras vinculadas con el funcionamiento de las instituciones psicoanalíticas, asunto este último de su mayor interés, pues sobre él vuelve una y otra vez a lo largo de su indagación. Comienza por plantear que la presencia del odio vuelve “cancerígeno” el vínculo consigo mismo y con el otro, pues quien es presa del odio empeña sus esfuerzos en destruir, en cercenar, en erradicar esa supuesta causa de su indignidad, al tiempo que con ello termina por destruirse. Así, su espacio quedará infestado por este sentimiento, pues el odio que dirige al significante de la diferencia lo conducirá a querer solamente

a sus semejantes, pasando poco a poco a detestar a sus primos, a sus hermanos, a sus hijos, para terminar por fagocitarse a sí mismo... Ese afán de destrucción toma la delantera para quien odia, pues no conoce límite ni borde en sus acciones; de allí que la separación entre lo justo y lo injusto, entre el bien y el mal, quede para él borrada ante el rechazo absoluto que le genera el otro. Aquel que está gobernado por el odio, alentado por una suerte de maniqueísmo, se formula, sin saberlo, este interrogante: “¿Cómo se atreve a mirarme este ser odiado?”.

Para situar esta pregunta, Hassoun hace un interesante rodeo sobre la diferencia entre el cristianismo y el judaísmo respecto a los asuntos del odio y el amor; en esta elaboración se sirve de algunas formulaciones de Lacan en el seminario 20, *Aún*. Encuentra que los cristianos transformaron la ausencia de odio en Dios, en una marca de su amor, pues encarnándose en el unigénito habría tomado para sí el odio de los otros, por lo cual merece ser glorificado en la medida en que le permite al creyente negar la existencia del odio, lo cual además queda reforzado por vía de una identificación posible con Cristo, mismo punto de partida de un amor inhumano. Sin embargo, para perdurar, el pueblo cristiano tuvo que dar testimonio del odio matando a herejes y no creyentes en su Dios del amor. Entre tanto, los judíos, según el relato bíblico, tienen una larga historia de traiciones a Dios, de modo que allí no hay común denominador entre el Dios perfecto y trascendente y el judío siempre imperfecto. Esa distancia hace que la única manera

* e-mail: bdmorenoc@unal.edu.co

CÓMO CITAR: Moreno Cardozo, Belén del Rocío. “El oscuro objeto del odio (reseña)”. *Desde el Jardín de Freud* 19 (2019): 334-338, doi: 10.15446/djf.n19.76732

© Obra plástica: Jim Amaral

de alcanzar tal perfección sea poner en juego el *odio-al-ser*: así que las manifestaciones coléricas de Dios, ante la traición y el odio de los creyentes, prueban su existencia, al tiempo que constituyen un alivio en momentos cruciales de la existencia del pueblo elegido.

A esta primera articulación entre amor y odio, desplegada en el campo de la religión, Hassoun va a agregar otro elemento a considerar, que deriva de una breve indicación de Lacan, y constituye uno de los elementos centrales en su análisis del odio: el saber. En efecto, el amor de transferencia está ligado a una suposición de saber, mientras que el odio siempre implica una destitución de saber, tal como lo planteó Lacan en el mismo seminario *Aún*:

A aquel a quien supongo un saber, lo amo. Hace un rato me vieron flotar, retroceder, vacilar, en inclinarme en un sentido u otro, hacia el amor o hacia lo que llaman el odio, cuando los invitaba de manera apremiante a tomar parte de una lectura cuyo filo está dirigido expresamente a desconsiderarme [...]. Y es que los autores piensan que este filo se sostiene justamente allí donde hay una de-suposición de mi saber. Si digo que me odian es porque me de-suponen el saber.¹

De allí que el autor se pregunte si el afecto del odio implicaría al tiempo la pasión de la ignorancia, esto es, la negativa a interrogar al Otro. Así, odiar al otro conlleva un desalojo del lugar mismo donde este sería destinatario del discurso, que a su vez es el punto de partida de una palabra enunciable y audible.

Estos dos discernimientos iniciales sobre el oscuro objeto del odio (la destrucción del otro y la destitución del saber) le permiten explorar sus manifestaciones tanto a nivel de la transferencia como en el terreno de la agitada vida de las instituciones psicoanalíticas. En el primer caso, la irrupción del odio es una sustitución que el analizante pone en marcha

cuando ya no encuentra en el analista el destinatario de su palabra. En el segundo, aparece la tentación de constituir “una asamblea de dioses o un grupo de santos devorados por un odio inextinguible hacia *todos los otros*, destituidos definitivamente de cualquier saber”². En este sentido, recuerda cómo las frecuentes escisiones y disoluciones en los grupos analíticos suelen partir de acusaciones de falta de ortodoxia, lo cual conduce de manera inevitable a la destitución del saber y correlativamente impide el mínimo asomo de inventiva. Por ello el anticipo del odio feroz, que deshace la fraternidad entre los analistas en la vida institucional, puede quedar condensado en la siguiente frase: “si inventa es que no sabe”³; sentencia opuesta a aquel llamado que Lacan dirigía a los analistas en la clausura del IX Congreso de la Escuela Freudiana de París en 1978, para que cada uno reinventara el psicoanálisis.

En este punto el autor retoma la cuestión del maniqueísmo propio de quien odia, para avanzar algunos discernimientos adicionales: aquel que está sometido al odio suele presentarse como portaestandarte del bien, de lo bueno, de lo limpio; entonces, se convierte en el adversario del mal. De tal manera, ostentando su perfección, denegando por ello mismo su división, el otro odiado tendría que ser, en el mejor de los casos, ignorado, cuando no erradicado, eliminado, desechado, para que con su presencia no degrade el paisaje. De allí que el odio sea siempre odio a la diferencia; afecto que extrae la apariencia de justificación del sentido común y arraiga su permanencia en viejos demonios. A nivel subjetivo, el odio emerge cuando la diferencia deviene objeto de perplejidad. Quien padece de odio se encuentra dominado por la necesidad de atribuir al otro una omnipotencia y omnisciencia de tal magnitud que la única salida que se le impone es destituirlo de todo saber; así advertimos que tal desalojo es segundo respecto de la consistencia forjada con

1. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 20. Aún* (1972-1973) (Buenos Aires: Paidós, 1989), 83.

2. Jacques Hassoun, *El oscuro objeto del odio* (Buenos Aires: Catálogos, 1999), 23.

3. *Ibíd.*, 67.

tales atribuciones. Entonces, deshaciéndose de la diferencia, propia de lo simbólico, quien odia aspira construir un *Uno*, suprimiendo al *Otro*.

Enseguida Hassoun avanza sobre una vía clínica para articular nuevos elementos; se refiere entonces al odio experimentado por algunos homosexuales, para con ello situar la particularidad del objeto al que el odio se dirige. Evoca entonces el estatuto del objeto *a*, denominado por Lacan “el objeto de los objetos”, que nada tiene que ver con la objetividad y sí con la objetividad, residuo de un corte cuya función es causar el deseo. Recuerda cómo, en los discernimientos de Lacan, este objeto causa del deseo está anclado en la lengua y en el cuerpo, razón también para que lo haya denominado “tripa causal”. Pues bien, la tesis de Hassoun al respecto es que en algunos hombres homosexuales falta una parte de metaforización propia de la lengua, pues ponen “entre paréntesis el lugar donde surge la causa”⁴ —en tanto esta comporta la pérdida del objeto—, para proceder a atiborrarse de tripas y ofrecerse a otros como desecho. Así pues, se trataría de un odio al falo como significante de la falta, en favor de la tripa “sexual” que le aseguraría “una loca y falaz completitud”⁵. A lo cual agrega que las imágenes perfectas del otro y la propia quedan constituidas como objeto del deseo, no como *causa* del deseo, para así desentenderse de la separación y de lo que esta habría de producir como resto. De modo que el secreto de la soledad del homosexual es el de Narciso ante el espejo, cuyo gran temor sería el de un día verse viejo, gordo, decrepito⁶. Se advierte bien que la primacía de lo imaginario implica la proclividad a renegar la diferencia.

Tomando apoyo en estos planteamientos, el autor enlaza nuevamente sus elaboraciones con los problemas propios de las instituciones, trayendo para ello las tesis de Freud respecto del rol del vínculo homosexual en el establecimiento del lazo

social. Desde “Psicología de las masas y análisis del yo” Freud planteó que la homosexualidad sería el pegamento para la configuración de la *banda*, en el funcionamiento colectivo. Así que habría que considerar esa dimensión homosexual que atraviesa la vida de las instituciones analíticas, evidente en diversas manifestaciones: el odio a la diferencia para erigir un *Uno* siempre fallido; la alabanza a un jefe provisional que es al tiempo odiado y, por tanto, destinado al sacrificio; la inclinación a la escisión y la reagrupación periódicas; en fin, la fragmentación y la autodestrucción repetitivas. El hecho mismo de que se considere que “disolución” es un significante propio del psicoanálisis da cuenta de cómo, en muchos casos, el odio se encuentra al mando. Así pues, en lugar de negar las tensiones propias de la vida institucional, silenciando y embalsamando los conflictos, habría que poder trabajarlos teóricamente con los elementos mismos que brinda el psicoanálisis, dado que estos conflictos se hallan en la propia fundación de cada institución.

En cualquier terreno, negar el odio es ya el anuncio de su retorno; en cambio, reconocerlo implica hacerlo entrar en la línea de la cuenta de los enfrentamientos que están en el origen de nuestra civilización. Habría entonces que partir de localizar una violencia primera que quedó formulada en el mito freudiano del asesinato del padre de la horda y, también, de manera en apariencia más banal en los mitos fundacionales de las culturas judía y cristiana, con los fratricidios cometidos por Caín y Rómulo, de donde es posible situar aquella certidumbre freudiana planteada en “De guerra y muerte”: “somos del linaje de una serie interminable de generaciones de asesinos que llevaban en la sangre el gusto de matar”⁷. Respecto de Caín, es preciso recordar que no fue tratado como pecador por Dios, ni su nombre fue borrado del linaje de Adán, pues reconoció su culpa; por otra parte, es después de dejar una larga estela de violencia que Rómulo proporcionó

4. *Ibíd.*, 37.

5. *Ibíd.*, 44.

6. *Ibíd.*, 38.

7. Sigmund Freud, “De guerra y muerte. Temas de actualidad”, en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 297.

a Roma sus instituciones civiles y religiosas. Así pues, a nivel del vínculo social y de la ciudadanía misma, es necesario advertir que cualquier ideal social tiene como pivote un campo de tensiones constituido por *el asesinato, la transgresión y la culpa...* Punto en el cual la referencia a Marx, en *El capital*, resulta ineludible:

[...] el delincuente no produce solamente delitos; produce, además, el derecho penal [;] asimismo, toda la policía y la administración de justicia penal [...]. El delincuente produce una impresión, unas veces moral, otras veces trágica, pres-
tando con ello un servicio al movimiento de los sentimientos morales y estéticos del público. No solo produce manuales de derecho penal [...], produce también arte, literatura, novelas e incluso tragedias, como lo demuestran, no solo *La culpa* de Müllner y *Los bandidos* de Schiller sino incluso el *Edipo* [de Sófocles] y *Ricardo III* [de Shakespeare].⁸

Enseguida, Hassoun establece un nexo entre los mitos del asesinato del padre de la horda por sus hijos y el de Caín por Abel; el eslabón que le permite esta asociación es una frase de Codelier, en *Meurtre du père, sacrifice de la sexualité*, que reza simplemente “algo ha ocurrido”. En efecto, algo ha ocurrido, entre el asesinato del padre y el pacto entre los hermanos, pues imaginar que después del crimen los hermanos hubieran cedido en sus pretensiones de apropiarse de su goce, sería idear una solución demasiado fácil. Cabe suponer, más bien, que el pacto fraterno habría tenido lugar después de innumerables enfrentamientos y destrucciones, tiempo lógico que bien podía quedar representado por el mito de Caín. El asesinato cometido por Caín y su posterior reconocimiento constituirían entonces la bisagra que permite situar el paso del asesinato del padre a la fundación de la cultura. Dicho de otra manera, el crimen y su posterior reconocimiento son los actos fundacionales de la cultura, pues con ellos se institucionaliza

8. Carlos Marx, *El capital. Teorías sobre la plusvalía*, t. IV (México: Fondo de Cultura Económica, 1980), 360.

la prohibición. Es aquí donde la máxima de Empédocles “La génesis empieza cuando el odio se cumple” cobra resonancia para el autor, más allá de la perplejidad primera expresada en la introducción del libro.

Ahora bien, la actualidad de la referencia mítica al Génesis con respecto al malestar actual en la civilización puede vincularse con los efectos de la ideología nacional socialista, en sus versiones germanas, niponas, latinas... Y también en las manifestaciones incesantes de un odio asesino entre pueblos hermanos, por el terrible “defecto que consiste en ser diferentes”⁹. Los negacionismos, que subsecuentes a la destrucción están a la orden del día, no solo implican esquivar la responsabilidad sino también negar la subjetividad del otro, su humanidad, su existencia misma. Si la culpa puede propiciar el advenimiento de un discurso simbólico para la sociedad, este necesariamente ha de pasar por el reconocimiento de las denegaciones en juego tanto como por el reconocimiento de la perversión de que el colectivo ha sido objeto. En contravía de ello, están todas aquellas escenificaciones donde se espera que las víctimas perdonen, sin que medie un pedido que les sea dirigido, o donde muchos se dan por satisfechos rasgándose las vestiduras sin reconocimiento alguno de la real implicación de sus denegaciones.

Después de este recorrido, el autor formula una tesis con la cual se deslinda de las afirmaciones más conocidas de Freud y Lacan respecto a los vínculos entre el amor y el odio, donde este último ya no sería el revés inevitable del amor sino “la ausencia radical de todo sentimiento de amor, sin el cual ningún lazo social podría mantenerse”¹⁰. Entonces, la ausencia de los significantes del amor es lo que causa el odio; de modo que “*el odio no es el revés del amor sino su suspensión*”¹¹. El odio, que comenzó con la destitución del saber y prosiguió con el desalojo de la alteridad para encontrar su culmen

9. Hassoun, *El oscuro objeto del odio*, 57.

10. *Ibíd.*, 61.

11. *Ibíd.*, 66.

en la negación de la humanidad del otro, se halla entonces comandado por el retiro de los significantes del amor.

Por otra parte, respecto de la localización que Lacan había propuesto para el odio desde el seminario *Los escritos técnicos de Freud*, entre lo imaginario y lo real, Hassoun se pregunta si este sentimiento es efecto de una invasión de lo imaginario en una medida tal que la realidad se ve infestada “por el cáncer de imágenes perseguidoras innombrables”¹², de modo que serían las instancias yoicas las que terminan siendo afectadas por este sentimiento, en particular el ideal del yo. Entonces, el odio podría cumplir una función defensiva, pues al encontrar un objeto, otorga forma a un yo imaginario desmantelado. Poco más adelante volverá a su primera indicación diciendo que el odio brinda al ideal del yo una apariencia de contorno. Entonces, el odio implica la suspensión del amor y, a la vez, es el complemento dialéctico de la pasión, su contrario. Notamos que Hassoun plantea una diferencia, y al tiempo una articulación entre el odio y la pasión, allí donde en Lacan leíamos que el odio es una pasión del ser. En esta última se reviste al otro de la pasión con los fragmentos de la *causa del deseo*, operación bajo la égida del yo *ideal*. En cambio, en el odio el *ideal del yo* queda expuesto a un gran peligro, mientras el objeto de odio permite *imaginarizar* las

causas del odio, para con ello derribar los ideales en favor de un ideal de odio racial, por ejemplo. En tal sentido, llega a plantear que “el odio sería una enfermedad del ideal del yo que no puede seguir asegurando la existencia del sujeto, la posibilidad de una fraternidad [...]”¹³. Por ello, el odio puede ser una de las respuestas posibles a la melancolización; entonces el yo ya no quedará sometido a la crueldad, sino que esta se dirigirá a un otro imaginario destinado a la destitución, a la exclusión, a la destrucción. Es por ello que “la imagen del otro, causa del odio, condensa todos los afectos de aquel que se encuentra presa de ese sentimiento: se sumerge y se pierde en ese otro desprovisto de toda alteridad”¹⁴. A nivel clínico, el odio sería secundario, pues aquel que está gobernado por este afecto no cesa de imaginar, *a posteriori*, que, en el tiempo de la asunción de su imagen en el espejo, la madre veía allí a un hermano, por quien él habría sido reemplazado de manera definitiva. El sujeto, entretanto, queda eclipsado por este sentimiento que lo extravía de su división constitutiva. Así el odio es un afecto individual y, como tal entonces, propio del indiviso, no del sujeto, aunque en ocasiones logra movilizar a un grupo de individuos que se pretenden *Uno*, obedientes a la vociferación de un jefe.



12. *Ibíd.*, 101.

13. *Ibíd.*, 108.

14. *Ibíd.*, 105.

¿Por qué tanto odio?

MYRIAM ESTHER COTRINO NIETO*

Analítica. Asociación de Psicoanálisis de Bogotá, Bogotá, Colombia

Roudinesco, Élisabeth. ¿Por qué tanto odio? Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2011. 125 páginas.

Élisabeth Roudinesco, historiadora, psicoanalista e investigadora, consagra este libro a un hecho que no es nuevo: el odio al psicoanálisis y, más aún, el odio a Freud. ¿Siendo la autora alguien que conoce de manera amplia y rigurosa el tema, ¿por qué dedica tiempo y trabajo a un libro como el de Michel Onfray¹, quien, sin fundamentos, como bien ella lo demuestra, difama el nombre de Freud? ¿Por qué responder a alguien que más que criticar una teoría no hace sino dirigir su odio hacia el padre del psicoanálisis? El título en francés, *Mais pourquoi tant de haine ?*, que traduce literalmente ¿Pero por qué tanto odio?, puede responder en parte a la pregunta, en el sentido en que es necesario anteponer “peros” al odio, interpelar al odio y a sus emisarios, de manera especial cuando este odio se dirige al inventor del psicoanálisis, dado que sus descubrimientos cambiaron de modo radical la concepción del hombre. La escucha de sus pacientes fue determinante para dar un lugar a asuntos como la sexualidad infantil, los secretos de familia, lo femenino, las mujeres, los homosexuales y los locos; cuestiones estas que tuvieron que

ser interrogadas y revaluadas a partir de la investigación y de la praxis freudiana, lo cual genera, en algunos, resentimientos imposibles de resarcir hasta nuestros días. En otros, en cambio, suscitó admiración y reconocimiento por un legado teórico y práctico que ha favorecido a investigadores de diversas áreas del conocimiento, a psicoanalistas y, desde luego, a cada uno de los analizantes, para quienes ha constituido un alivio a su propia miseria humana.

Hay que mencionar que el mismo Freud ya había revelado en su artículo “Las resistencias contra el psicoanálisis” de 1925² una especie de horror a lo nuevo como reacción a sus doctrinas; consideraba, por el contrario, que la ciencia requiere de lo nuevo en cuanto es incompleta e insuficiente, de ahí que este escepticismo lo funda en la rigidez que tiene por “sacrosanto a lo ya consabido y creído”, y desestima lo diferente en lugar de someterlo a indagación, actitud a la que se refiere como “reacción primitiva frente a lo nuevo”. Así es como el psicoanálisis en su inicio fue ignorado durante varios años, sin embargo, luego logra ser objeto de interés general, no sin antes desencadenar una “tormenta de indigna repulsa”, que lleva a Freud a preguntarse de manera particular: ¿qué motiva la resistencia de médicos y filósofos? Pregunta a la que responde diciendo que no se trata simplemente de objeciones intelectuales, sino de fuertes poderes afectivos, pasiones de los seres humanos, es decir, resistencias a la gran significatividad que el psicoanálisis otorga a las pulsiones sexuales en la vida

1. Onfray Michel, *Le Crépuscule d'une idole. L'affabulation freudienne* [El crepúsculo de un ídolo. La fabulación freudiana] (París: Grasset, 2010).

* e-mail: mcotrino@hotmail.com

CÓMO CITAR: Cotrino Nieto, Myriam Esther. “¿Por qué tanto odio? (reseña)”. *Desde el Jardín de Freud* 19 (2019): 339-341, doi: 10.15446/djf.n19.76733

© Obra plástica: Jim Amaral

2. Sigmund Freud, “Las resistencias contra el psicoanálisis” (1953), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 1996), 225.

de los hombres. Las acusaciones al psicoanálisis de “enemigo de la cultura”, “peligro social” o “atentado contra la dignidad del género humano”, que aún se profieren, son manifestaciones que, como ya señalaba Freud, van más allá de la argumentación lógica e incluso llegan a estar asociadas a su ascendencia judía, que él no quiso ocultar. Al parecer no era suficiente con deshonrar el psicoanálisis, también era preciso deshonrar a su gestor. Cien años después, no han cambiado mucho las cosas, muestra de ello es el libro de Onfray; así pues, el psicoanálisis continúa generando resistencia, tanto antes como ahora.

Este libro de Roudinesco está orientado a detener el exceso de pasión que manifiesta Onfray y que lo extravía de un verdadero debate crítico; en tal sentido, muestra que se trata de un libro que carece de fuentes y notas bibliográficas, de un autor que proyecta sobre el objeto odiado, Sigmund Freud, sus propias obsesiones para designarse como quien liberará al pueblo francés de las fabulaciones freudianas, proclamándose como el encargado de atacar las verdades oficiales. Por esta vía, denuncia a los judíos, y a los monoteísmos, a los que opone un mundo ateológico orientado por la pulsión de vida y de la cual él sería su representante: ¡un dios solar y volcánico fuente de vida! Al leer estos supuestos y otros que acompañan esta seguidilla, algo del orden del delirio resuena, a la vez que da razón a Roudinesco cuando califica este escrito como un “libelo delirante”. El mismo Onfray confiesa el fundamento de su fabulación: de niño fue abusado por sacerdotes y maltratado por su madre, luego buscó rehabilitar la figura de los padres, a condición de que no fueran padres; con ello se advierte bien cómo es que termina por dirigirse contra el padre del psicoanálisis.

Después de presentar el retrato de Onfray, la autora demuestra que sus “tesis” no tienen ningún fundamento y que se sostienen en una serie de extravagancias; es así como sigue y examina, uno a uno los pasos erráticos del filósofo, su inexistente formación historiográfica, su falaz conocimiento de la vida y obra del psicoanalista y de la historia del movimiento psicoanalítico. También demuestra que este autor sigue *El libro*

negro del psicoanálisis (2005) para atacar no solo a Freud, sino también a Lacan y al conjunto de las asociaciones de psicoanálisis, pretendiendo una revisión maniquea del tema, al punto de que se atreve a acusar a Freud de ser un perverso y al psicoanálisis de ciencia fascista. Acusaciones opuestas a lo que realmente fue, como lo demuestran su trayectoria y su obra, no solo por su extensión y complejidad, sino por su bondad y generosidad; Freud no fue ni avaro ni egoísta con sus lectores, al contrario, brindó gran cantidad de avances teóricos que él mismo no vaciló en cuestionar y debatir antes de concluir, no sin dejar abiertas las preguntas que consideraba pertinentes. Solo el amor y la generosidad puede producir una obra de tal magnitud; sus avances clínicos y teóricos no compaginan para nada con las fabulaciones del filósofo.

Conviene subrayar que la autora del libro respeta y reconoce las críticas que, de manera notable, se han hecho al psicoanálisis, como las de Theodor Adorno, Herbert Marcuse, las de varias feministas y culturalistas norteamericanas, incluso las de Gilles Deleuze o Michel Foucault, que son muy distintas a las de la escuela revisionista norteamericana y a las del antifreudismo radical de la extrema derecha francesa. Tenía razón Freud cuando, ya en 1925, señalaba como una causa adicional de rechazo al psicoanálisis el hecho de ser él un judío, puesto que Onfray dice que es el “odio de su ser judío” el que supuestamente lo motivó a teorizar sobre la pulsión de muerte, y por esta vía iterrmina por ubicarlo como admirador del nazismo! Es Onfray, nos señala Roudinesco, quien, sin saberlo, se ubica como simpatizante de la extrema derecha, en el campo del “antisemitismo enmascarado”, aunque se proclame defensor del pueblo explotado por el capitalismo.

Hay que mencionar, sin embargo, que algo ha cambiado de la época de Freud a la actual: Michel Onfray cuenta con el favor mediático, un público fácil se ha dejado atrapar por la publicidad, además se puede suponer que para muchos sería más cómodo leer a Onfray que al mismo Freud; se trata de un escritor que debe gran parte de sus ventas a la polémica que desatan sus escritos en el medio intelectual francés. Así sus

libros estén llenos de confusiones y de errores históricos, se ha convertido en uno de los filósofos más populares en Francia: es por ello que la autora cierra el primer capítulo planteando una pregunta:

Al leer esta obra, cuya apuesta supera ampliamente el debate crítico entre partidarios y opositores del psicoanálisis, tenemos el derecho de preguntarnos si las consideraciones comerciales que acompañaron esta publicación no tienen actualmente un peso tal que serían capaces de abolir cualquier juicio crítico y cualquier sentido de la responsabilidad.³

Así las cosas, cómo no pronunciarse sobre lo que escribe y dice este filósofo acerca de Freud y el psicoanálisis, si, además de la buena venta que logran sus libros y de las entrevistas que otorga a los diferentes medios, a sus clases en la Universidad Popular de Caen —de la que es fundador— asisten de manera gratuita cada semana gran cantidad de oyentes que lo ubican en el lugar de un amo del saber; estos son motivos suficientes para que la autora se pronuncie por medios similares confrontándolo y refutándolo.

En este orden de ideas, también encontramos en el libro una entrevista hecha a Roudinesco y publicada en el semanario francés *Le Nouvel Observateur*; los interrogantes giran en torno al rechazo que han generado las teorías de Freud, al reproche que se dirige al psicoanálisis por no ser una ciencia, a la especificidad de la crítica de Freud en Francia, a la eficacia del análisis respecto a las terapias cognitivas conductuales y, por último, la pregunta se dirige al tema del movimiento psicoanalítico, dividido en múltiples capillas enfrentadas, a lo cual ella responde que hoy lamentablemente la mayoría de los analistas parecen dejar de lado el compromiso ciudadano. Están despolitizados e ignoran su historia, por lo que no pueden responder a la lucha ideológica de los antifreudianos radicales. De manera tal que, gracias al estudio

riguroso de los desarrollos y avatares de la praxis psicoanalítica, a la toma de una posición política, y a su amor por Freud, del cual da testimonio en su amplia obra escrita, Roudinesco está autorizada para oponerse públicamente al odio de Onfray por el psicoanálisis y por los psicoanalistas. Es así como más adelante dedica unas páginas a desvirtuar la supuesta relación entre Freud y su cuñada Minna Bernays, en la que los enemigos se apoyan para invalidar, a partir de supuestos refutables, todo el descubrimiento psicoanalítico. La autora hace un análisis detallado de cada testimonio que pretende revelar a un Freud perverso, hasta demostrar que la historiografía norteamericana cae en el delirio interpretativo cuando los antifreudianos radicales leen las teorías freudianas de manera salvaje. Por último, en el libro se encuentran otras voces: un historiador, dos filósofos, un psicoanalista y un psiquiatra, que se pronuncian sobre este y otros libros de Onfray; además de unirse y apoyar la posición de Roudinesco, advierten al público sobre la clase de autor de que se trata: historiador mediocre, incendiario desacreditado, populista, vil, pero también señalan que a pesar de esto ha recibido la bendición de una crítica influyente; sin embargo, la amonestación es rotunda: “es un verdadero peligro desde el punto de vista de la transmisión de los valores del saber”⁴.

Para concluir, retomo unas palabras de Jacques Lacan en su escrito “La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón desde Freud”; en estas líneas se puede leer una respuesta a la pregunta ya formulada por Freud acerca de lo que motiva las resistencias al psicoanálisis y que, con Roudinesco, decantaría en la pregunta ¿por qué tanto odio?: “Fue ese abismo abierto al pensamiento de que un pensamiento se dé a entender en el abismo, el que provocó desde el principio la resistencia al análisis. Y no como se dice la promoción de la sexualidad en el hombre”⁵.

4. *Ibíd.*, 102.

5. Jaques Lacan, “La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón desde Freud” (1957), en *Escritos 1* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2001), 488.

3. Roudinesco Elizabeth, *¿Por qué tanto odio?* (Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2011), 57.

(Per)versiones de amor y de odio

ÁLVARO DANIEL REYES GÓMEZ*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Salecl, Renata. *(Per)versiones de amor y de odio*. México, D. F. Siglo XXI, 2002. 206 páginas.

Los trabajos lacanianos centrados respecto al Nombre del Padre abren, posteriormente, las condiciones de posibilidad a su pluralización: a los nombres o versiones paternas. En esa vía La Mujer, por ejemplo, es un nombre o (per)versión paterna, como lo muestra el texto que comentamos en esta reseña. Con el amor y el odio pasa algo similar en las elaboraciones psicoanalíticas: hay instantes donde prima el énfasis imaginario y la neta división entre ambos afectos; en otros tiempos, en cambio, evidenciamos modificaciones en la transcripción dando cuenta de la diferencia y de la continuidad entre pasiones, escribimos entonces: amor-odio casados con la ignorancia del ser.

Algo análogo acontece con la perversión, no hay solo una versión. En efecto, en un lapso se la diferencia como una de las maneras de afrontar el deseo y la falta respecto al Otro y, en otra temporada de la enseñanza de Lacan, recibe los ecos de las producciones nodales y de la nominación ligada al padre y a sus nombres que, como toda fantasía, serán siempre perversos.

* e-mail: adreyesg@unal.edu.co

CÓMO CITAR: Reyes Gómez, Álvaro Daniel. "(Per)versiones de amor y de odio (reseña)". *Desde el Jardín de Freud* 19 (2019): 342-345, doi: 10.15446/djf.n19.76734.

© Obra plástica: Jim Amaral

En el texto de Renata Salecl hallamos resonancias derivadas de lo mencionado en las líneas precedentes. Se aclara entonces cómo sus 7 capítulos surgieron de "versiones preliminares" o ensayos publicados previamente que, al tomar la forma de libro, se orientan de otro modo. La temática desarrollada es una variación de la idea de Lacan de que cuando amamos mutilamos, pues adoramos del otro algo más del mismo: el objeto a. Los textos van ilustrando con acierto las inflexiones de esta tesis, acudiendo a ciertos filmes "clásicos", a hechos políticos de finales del siglo XX y a producciones artísticas contemporáneas.

Al recorrer el zurcido de sus letras vamos constatando cómo este odioso apasionamiento destructivo no pasa solo en las películas, ni en cada quien, pasa en la vida cotidiana, en las amorosas vinculaciones a una causa (objeto) artística o política. Mostrar situaciones de expresidentes, como Nicolae Ceaușescu, es un logro del libro, a partir del cual no dejamos de notar versiones políticas en naciones como las nuestras, donde palpamos con real horror cómo entre más se ame al país, más se lo saquea.

El proceder democrático y el amoroso guardan afinidades electivas, ambos se articulan con la renuncia. Es menester abdicar, o mejor, es una política como la del deseo la que pone cierto coto a las codicias pasionales, en la medida en que posibilita el cese del intento de apoderamiento que comanda las pretensiones del "odioamoramiento". El primer

capítulo de Salecl se ocupa de asuntos como estos, trabajando a partir de dos películas, *Lo que queda del día* y *La edad de la inocencia*. Es menester comentar cómo previamente la filósofa eslovena —afín a las maneras de proceder y de pensar de su compatriota Žižek— ilustra, respecto de uno de los cambios claves en la subjetividad de la época, el considerar la existencia de una identidad propia desconociendo el sujeto y, por tanto, dejando de lado la referencia al deseo. Para esto hace una lectura de los cambios en los nombres de las fragancias del mercado; es el paso entre el perfume “*Eternity*” de Calvin Klein, a “*Contradiction*”, tránsito entre lo sublime iser - no ser! y el mandato superyoico de identidad cuyas resonancias aturden por doquier: ¡sé! De allí el nombre del primer capítulo: “Sólo renunciando a ti puedo amarte”.

Proponer una mediación imposible es la idea medular del siguiente capítulo, cuyo título da idea del trozo real en juego: “El amor entre el deseo y la pulsión”. Allí nos topamos con por lo menos tres versiones del esquivo dios cuyas letras no dejan de ser escritas. *Rapsodia* y *El séptimo velo* son las películas con las cuales se aprehende respecto al talante narcisista del eros, a la versión del superyó enamorado y a la faz real vinculada con la pulsión. A su vez, encontramos una manera de vincular la perversión con la pulsión, una y otra son formas transgresivas por antonomasia, con lo cual el deseo perverso halla una manera de expresión cuya máxima sería: está prohibido hacer esto, pero de todos modos lo haré.

El encuentro está tejido con las letras de lo imposible, aún más, ellas lo comandan. Por eso retornamos a los lugares no visitados, a lo indecible, a los mares de la sordera y a las figuras de lo inolvidable. Con las sirenas y Ulises pasa lo mismo, no cesan las versiones. Ellas no cantaron, escriben unos. Nada oyó él, dicen otras. En fin... La propuesta del texto ubica un Ulises perturbado por el goce del Otro (las sirenas), en un encuentro fallido con la mujer fatal. La estrategia masculina encarnada por el personaje mítico es leída en términos propios del obsesivo, cuya mira es controlar el goce Otro y su deseo, es la consabida estratagema de la evitación tan cara a la

obsesión. Y aquí la versión de Kafka se junta con la de Homero proponiendo un sugerente cruce, según el cual, el autor de “Un artista del hambre” escribe la verdad del mito masculino; o sea, el ensimismamiento enamorado del hombre es su pasión ignorante respecto al goce femenino, impidiendo el encuentro, cuyo nombre es: cada mujer.

Este desarrollo del texto de la eslovena da indicios para pensar, también, la proclividad masculina a la perversión, entendida como aquello frente a lo cual buscamos no hacer aguas navegando —cual Ulises— nuestros bergantines. Para evitar “El silencio del goce femenino”, tal como lo da a entender el nombre del capítulo. Y la evitación es, a diferencia de las neurosis, no con preguntas respecto a la vida o a la muerte, sino con estrategias que usan otros vientos e ínfulas de saber, buscando reducir ese “silencio” en las escenificaciones fálicas y en los goces pegados del sentido: ahogar con respuestas.

Por estelas cercanas navegan otros de los capítulos. Uno está dedicado a los cortes en el cuerpo y en el arte. Particularmente a la clitoridectomía y a las puestas en escena de cirugías y operaciones corporales en estos tiempos. Examinar desde la óptica de los derechos humanos, con su pretensión de universalidad, y discutir el valor fantasmático en cuanto rito iniciático de una integridad a un cierto grupo, es una de las apuestas en que se empeña la discusión propuesta por Renata Salecl. En uno y en otro caso va perfilando la idea de que el núcleo de la no relación sexual es el hecho de la inadecuación entre el sujeto y el Otro que implica un encuentro guiado por las trazas del objeto *a*; o sea, mediante una encarnación del algún goce excesivo. En tal manera de vinculación estarían a la orden del día los rasgos perversos. Al respecto aporta el libro una ampliación fenoménica de los muy diversos procederes y prácticas asociadas con operar los genitales femeninos, incluyendo valiosas referencias geográficas, históricas, religiosas y políticas que, para el caso de estos tiempos de predominio neoliberal, posibilitan ser analizadas a la luz de artistas como Orlan.

Incluimos en ese comentario al capítulo dedicado a los animales cuyo nombre es “Ámame, ama a mi perro: el psicoanálisis y la distinción entre animal y humano”, donde hallamos otra versión de Pavlov articulada con su compatriota Kulik, artista del performance de un perro bravo mordiendo a los espectadores. ¿Cuál es el impedimento medular para que los perros no accedan a lo humano? La respuesta guía todo el capítulo, para ello se toman elementos freudianos y de Lacan quien, precisamente, bautizó a su perra con el nombre de una heroína del célebre literato de la perversión, el marqués de Sade. Este capítulo permite vincular la inversión de la ley con la perversión de la misma, desde la forma como hoy se defiende a los animales. Posibilita desarrollos entre la propuesta de la filósofa eslovena y la tesis de Élisabeth Roudinesco respecto a que lo perverso de nuestra sociedad actual está en la manera como nos relacionamos con los animales. Pensando, tal como lo señala Salecl, al animal ubicado en el lugar del “objeto —natural— perdido” y en que sería más fácil para los perros aprender el lenguaje que para los humanos conseguir la autosuficiencia.

“Por amor a la patria: la Disneylandia de Ceaușescu” es el título del capítulo dedicado a examinar las consecuencias de organizar un país arrasándolo en función de la fantasía, al modo Disney. Se establece lo estatal buscando eludir lo problemático de cualquier identidad, entendida —en términos lacanianos— como la manera, de cada uno, de hacer con lo inevitable de su falta en ser. Los parques temáticos, los centros comerciales y los *malls* se arman sobre la misma base: socavar el tejido social arrasando con pequeños negocios y levantando espacios aparentemente públicos pero cuya legalidad privada se hace notoria cuando no es posible hacer reuniones, protestas o firmar peticiones en dichos lugares; evidencia del bozal a la circulación de la palabra. Los proyectos socialistas, como los de Ceaușescu, y los capitalistas, creen en la existencia del Otro, trabajan instrumentalmente para su voluntad de goce, produciendo mutilaciones, rasgaduras, violaciones... de manera semejante al médico enamorado de

una mujer imposible a quien cercena brazos y piernas para luego colocarla, literalmente, como objeto ideal: inmóvil sobre un pedestal. Eso pasa en la película *Boxing Helena* (1993), pasa en lo Real que es la vida y pasa porque “la paradoja del gran Otro reside en que, a pesar de no existir, funciona”¹.

Particular interés tiene el capítulo “Ni mal veas, ni mal hables: el discurso del odio y de los derechos humanos”, cuyas líneas se adentran en los vericuetos de los insultos, del denigrar de una nación, de una raza, de la diferencia sexual, de las creencias o del prójimo. “¿Cuál es la intención del discurso del odio si, en realidad, no aspira a cambiar nada? ¿Cómo podríamos controlar sus efectos?”². Estos son los interrogantes básicos que cernir, ubicando que el blanco de toda violencia es la destrucción de la organización fantasmática en la cual se sostiene la identidad de quienes son injuriados o torturados. Se apunta entonces a romper la integridad, la sensación de completitud ordenada en función del objeto *a*, de la causa del deseo, de lo no simbolizable. Una de las virtudes del texto es mostrar cómo el Otro es no solo una entidad preexistente, sino que su existencia “depende en forma radical del sujeto”³, y eso pasa con cada acto de habla, en cada formación discursiva con su demanda de reconocimiento. Empero, el “racisexista” da un paso más allá y se vuelve *instrumento* del Otro, por ejemplo, de los “valores de la civilización occidental”⁴. Para ello requiere producir una reacción calculada en la víctima que, además, permita reafirmar la creencia en la existencia del Otro. Sobre tal base fantasmática se sostiene no solo un determinado sujeto sino comunidades enteras.

Es necesario comentar cómo, sin que se lo mencione explícitamente, notamos la cercanía con la postura del perverso en cuanto feroz servidor de cualquier cruzada, tal

1. Renata Salecl, *(Per)versiones de amor y de odio* (México: Siglo XXI, 2002), 119.

2. *Ibíd.*, 135.

3. *Ibíd.*, 139.

4. *Ibíd.*

como lo desarrolla Lacan en su seminario *De un Otro al otro*. Al mismo tiempo resuenan con espantosa claridad acciones de tinte político según las cuales “la invención del Otro peligroso (negros, judíos, izquierdistas, etc.) actúa como el núcleo del significante amo capaz de conjuntar los elementos dispares y los problemas de una sociedad compleja y de darles un significado claro y coherente”⁵.

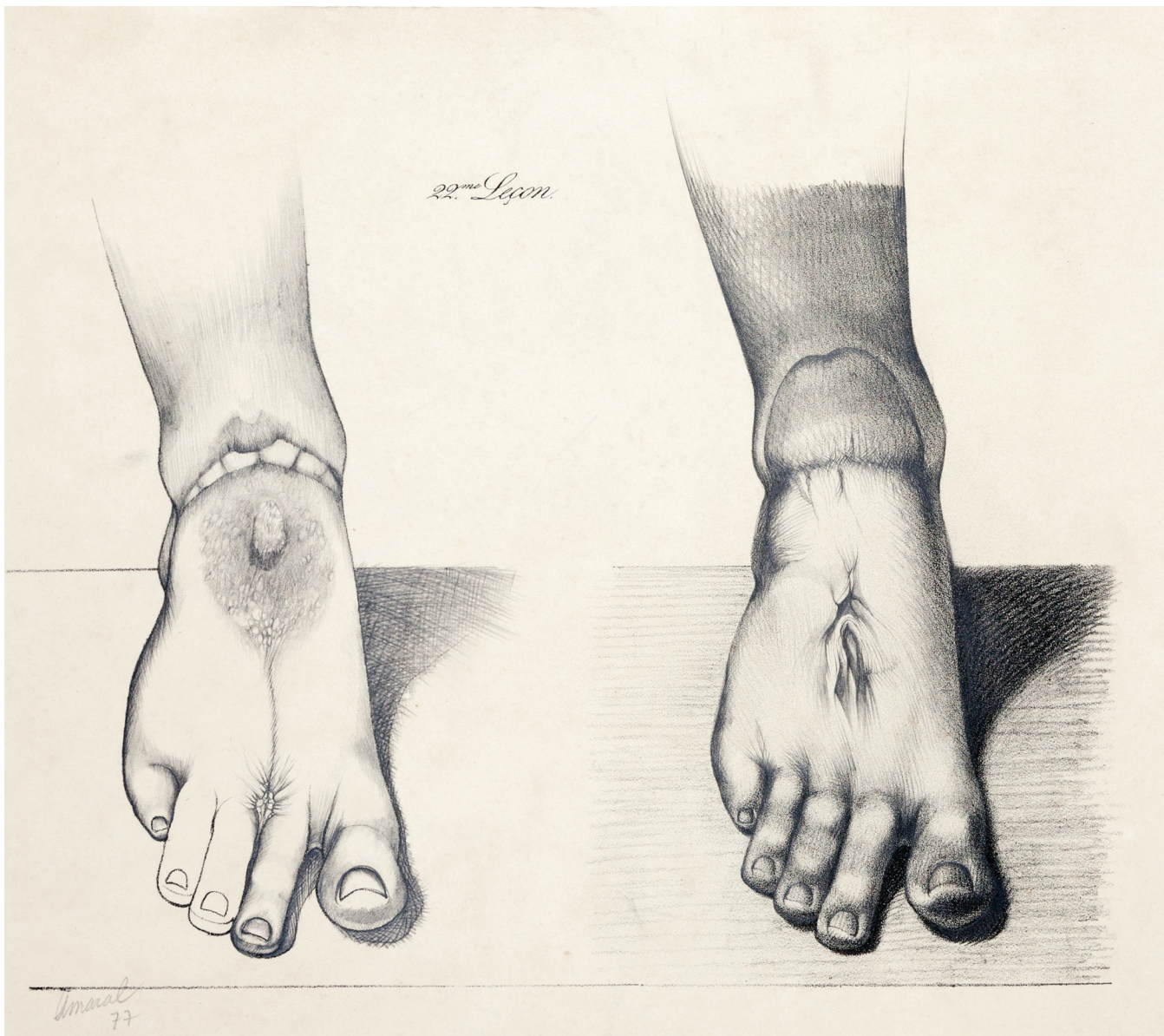
Es entonces la creencia de los demás, su rechazo y su odio violento a lo distinto, a lo extranjero y a lo diferente lo que “justifica”, anima y enciende lo odioso de cada quien. En países como el nuestro esto pasa cada día, orquestado

por expresidentes, industriales, religiosos, militares y otros apasionados amantes ignorantes del país que, por eso, lo mutilan. Aun así, vecinos a los centros comerciales y otros lejanos a nuestras ciudades levantan mordazas para que la palabra circule y se destapen las orejas de los Ulises ante los cánticos reales del encuentro, no fortuito sino sistematizado con lógica guerrera y de cruzados, para mandar, alevosamente, al encuentro anticipado con la única *femme fatale* democrática para todos: la muerte. A pesar de tan odioso como persistente anticipo, más y más se suman y resisten... y resisten.



5. *Ibíd.*, 140.

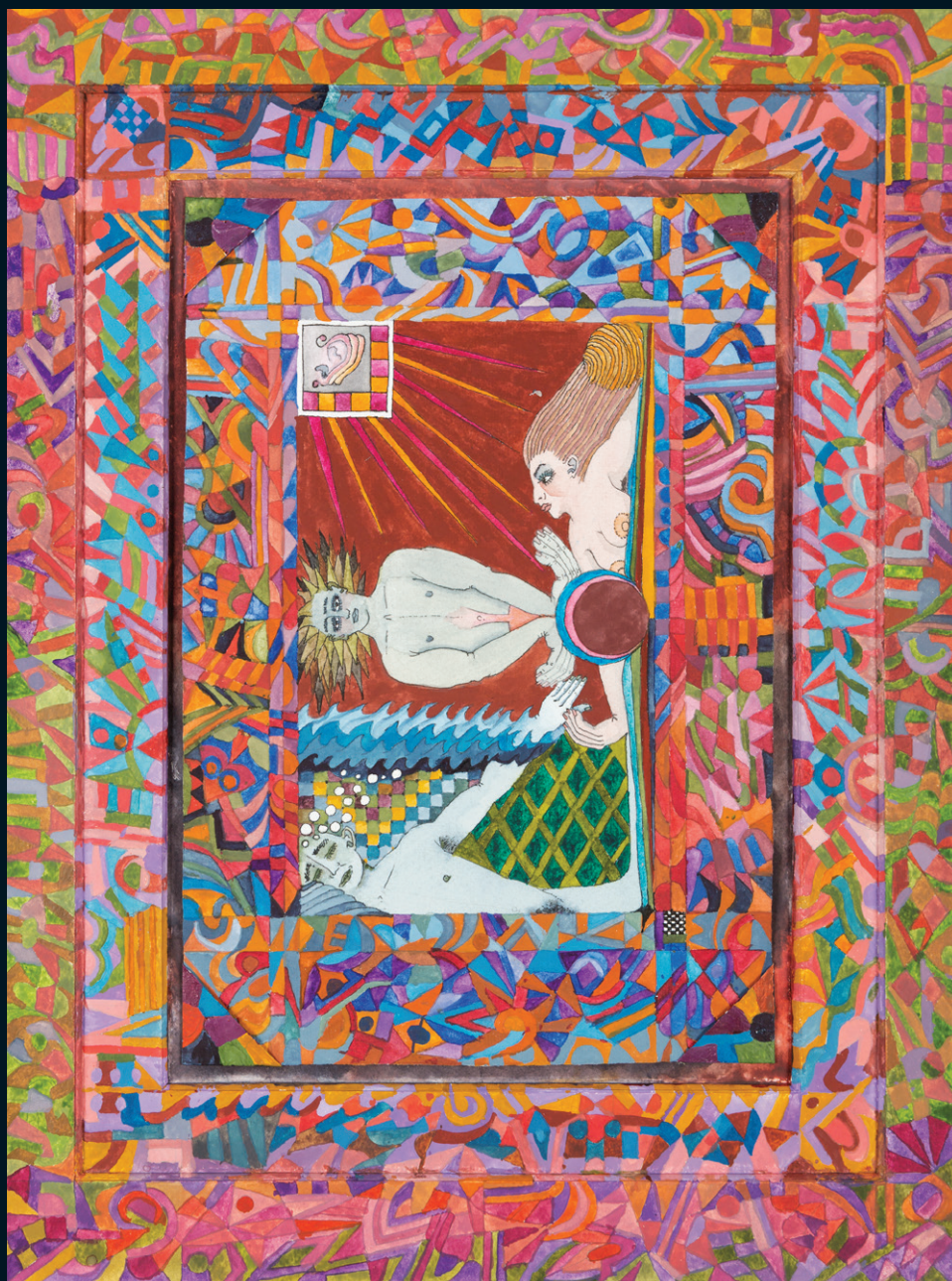
22^{me} Leçon.



VII. ANTOLOGÍA MÍNIMA



© Jim Amaral | Mujer con máscara cuadrada | 1995 | 37×15,5×15,5 cm
| Bronce | Fotografía: archivo del artista



© Jim Amaral | Caleidoscopio, manuscrito imaginario: estrella cuadrada | 2014
| 30×21 cm | Lápiz y acuarela sobre papel | Fotografía: Diego Amaral Ceballos

TRATADO DE LAS PASIONES*

RENÉ DESCARTES

ARTÍCULO LVI

El amor y el odio

Ahora bien, todas las pasiones precedentes pueden ser provocadas sin que nos percatemos en absoluto de si el objeto que las causa es bueno o malo. Pero cuando una cosa nos parece buena con respecto a nosotros, es decir, conveniente para nosotros, eso nos hace tener amor por ella; y, cuando nos parece mala o perjudicial, eso nos excita al odio.

ARTÍCULO XCVIII

En el odio

Por el contrario, observo que en el odio el pulso es irregular, más pequeño y a menudo más rápido; que se sienten escalofríos mezclados con un singular calor áspero y picante en el pecho; que el estómago deja de hacer su trabajo y tiende a vomitar y arrojar los alimentos ingeridos, o al menos a corromperlos y convertirlos en malos humores.

ARTÍCULO CIII

En el odio

Por el contrario, en el odio, el primer pensamiento del objeto que causa la aversión conduce a los espíritus que hay en el cerebro hacia los músculos del estómago y de los intestinos de tal modo que impiden que el jugo de los alimentos se mezcle con la sangre, estrechando todas las aberturas por donde acostumbra a fluir, y los conduce también 485 hacia los pequeños nervios del bazo y de la parte inferior del hígado, donde está el receptáculo de la bilis, de tal modo que las partes de la sangre que usualmente son remitidas a esos

* René Descartes, *Las pasiones del alma* (Madrid: Tecnos, 1997), 93, 113, 114, 115, 129, 130, 131, 132.

© Obra plástica: Jim Amaral

lugares salen de ellos y fluyen, con la que está en las ramificaciones de la vena cava, hacia el corazón. Lo cual causa mucha desigualdad en su calor, ya que la sangre que viene del bazo apenas se calienta y rarifica, mientras que la que viene de la parte inferior del hígado, donde está siempre la hiel, se inflama y dilata muy rápidamente. A consecuencia de lo cual los espíritus que van al cerebro tienen también partes muy desiguales y movimientos extraordinarios. De ahí que fortalezcan las ideas de odio, que ya están impresas allí, y predisponen al alma a pensamientos llenos de acritud y amargura.

ARTÍCULO CVIII

En el odio

Algunas veces, por el contrario, llegaba hacia el corazón algún jugo extraño que no era apropiado para mantener el calor, o incluso que podía apagarlo; por lo que los espíritus, que subían del corazón al cerebro, suscitaban en el alma la pasión del odio. Y al mismo tiempo también estos espíritus iban del cerebro a los nervios que podían empujar la sangre desde el bazo y las pequeñas venas del hígado hacia el corazón, para impedir que entrase en él ese jugo perjudicial; y, además, a los que podían empujar ese mismo jugo hacia los intestinos y el estómago, o también a veces obligar al estómago a vomitarlo. De ahí que estos mismos movimientos acompañen habitualmente a la pasión del odio. Y puede verse a simple vista que hay en el hígado muchas venas o conductos bastante anchos, por donde el jugo de los alimentos puede pasar de la vena porta a la vena cava, y de allí al corazón, sin detenerse para nada en el hígado; pero que hay también en él muchos otros más pequeños, donde puede detenerse, y que contienen siempre sangre de reserva, como sucede en el bazo; sangre que, al ser más grosera que la de las otras partes del cuerpo, puede servir de mejor alimento al fuego que hay en el corazón, cuando el estómago y los intestinos dejan de suministrárselo.

ARTÍCULO CXL

Del odio

El odio, al contrario, no podría ser tan pequeño que no perjudicase, y nunca existe sin tristeza. Digo que no podría ser demasiado pequeño, porque el odio al mal no puede incitar a ninguna acción mejor de lo que nos incita el amor al bien, al que es contrario; al menos cuando conocemos lo bastante ese bien y ese mal. Pues confieso que el odio al mal que sólo se manifiesta por el dolor es necesario respecto del cuerpo; pero aquí solamente hablo del que proviene de un conocimiento más claro, y solamente lo relaciono con el alma. Digo también que nunca existe sin tristeza, porque, al no ser el mal más que

una privación, no puede concebirse sin algún sujeto real en el que existe, y no hay nada real que no tenga en sí alguna bondad, de manera que el odio que nos aleja de un mal nos aleja por el mismo medio del bien al que está unido, y la privación de este bien, estando representado a nuestra alma como un defecto que le pertenece, excita en ella la tristeza. Por ejemplo, el odio que nos aleja de las malas costumbres de alguno nos aleja por el mismo medio de su conversación, en la cual podríamos encontrar algún bien del que nos disgusta privarnos. Y así en los demás odios se puede advertir algún motivo de tristeza.



TRATADO BREVE*

BARUCH SPINOZA

CAPÍTULO VI. DEL ODIO

1.

El odio es una inclinación a desechar de nosotros algo que nos ha causado algún mal. Por eso, es el momento de señalar que nosotros solemos realizar nuestras acciones de dos modos, a saber, o con pasiones o sin ellas. Con pasiones, como se ve de ordinario en los señores contra sus criados que han hecho algo mal, lo cual no sucede por lo general sin cólera. Sin pasiones, como se dice de Sócrates, que, cuando se veía forzado a castigar a su siervo para corregirlo, nunca lo hizo cuando sentía que su ánimo estaba excitado contra ese siervo suyo.

2.

Puesto que ahora vemos que nuestras obras son ejecutadas por nosotros con o sin pasiones, pensamos que está claro que aquellas cosas, que nos estorban o nos han estorbado, pueden ser eliminadas, si es necesario, sin turbación por nuestra parte. Porque, ¿qué es mejor, que huyamos de las cosas con aversión y odio o que las soportemos con la fuerza de las razones y sin perturbación del ánimo, ya que estimamos que esto es posible?

En primer lugar, es seguro que, si hacemos sin pasiones lo que nos corresponde hacer, no puede resultar de ahí ningún mal. Y, como entre bien y mal no hay término medio, vemos que, así como es malo obrar con pasiones, debe ser bueno obrar sin ellas.

* Baruch Spinoza, *Tratado breve* (Madrid: Alianza Editorial, 1998), 113-116.

© Obra plástica: Jim Amaral

3.

Examinemos, en cambio, un poco más si implica algún mal el huir de las cosas con odio y aversión.

Por lo que toca al odio que procede de las opiniones, es seguro que no debe tener lugar en nosotros, puesto que sabemos que una misma cosa puede ser, en un momento, buena para nosotros y, en otro, mala, como sucede siempre con las hierbas medicinales.

Lo cual se reduce, finalmente, a esto: si el odio nace únicamente de la opinión y no también del razonamiento verdadero. Ahora bien, para examinarlo correctamente, nos parece oportuno explicar claramente qué es el odio y distinguirlo bien de la aversión.

4.

Digo, pues, que el odio es una turbación del alma contra alguien que nos ha hecho mal voluntaria y conscientemente. La aversión, en cambio, es la perturbación que surge en nosotros contra una cosa a causa de la molestia o el dolor que pensamos u opinamos pertenecerle por naturaleza. Digo por naturaleza, porque, si no suponemos esto, no sentimos aversión hacia ella, aunque hayamos recibido de ella alguna molestia o dolor, ya que, por el contrario, tenemos que esperar de ella alguna utilidad. Y así, si alguien se ha herido con una piedra o un cuchillo, no por eso siente aversión alguna hacia ellos.

5.

Hechas estas observaciones, veamos ya brevemente los efectos de ambos. Del odio proviene la tristeza; y, si el odio es grande, produce la ira, la cual no sólo trata, como el odio, de huir de la cosa odiada, sino también de destruirla, en cuanto le es factible. De este gran odio procede también la envidia.

De la aversión, en cambio, proviene alguna tristeza, porque intentamos privarnos de algo que, por ser real, debe tener siempre también su esencia y perfección.

6.

Por lo ahora dicho se puede entender fácilmente que, si usamos correctamente nuestra razón, no podemos tener ningún odio ni aversión hacia cosa alguna, ya que, de hacerlo así, nos privamos de la perfección que existe en toda cosa. Y así vemos también, mediante la razón, que no podemos jamás tener absolutamente ningún odio contra alguien, puesto que, si queremos algo de cuanto existe en la naturaleza, siempre lo debemos cambiar en mejor, o para nosotros o para la cosa misma.

7.

Y, dado que un hombre perfecto es lo mejor que conocemos de cuanto tenemos presente o ante los ojos, también es con mucho lo mejor, para nosotros y para cada hombre en particular, que tratemos en todo tiempo de educarlos para que alcancen el estado más perfecto. Pues sólo así podemos nosotros recibir de ellos el mayor fruto y ellos de nosotros.

El medio para ello es tomar incesantemente a los hombres tal como nuestra buena conciencia no deja de enseñarnos y amonestarnos, ya que ella jamás nos incita a nuestra perdición, sino siempre a nuestra salvación.

8.

A modo de conclusión, decimos que el odio y la aversión contienen en sí tantas imperfecciones como, por contra, contiene el amor perfecciones. Este, en efecto, produce siempre mejora, fortalecimiento y crecimiento, que es la perfección; mientras que el odio, al revés, siempre tiende a la destrucción, al debilitamiento y la aniquilación, que es la imperfección misma.



EL TONEL DEL ODIO*

CHARLES BAUDELAIRE¹

El Odio es el tonel de las Danaides² pálidas:
La Venganza demente de fuertes brazos rojos
en vano en sus vacías tinieblas precipita
cubos llenos de sangre y lágrimas de muertos.

El Demonio en secreto taladra estos abismos,
y escaparán de allí mil años de sudores y esfuerzos,
aun cuando el Odio sabe reanimar a sus víctimas,
resucitar los cuerpos para luego estrujarlos.

el Odio es un borracho que al fondo de un figón
siente cómo la sed del licor se reaviva
cual la hidra de Lerna³.—Pero los bebedores

dichosos, ya conocen quién es su vencedor,
y el Odio se consagra a la penosa suerte
de no poder dormirse nunca bajo la mesa.

* Charles Baudelaire, “El tonel del odio”, en *Las flores del mal* (Madrid: Cátedra, 2000), 294-295.

1. Jacques Crépét cita un texto de Vigny que, según él, da cuenta del origen del poema de Baudelaire. Se lee en *Stello* (1832): “El asesino experimenta emociones que participan de la ira, del miedo y del *spleen* a la vez. El asesino cree deshacerse de quien vengará su primer asesinato cometiendo un segundo, del que se vengará con un tercero, y así sucesivamente... En su melancólico pesar y en su rabia, se agota intentando llenar un tonel de sangre, aunque esté agujereado en el fondo, y esto es su infierno”.
2. Por haber asesinado a sus esposos, las cincuenta Danaides fueron condenadas a llenar un tonel sin fondo.
3. Hidra de Lerna: monstruo de la mitología, dotado de cabezas que volvían a brotar cuando las cortaban.

© Obra plástica: Jim Amaral

ANTÍGONA O LA ELECCIÓN*

MARGUERITE YOURCENAR

¿Qué dice el mediodía profundo? El odio se cierne sobre Tebas como un espantoso sol. Desde que murió la Esfinge, la innoble ciudad no tiene secretos: todo acaece de día. La sombra baja a ras de las casas, al pie de los árboles, como el agua insípida al fondo de las cisternas: las habitaciones ya no son pozos de oscuridad, almacenes de frescor. Los transeúntes parecen sonámbulos de una interminable noche blanca. Yocasta se ha estrangulado para no ver el sol. La gente duerme de día, ama de día. Los durmientes acostados al aire libre parecen suicidas; los amantes son como perros que copulan al sol. Los corazones están tan secos como los campos; el corazón del nuevo rey está tan seco como la roca. Tanta sequedad llama a la sangre. El odio infecta las almas; las radiografías del sol roen las conciencias sin reducir su cáncer. Edipo se ha quedado ciego de tanto manipular esos rayos oscuros. Sólo Antígona soporta las flechas que dispara la lámpara de arco de Apolo, como si el dolor le sirviera de gafas oscuras. Abandona aquella ciudad de arcilla cocida al fuego, donde los rostros endurecidos se hallan modelados con la tierra de las tumbas. Acompaña a Edipo fuera de la ciudad cuyas puertas, abiertas de par en par, parecen vomitarlo. Guía por los caminos del exilio al padre que es, al mismo tiempo, su trágico hermano mayor: bendice la venturosa culpa que lo arrojó sobre Yocasta, como si el incesto con la madre no hubiera sido para él sino una manera de engendrar una hermana. No descansará hasta verlo reposar en una noche más definitiva que la ceguera humana, acostado en el lecho de las Furias que se transforman inmediatamente en diosas protectoras, pues todo dolor al que uno se abandona acaba por convertirse en serenidad. Rechaza la limosna de Teseo, que le ofrece vestidos, ropa blanca y un sitio en el coche público, para volver a Tebas; regresa a pie a la ciudad, que convierte en crimen lo que sólo es un desastre, en exilio lo que no es sino una partida, en castigo lo que no es más que una fatalidad. Despeinada, sudorosa, objeto de irrisión para los locos y de escándalo para los cuerdos, sigue a

* Marguerite Yourcenar, "Antígona o la elección", *Cuentos completos* (Madrid: Alfaguara, 2010), 9-12.

© Obra plástica: Jim Amaral

campo atraviesa la pista de los ejércitos sembrada de botellas vacías, de zapatos usados, de enfermos abandonados que los pájaros de presa toman ya por cadáveres. Se dirige hacia Tebas, como San Pedro a Roma, para dejarse crucificar. Atraviesa los siete círculos de los ejércitos que acampan en torno a Tebas, deslizándose invisible como una lámpara en el rojo Infierno. Entra por una puerta disimulada en las murallas, coronadas de cabezas cortadas, como en las ciudades chinas. Se desliza por las calles vacías a causa de la peste del odio, sacudidas en sus cimientos por el paso de los carros de asalto; trepa hasta las plataformas en donde mujeres y niñas gritan de alegría cada vez que un disparo respeta a uno de los suyos; su cara exangüe entre las largas trenzas negras ocupa un lugar en las almenas, en la fila de cabezas cortadas. No elige a sus hermanos enemigos, ni tampoco la garganta abierta ni las manos repugnantes del hombre que se suicida: los gemelos son para ella un sobresalto de dolor, como antes lo fueron de gozo en el vientre de Yocasta. Espera la derrota para dedicarse al vencido, como si la desgracia fuera un juicio de Dios. Vuelve a bajar, arrastrada por el peso de su corazón, hacia los bajos fondos del campo de batalla; anda sobre los muertos como Jesús sobre el mar. Entre aquellos hombres, nivelados por la descomposición que comienza, reconoce a Polinice por su desnudez expuesta como una siniestra ausencia de fraude, por la soledad que le rodea como una guardia de honor. Vuelve la espalda a la baja inocencia que consiste en castigar. Aun estando vivo, el cadáver oficial de Eteocles, ya frío por sus actos, se halla momificado en la mentira de la gloria. Aun estando muerto, Polinice existe igual que el dolor. Ya no acabará ciego como Edipo, ni vencerá como Eteocles, ni reinará como Creonte; no puede inmovilizarse; sólo puede pudrirse. Vencido, despojado, muerto, ha alcanzado el fondo de la miseria humana; nada se interpone entre ellos, ni siquiera una virtud, ni siquiera un minúsculo honor. Inocentes de las leyes, escandalosos ya en la cuna, envueltos en el crimen como en una misma membrana, tienen en común su espantosa virginidad que consiste en no ser ya de este mundo: sus dos soledades se encuentran exactamente igual que dos bocas en un beso. Ella se inclina sobre él como el cielo sobre la tierra, volviendo a formar así en su integridad el universo de Antígona: un oscuro instinto de posesión la inclina hacia ese culpable que nadie va a disputarle. Aquel muerto es la urna vacía donde echar, de una sola vez, todo el vino de un gran amor. Sus delgados brazos levantan trabajosamente el cuerpo que le disputan los buitres: lleva a su crucificado como quien lleva una cruz. Desde lo alto de las murallas, Creonte ve llegar a aquel muerto sostenido por su alma inmortal. Se abalanzan unos pretorianos, que arrastran fuera del cementerio a esta gárgola de la Resurrección: sus manos acaso desgarran en el hombro de Antígona una túnica sin costuras, se apoderan del cadáver que empieza a disolverse, que se derrama como un recuerdo. Cuando se ve libre de su muerto, aquella muchacha que baja la

frente parece soportar el peso de Dios. Creonte se enfurece al verla, como si sus harapos cubiertos de sangre fueran una bandera. La ciudad sin compasión ignora los crepúsculos: el día oscurece de golpe, como una bombilla fundida que deja de dar luz. Si el rey levantara la cabeza, los faroles de Tebas le ocultarían ahora las leyes inscritas en el cielo. Los hombres no tienen destino, puesto que el mundo no tiene astros. Sólo Antígona, víctima por derecho divino, ha recibido como patrimonio la obligación de perecer y ese privilegio puede explicar el odio que se le tiene. Avanza en la noche fusilada por los faros: sus cabellos de loca, sus harapos de mendiga, sus uñas de ladrona muestran hasta dónde puede llegar la caridad de una hermana. A pleno sol, ella era el agua pura sobre las manos sucias, la sombra en el hueco del casco, el pañuelo en la boca de los difuntos. Su devoción a los ojos muertos de Edipo resplandece sobre millones de ciegos; su pasión por el hermano putrefacto calienta fuera del tiempo a miríadas de muertos. Nadie puede matar a la luz; sólo pueden sofocarla. Corren un velo sobre la agonía de Antígona. Creonte la expulsa a las alcantarillas, a las catacumbas. Ella regresa al país de las fuentes, de los tesoros, de las semillas. Rechaza a Ismena, que no es más que una hermana en la carne; al apartar a Hemón evita la horrible posibilidad de parir vencedores. Parte a la búsqueda de su estrella situada en las antípodas de la razón humana, y no la puede alcanzar a no ser pasando por la tumba. Hemón, convertido a la desgracia, se precipita tras sus pasos por los negros pasillos: este hijo de un hombre ciego es el tercer aspecto de su trágico amor. Llega a tiempo para ver cómo ella prepara el complicado sistema de chales y poleas que le permitirán evadirse hacia Dios. El mediodía profundo hablaba de furor; la medianoche profunda habla de desesperación. El tiempo ya no existe en aquella Tebas sin astros; los durmientes tendidos en el negro absoluto ya no ven su conciencia. Creonte, acostado en el lecho de Edipo, descansa sobre la dura almohada de la razón de Estado. Algunos descontentos, dispersos por las calles, borrachos de justicia, tropiezan con la noche y se revuelcan al pie de los hitos. Bruscamente, en el silencio estúpido de la ciudad que duerme su crimen como una borrachera, se precisa un latido que proviene de debajo de la tierra, crece, se impone al insomnio de Creonte, se convierte en su pesadilla. Creonte se levanta, y palpando a ciegas encuentra la puerta de los subterráneos, cuya existencia sólo él conoce; descubre las huellas de su hijo mayor en el barro del subsuelo. Una vaga fosforescencia que emana de Antígona le permite reconocer a Hemón, colgado del cuello de la inmensa suicida, impulsado por la oscilación de aquel péndulo que parece medir la amplitud de la muerte. Atados uno a otro como para pesar más, su lento vaivén los va hundiendo cada vez más en la tumba y ese peso palpitante vuelve a poner en movimiento toda la maquinaria de los astros. El ruido revelador traspasa los adoquines, las losas de mármol, las paredes de barro endurecido, llena el aire reseco de una pulsación

de arterias. Los adivinos se tienden en el suelo, pegan a él el oído, auscultan como médicos el pecho de la tierra sumida en su letargo. El tiempo reanuda su curso al compás del reloj de Dios. El péndulo del mundo es el corazón de Antígona.

Amar con los ojos cerrados es amar como un ciego. Amar con los ojos abiertos tal vez sea amar como un loco: es aceptarlo todo apasionadamente. Yo te amo como una loca.



Aún me queda una sucia esperanza. Cuento, a pesar mío, con una solución de continuidad del instinto: lo equivalente, en la vida del corazón, al acto del distraído que se equivoca de nombres y de puertas. Te deseo con horror una traición de Camilo, un fracaso junto a Claudio y un escándalo que te aleje de Hipólito. No me importa cuál sea el paso en falso que te haga caer sobre mi cuerpo.



Se llega virgen a todos los acontecimientos de la vida. Tengo miedo de no saber cómo arreglármelas con mi dolor.



Un dios que quiere que yo viva te ha ordenado que dejes de amarme. No soporto bien la felicidad. Falta de costumbre. En tus brazos, lo único que yo podía hacer era morir.



Utilidad del amor. Los voluptuosos se las componen para realizar sin él la exploración del placer. No se sabe qué hacer con el deleite durante una serie de experiencias sobre la mezcla y combinación de los cuerpos. Después, se da uno cuenta de que aún quedan descubrimientos por hacer en tan oscuro hemisferio. Necesitábamos el amor para que nos enseñara el Dolor.

MIS ODIOS*

ÉMILE ZOLA

El odio es santo. Es la indignación de los corazones fuertes y poderosos, el desdén de las personas a quienes la medianía y la necedad enojan. Odiar es amar, es tener el alma fuerte y generosa, vivir holgadamente despreciando lo necio y lo vergonzoso.

El odio consuela, el odio hace justicia, el odio engrandece.

Cada vez que me he rebelado contra las sociedades de mi tiempo, me he sentido rejuvenecer y he cobrado más alientos. He hecho mis compañeros al odio y a la arrogancia; me he complacido en aislarme, y en mi aislamiento he querido odiar cuanto atacaba a lo justo y a lo verdadero. Si hoy valgo algo, es porque estoy solo y porque odio.



Odio a los hombres incapaces e impotentes; me molestan. Me han quemado la sangre y han estropeado mis nervios. Nada hay más irritante que esos brutos que al andar se balancean como los patos y os miran con asombrados ojos y con la boca abierta. No he podido jamás dar dos pasos sin encontrar tres imbéciles y esto me causa pena. Por todas partes los hay. El vulgo se compone de necios que os salen al paso para salpicaros el rostro con la baba de su medianía. Estos necios se mueven y hablan, y su aspecto, gesto y voz, me incomodan tanto que, como Stendhal, antes quiero un pícaro que un tonto. ¿Qué podemos hacer de tales gentes, pregunto, en los difíciles tiempos de lucha por qué atravesamos? Al salir del viejo mundo nos precipitamos hacia un mundo nuevo. Los imbéciles se cuelgan de nuestro brazo, entorpecen nuestro paso en medio de estúpidas carcajadas y de sentencias absurdas, y hacen resbaladizo y penoso el sendero que hemos de recorrer. En vano queremos desprendernos de ellos; nos oprimen, nos ahogan y se pegan cada vez más a nosotros. Estamos en la época en que los ferrocarriles y el telégrafo eléctrico nos transportan en cuerpo y alma a lo infinito y a lo absoluto, en la época grave

* Émile Zola, *Mis odios* (Madrid: La España Moderna, 1892), 5-16.

© Obra plástica: Jim Amaral

é inquieta, período de gestación de una nueva verdad de la inteligencia humana, y hay, sin embargo, hombres necios y nulos que niegan lo presente y se pudren en el pequeño y nauseabundo charco de su trivialidad. Los horizontes se ensanchan, la intensidad de la luz aumenta hasta iluminar el espacio, y ellos entretanto se revuelcan en el tibio fango, donde su vientre digiere con voluptuosa lentitud; cierran sus ojos de búho que la claridad ofende, y dicen que se les perturba y que no pueden reposar tranquilos rumiando a sus anchas la paja que a boca llena han comido en el pesebre de la necedad común. Podremos conseguir algo de los locos; los locos piensan y tienen todos alguna idea, cuya exagerada tensión ha roto el resorte de su inteligencia. Los dementes son enfermos del espíritu y del corazón; almas desdichadas, pero llenas de vida y de fuerza. Quiero escucharles, porque siempre espero ver brillar, en medio del caos de sus pensamientos, alguna verdad suprema. Mas, por amor de Dios, que maten a los necios y a los tontos, a los incapaces y a los cretinos; establézcanse leyes que nos libren de estas gentes que abusan de su ceguedad para decir que es de noche. Ya es tiempo de que los hombres de valor y de energía tengan su 93. El insolente reinado de los tontos ha cansado ya al mundo; los tontos, en masa, deben ser conducidos a la plaza de Grève.

Los odio.



Odio a los hombres que se amartillan en una idea personal y que van como un rebaño, empujándose unos a otros é inclinando la cabeza para no ver el esplendor del cielo. Cada rebaño tiene su dios, su fetiche, en aras del cual inmola la gran verdad humana. Así hay centenares en París, veinte o treinta en cada rincón, y tienen una tribuna desde la cual dirigen la palabra al pueblo arengándolo solemnemente. Prosiguen con seriedad su camino, y van andando con grave continente, en medio de la necedad, lanzando exclamaciones de desesperación cada vez que algo turba su fanatismo pueril. Vosotros, todos los que les conocéis, amigos míos, poetas y novelistas, sabios o simples curiosos, vosotros los que habéis ido a llamar a la puerta de esas gentes serias, que se encierran para cortarse las uñas, atreveos a decir conmigo, en alta voz, para que todo el mundo lo oiga, que ellos, a fuer de pertigueros pusilánimes e intolerantes, os han arrojado de su templo diminuto. Decid que se han burlado de vuestra inexperiencia, porque la experiencia, para ellos, consiste en negar toda verdad que se aparta de sus errores. Narrad la historia de vuestro primer artículo, cuando llegasteis a chocar contra esta respuesta. “Elogiáis a un hombre de talento, el cual, no pudiendo tenerlo para nosotros, no puede tenerlo para nadie”. ¡Qué espectáculo ofrece este París inteligente y justo! En un lugar cualquiera, pero seguramente en una esfera lejana, hay una verdad, única y absoluta que rige los mundos y nos empuja hacia lo porvenir. Aquí, hay cien verdades que se estrellan al chocar unas contra

otras; cien escuelas que se injurian y cien rebaños que balan negándose a avanzar. Unos lamentan un pasado que no puede volver, otros sueñan un porvenir que jamás llegara, y los que piensan en lo presente, hablan de él como de cosa eterna. Cada religión tiene sus sacerdotes, y cada sacerdote sus ciegos y sus eunucos. Nadie cuida de la realidad; esto es una simple guerra civil, una batalla de chicuelos que se tiran bolas de nieve, una enorme farsa, en la cual, el pasado y el porvenir, Dios y el hombre, y la mentira y la verdad, son los títeres complacientes y grotescos. ¿Dónde están, pregunto, los hombres libres, los que viven desembozadamente, los que no encierran el pensamiento en el estrecho círculo de un dogma y avanzan francamente hacia la luz, sin miedo a desmentirse mañana y sin cuidarse más que de lo justo y lo verdadero? ¿Dónde están los hombres que no forman parte de la claque juramentada y que no aplauden, a una indicación del jefe, a Dios o al príncipe, al pueblo o a la aristocracia? ¿Dónde están los hombres que viven aislados, lejos de los rebaños humanos, los que acogen bien todo lo grande, los que desprecian las camarillas y son partidarios de la libertad de ideas? Cuando estos hombres hablan, las gentes graves y estúpidas se enfadan y los abruman con el peso de su número; después, con aire solemne, vuelven a ocuparse de su digestión, y cuando están en familia, prueban, de manera indudable que todos son unos imbéciles.

Los odio.



Odio a los que de todo se burlan, a los caballeretes que no pudiendo imitar la pesada gravedad de sus papas al examinar las cosas, lo hacen riéndose de ellas. Hay carcajadas más vacías de sentido que el silencio diplomático. La época de ansiedad en que vivimos trae consigo una alegría nerviosa e impregnada de angustia, que me produce el propio desagradable efecto que me causaría el oír limar los dientes de una sierra. Callad todos los que os habéis impuesto la tarea de divertir al público; no sabéis reír, vuestra risa es un chirrido que pone los dientes largos. Vuestras bromas son del peor gusto; queréis tener continente ligero y elegante, y vuestros movimientos parodian a los de los descoyuntados; queréis dar saltos mortales, y sólo conseguís dar grotescas volteretas, evidenciandolos lastimosamente. ¿No veis que no tenemos gana de broma? Mirad, seos saltan las lágrimas. ¿A qué esforzaros para encontrar chistoso lo que es siniestro? Otras veces, cuando aún se podía reír, no se hacía de esta manera. Hoy la risa es sardónica y la alegría sacudimientos de locura. Los zumbones, los que están reputados como gentes de buen humor, son personajes fúnebres que cogen con la mano un hecho ó un hombre y aprietan, aprietan hasta que lo deshacen, como los niños traviesos, que nunca se divierten tanto con sus juguetes como cuando los rompen. Nuestra hilaridad es cual la de las personas que ríen a mas no poder cuando ven que un transeúnte cae y se rompe algo. Reímos de todo, aunque

no haya de qué. Por eso nuestro pueblo goza fama de alegre; nos reímos de los grandes hombres y de los malvados, de Dios y del diablo, de los demás y de nosotros mismos. En París hay un verdadero ejército que mantiene la hilaridad pública; la farsa consiste en ser necios alegremente, así como otros lo son por lo solemne. Por lo que a mí toca, lamento que tengamos tantos hombres de chispa y tan pocos de verdad, de imparcialidad y de justicia. Cada vez que veo a un muchacho soltar la carcajada para divertir al público, le compadezco, y siento que no sea bastante rico para vivir en la holganza, en vez de reír de manera tan poco digna. Más para los que sólo lanzan carcajadas, sin derramar nunca una lagrima, no tengo compasión.

Los odio.



Odio a los necios que todo lo miran con desdén, a los impotentes que dicen que el arte y la literatura mueren de muerte natural. Ellos son los cerebros más vacíos y los corazones más secos, las personas que se entierran en lo pasado y que hojean con desprecio las calenturientas obras de nuestra época y las califican de nulas y de pequeñas. Yo miro las cosas de otra manera. Me cuido poco de la belleza y de la perfección, pues sólo me interesa la vida, la lucha, la fiebre. Entre nuestra generación me hallo muy a mi gusto. Me parece que el artista no puede desear época mejor, ni ambiente más a propósito. No hay maestros ni escuelas. Vivimos en plena anarquía y cada uno de nosotros es un rebelde que piensa, crea y se bate por sí y para sí mismo. El momento es decisivo: esperamos a los que hieran mejor y más fuerte, a aquellos cuyos puños tengan los suficientes bríos para cerrar todas las bocas y cada nuevo luchador abriga en el fondo la vaga esperanza de ser el dictador, el tirano de mañana. ¡Qué amplios horizontes! ¡Cómo sentimos latir en nosotros las verdades del porvenir! Si balbuceamos es porque tenemos muchas cosas que decir. Estamos en el dintel de un siglo de realidad y de ciencia y a cada instante, como hombres ebrios, vacilamos en vista del esplendor que ante nosotros surge. Pero trabajamos y preparamos la tarea de nuestros hijos. Estamos en el momento de la demolición, cuando todo se halla envuelto en las nubes de polvo que los escombros levantan al caer con estruendo. El edificio estará mañana construido y habremos experimentado las vivas alegrías y las angustias dulces y amargas de la gestación; habremos visto las obras apasionadas y habremos oído las libres exclamaciones de la verdad; habremos pasado por todos los vicios y todas las virtudes que tienen los grandes siglos en la cima. Nieguen los ciegos nuestros esfuerzos; vean en la lucha que sostenemos las convulsiones de la agonía, a pesar de que estas luchas son los primeros quejidos que anuncian el nacimiento. Al fin y a la postre son ciegos.

Los odio.



Odio a los pedagogos que nos guían, a los pedantes y a los hombres enfadosos que rehúsan la vida. Soy partidario de las libres manifestaciones del genio humano. Creo en una serie no interrumpida de expresiones humanas, en una galería interminable de cuadros vivos, y lamento el no poder vivir siempre para asistir a la eterna comedia que consta de mil actos diversos. Soy un simple curioso. Los necios que no se atreven a mirar hacia adelante, miran atrás. Quieren constituir el presente con las reglas del pasado, y quieren que el porvenir, las obras y los hombres, tomen por modelo el de los tiempos que fueron. Los días amanecerán como quieran y cada uno traerá consigo una nueva idea, un nuevo arte, una nueva literatura. Las obras serán tantas y tan variadas como las sociedades mismas y éstas se transformarán eternamente. Pero los impotentes no quieren ensanchar el marco; han hecho la lista de las obras existentes y por tal medio han obtenido una verdad relativa que pretenden hacer pasar por absoluta. No creen; imitan. Y he aquí por qué odio a las gentes neciamente graves, a las neciamente alegres, y a los artistas y a los críticos que quieren hacer estúpidamente la verdad de hoy con la de ayer. No comprenden que avanzamos y que los paisajes varían.

Los odio.



Y ahora ya sabéis cuales son mis amores, los bellos amores de mi juventud.



EL ODIO*

RAFAEL BARRETT

Hay odios que no son más que amor. Cuando Zola, en el primer arranque de su talento titánico, escribió el famoso artículo *Mes haines*, que es una fulmínea imprecación a los imbéciles y a los hipócritas, demostró heroico amor a la ciencia y a la sinceridad. Benvenuto Cellini discutía escultura a puñaladas en las calles de Florencia. Su puñal estaba tan enamorado al defender la belleza, como su cincel al retratarla. Delante de Napoleón no había enemigos que aniquilar, ni aborrecimientos que estrangular, sino problemas que resolver. “Para un espíritu superior, decía el sublime combinador de batallas, no existen más que hechos”. Napoleón amaba la guerra sin odiar a nadie. Los grandes ambiciosos, nacidos del pueblo para apoderarse del pueblo, fueron grandes amantes de sí mismos.

Su vitalidad desbocada engendró el sueño insolente de la gloria, y con fanatismo profético transfiguraron su destino en leyendas deslumbradoras. ¿Quién cuenta las víctimas anónimas del tirano que funda naciones? Su mano ensangrentada es venerable. Su espada y su látigo son reliquias. Sólo el amor arraiga y procrea.

Los fuertes no pueden odiar. Se odia de abajo a arriba. La salud no odia, y el odio absoluto, la obsesión del mal por el mal, el designio de la destrucción inútil es cosa de enfermos. La lucha por la vida, con todas sus ferocidades, no es más que el santo amor a la vida. De las decepciones que exageró sin soportarlas nuestro cerebro anémico, de las humillaciones merecidas que nuestra cobardía y nuestra debilidad hizo fáciles y no dejó castigadas, se amasa nuestro odio. Los que apenas tienen fuerzas para no ser aplastados las emplean únicamente en odiar, y destilan la última defensa de los organismos inferiores: veneno.

El odio y la corrupción juntos. “Compadezco al demonio, exclamaba Santa Teresa, porque le está prohibido amar”. El amor se queda a la puerta donde Dante leyó la inscripción terrible. El Infierno es el lugar del odio eterno. Si en los instantes de dolor y de angustia, cuando nos rodean las tinieblas y la maldad humana, somos aún capaces de

* Rafael Barrett, “El odio”, *La solidaridad de los esfuerzos* (Bogotá: Animal Extinto Editorial, 2018), 209-212.

© Obra plástica: Jim Amaral

amar, de combatir sin odio, estamos salvados. Si odiamos, estamos perdidos. Cuando los romanos empezaron a odiarse y a delatarse bajamente, comenzó la agonía de Roma. No eran los emperadores crueles, sino viles los ciudadanos. Llegó un día en que los cristianos odiaron también, y se hicieron católicos. Los instrumentos de tortura que el odio inquisidor imaginó en España asesinaron por segunda vez a Cristo, y Cristo no resucitó. La religión española, deshonrada desde entonces, se ha convertido en un materialismo grosero. Así mueren los cultos, alma de las razas, y así mueren las almas de los hombres. Odiar es obedecer a la muerte.

No es al amor a quien hay que pintar ciego. Es el odio el que no ve ni comprende. Las ideas se aman, y sólo se odian las personas. El odio es mezquino como su objeto. Toda la ilusión del que odia consiste en herir la miserable envoltura ya condenada por leyes fatales a desvanecerse. ¿Cuál será tu triunfo, odio que caminas con los ojos bajos, buscando un arma que se clave, un alfiler que pinche, un pedazo de lodo que manche? Desgarrar unas entrañas: ahí concluye tu obra. El amor las fecunda, y su obra no tiene fin.

Odiamos demasiado. Al despojarse del prestigio que le daban los tradicionales factores históricos, semi anulados hoy por la democracia, el odio social se ha desnudado de cuanto lo volvía interesante y casi poético. Ha sido, como tantas otras cosas, reducido a su verdadero tamaño por el positivismo del siglo XIX. Se ha revelado individual, vulgar y monótono. Ha descubierto netamente su repugnante raíz, la envidia, y su procedimiento habitual, la calumnia.

De gigante que dislocaba fronteras se mudó en microbio que infecciona el hogar y hace irrespirable la política.

Pero la trágica cuestión económica tornará a organizarlo vastamente. La humanidad se ha dividido en Caín y Abel; el rico y el pobre. Los desniveles de dinero, en vez de producir energía matriz, como todos los desniveles mecánicos, producen odio mortal. La estúpida y salvaje dinamita había de ser el verbo de ese odio. El trabajo es un tormento, el afán de libertad, sed de venganza, y el progreso, crimen. Emponzoñada en sus fuentes vivas, la civilización se siente más en peligro que cuando el Asia volcó sobre Europa el mar furioso de sus hordas innumerables.

Hasta a la Naturaleza odiamos. Nuestras horrendas construcciones profanan los suaves y profundos paisajes que hubiéramos cantado en otro tiempo. Esclavos del oro, cotizamos los encantos del planeta, explotándolo sin compasión. Nuestra admiración es industrial. Hemos olvidado el virgiliano amor a la tierra madre. No es ya el secular arado quien abre con ternura su vientre para preparar la venida de la simiente misteriosa. Encontramos mayor placer en hendirlo a golpes de explosivo para saquearlo. Y también nos odiará la tierra. Vagaremos hambrientos sobre su seno destrozado y estéril. Temblará de ira formidable, y hará desplomarse nuestras fútiles torres de Babel.

EL ODIO*

WISŁAWA SZYMBORSKA

*“Después de cada guerra
alguien tiene que limpiar.
No se van a ordenar solas las cosas...”*

Miren qué buena condición sigue teniendo
qué bien se conserva
en nuestro siglo el odio.
Con qué ligereza vence los grandes obstáculos.
Qué fácil para él saltar, atrapar.

No es como otros sentimientos.
Es al mismo tiempo más viejo y más joven.
Él mismo crea las causas
que lo despiertan a la vida.
Si duerme, no es nunca un sueño eterno.
El insomnio no le quita la fuerza, se la da.

Con religión o sin ella,
lo importante es arrodillarse en la línea de salida.
Con patria o sin ella,
lo importante es arrancarse a correr.
Lo bueno y lo justo al principio.
Después ya agarra vuelo.
El odio. El odio.

Su rostro lo deforma un gesto
de éxtasis amoroso.

* Wisława Szymborska, “El odio”, *Saltaré sobre el fuego* (Madrid: Nórdica Libros, 2015), 33-46.

© Obra plástica: Jim Amaral

Ay, esos otros sentimientos,
debiluchos y torpes.
¿Desde cuándo la hermandad
puede contar con multitudes?
¿Alguna vez la compasión
llegó primero a la meta?
¿Cuántos seguidores arrastra tras de sí la incertidumbre?
Arrastra solo el odio, que sabe lo suyo.

Talentoso, inteligente, muy trabajador.
¿Hace falta decir cuántas canciones ha compuesto?
¿Cuántas páginas de la historia ha numerado?
¿Cuántas alfombras de gente ha extendido,
en cuántas plazas, en cuántos estadios?

No nos engañemos,
sabe crear belleza:
espléndidos resplandores en la negrura de la noche.
Estupendas humaredas en el amanecer rosado.
Difícil negarle patetismo a las ruinas
y cierto humor vulgar
a las columnas vigorosamente erectas entre ellas.

Es un maestro del contraste
entre el estruendo y el silencio,
entre la sangre roja y la blancura de la nieve.
Y ante todo, jamás le aburre
el motivo del torturador impecable
y su víctima deshonrada.

En todo momento, listo para nuevas tareas.
Si tiene que esperar, espera.
Dicen que es ciego. ¿Ciego?
Tiene el ojo certero del francotirador.
Y solamente él mira hacia el futuro
con confianza.



LA FLOR Y LA NÁUSEA*

CARLOS DRUMMOND DE ANDRADE

Pertenezco a mi clase y a algunas ropas,
voy de blanco por las calles sucias.
Melancolías, mercaderías me acechan.
¿Debo seguir hasta la náusea?
¿Puedo rebelarme sin armas?

Ojos turbios en el reloj de la tarde:
no, no ha llegado el tiempo de completa justicia.
El tiempo aún es de heces, malos poemas, alucinaciones y espera.

El tiempo pobre y el poeta pobre
se funden en un mismo *impasse*.
En vano intento explicarme. Los muros son sordos.
Bajo la piel de las palabras hay cifras y códigos.
El sol consuela a los enfermos y no los restablece.
Las cosas. ¡Qué tristes son las cosas, consideradas sin
énfasis!

Vomitara este tedio sobre la ciudad.
Cuarenta años y ningún problema
resuelto, ni siquiera ubicado.
Ninguna carta escrita ni recibida.

Todos los hombres vuelven a casa.
Son menos libres pero llevan periódicos
y deletrean el mundo, sabiendo que lo pierden.
Crímenes de la tierra, ¿cómo perdonarlos?
Tomé parte en muchos y otros oculté.

* Carlos Drummond de Andrade, "La flor y la náusea", *Material de lectura* 45 (México: UNAM, 2009), 20-22.
© Obra plástica: Jim Amaral

Algunos vi bellos, fueron publicados.
Crímenes suaves que ayudan a vivir.
Ración diaria de engaño distribuida en casa.
Los feroces panaderos del mal.
Los feroces lecheros del mal.

Prender fuego a todo, incluso a mí.
Al joven de 1918 lo llamaban anarquista.
Sin embargo mi odio es lo mejor de mí.
Con él me salvo:
a casi nadie doy una esperanza mínima.

¡Una flor ha nacido en la calle!
Pasan de largo, camiones, omnibuses, ríos de acero del tránsito.

Una flor todavía descolorida
elude a la policía: rompe el asfalto.
¡Guarden completo silencio, paralicen los negocios,
aseguro que ha nacido una flor!

Su color no se percibe.
Sus pétalos no se abren.
Su nombre no está en los libros.
Es fea. Pero es realmente una flor.
Me siento en el suelo de la capital del país a las cinco de la tarde
y lentamente acaricio esta forma insegura.
Del lado de las montañas, nubes espesas van agrandándose.
Una lluvia menuda agita el mar como gallina espantada.
Es fea. Pero es una flor. Ha roto el asfalto, el tedio, la náusea y el odio.



DESTINO*

ROSARIO CASTELLANOS

Matamos lo que amamos. Lo demás
no ha estado vivo nunca.
Ninguno está tan cerca. A ningún otro hiere
un olvido, una ausencia, a veces menos.
Matamos lo que amamos. ¡Que cese ya ésta asfixia
de respirar con un pulmón ajeno!
El aire no es bastante
para los dos. Y no basta la tierra
para los cuerpos juntos
y la ración de la esperanza es poca
y el dolor no se puede compartir.

El hombre es animal de soledades,
ciervo con una flecha en el ijar
que huye y se desangra.

¡Ah! pero el odio, su fijeza insomne
de pupilas de vidrio; su actitud
que es a la vez reposo y amenaza.

El ciervo va a beber y en el agua aparece
el reflejo de un tigre.
El ciervo bebe el agua y la imagen. Se vuelve
—antes que lo devoren— (cómplice, fascinado)
igual a su enemigo.

Damos la vida sólo a lo que odiamos.

* Rosario Castellanos, "Destino", en *Lívica Luz, Material de lectura* 53 (México: UNAM, 2011), 24.

© Obra plástica: Jim Amaral

EJERCICIOS MATERIALES*

BLANCA VARELA

yo soy aquella
que vestida de humana
oculta el rabo
entre la seda fría
y riza sobre negros pensamientos
una guejea
todavía oscura

o no lo soy aquí
sino en el aire nublado del espejo
mirada ajena mil veces ensayada
hasta ser la ceguera

la indiferencia el odio
y el olvido
en la fronda de sombras y de voces
me acosan y rechazan

la que fui
la que soy
la que jamás seré
la de entonces

entronizada entre el sol y la luna
entronizada
me contempla la muerte
en ese espejo
y me visto frente a ella

con tan severo lujo
que me duele la carne
que sustento

la carne que sustento y alimenta
al gusano postrero
que buscará en las aguas más profundas
dónde sembrar
la yema de su hielo

como en los viejos cuadros
el mundo se detiene
y termina
donde el marco se pudre



* Blanca Varela, "Ejercicios materiales", *Claroscuro* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2001), 208-209.
© Obra plástica: Jim Amaral

EL BÚFALO*

CLARICE LISPECTOR

Pero era primavera. Hasta el león lamió la frente lisa de la leona. Los dos animales rubios. La mujer desvió los ojos de la jaula, donde sólo el olor caliente recordaba la matanza que ella viniera a buscar en el Jardín Zoológico. Después el león paseó despacio y tranquilo, y la leona lentamente reconstituyó sobre las patas extendidas la cabeza de una esfinge. “Pero eso es amor, es nuevamente amor”, se rebeló la mujer intentando encontrarse con el propio odio, pero era primavera y ya los leones se habían amado. Con los puños en los bolsillos del abrigo, miró a su alrededor, rodeada por las jaulas, enjaulada por las jaulas cerradas. Continuó caminando. Los ojos estaban tan concentrados en la búsqueda que su vista a veces se oscurecía en un ensueño, y entonces ella se rehacía como en la frescura de una tumba.

Pero la jirafa era una virgen de trenzas recién cortadas. Con la tonta inocencia de lo que es grande y leve y sin culpa. La mujer del abrigo marrón desvió los ojos enferma, enferma. Sin conseguir —delante de la aérea jirafa posada, delante de ese silencioso pájaro sin alas—, sin conseguir encontrar dentro de sí el punto peor de su enfermedad, el punto más enfermo, el punto de odio, ella que había ido al Jardín Zoológico para enfermar. Pero no delante de la jirafa, que era más un paisaje que un ente. No delante de aquella carne que se había distraído en altura y distancia, la jirafa casi verde. Buscó otros animales, intentaba aprender con ellos a odiar. El hipopótamo húmedo. El fardo rollizo de carne, carne redonda y muda esperando otra carne rolliza y muda. No. Pues había tal amor humilde en mantenerse apenas carne, tan dulce martirio en no saber pensar.

Pero era primavera y, apretando el puño en el bolsillo del abrigo, ella mataría aquellos monos en levitación por la jaula, monos felices como yerbas, monos saltando suaves, la mona con resignada mirada de amor, y la otra mona dando de mamar. Ella los mataría con quince balas secas: los dientes de la mujer se apretaron hasta hacerle doler el maxilar. La desnudez de los monos. El mundo no veía ningún peligro en estar desnudo. Ella mataría la desnudez de los monos. Un mono también la miró asido a las rejas, los brazos descarnados abriéndose en crucifijo, el pecho pelado expuesto sin orgullo. Pero

* Clarice Lispector, “El búfalo”, *Cuentos reunidos* (Madrid: Siruela, 2011), 137-145.

© Obra plástica: Jim Amaral

no era en el pecho donde ella mataría, era entre los ojos del mono donde ella mataría, era entre aquellos ojos que la miraban sin pestañear. De pronto la mujer desvió el rostro: porque los ojos del mono tenían un velo blanco gelatinoso cubriendo la pupila, en los ojos la dulzura de la enfermedad, era un mono viejo: la mujer desvió el rostro, encerrando entre los dientes un sentimiento que ella no había ido a buscar, apresuró los pasos, aun volvió la cabeza asustada hacia el mono de brazos abiertos: él continuaba mirando al frente: “Oh, no, eso no”, pensó. Y mientras huía dijo: “Dios, enséñame solamente a odiar”.

“Yo te odio”, le dijo a un hombre cuyo solo crimen era el de no amarla. “Yo te odio”, dijo muy apresurada. Pero no sabía ni siquiera cómo se hacía. ¿Cómo cavar en la tierra hasta encontrar agua negra, cómo abrir paso en la tierra dura y jamás llegar a sí misma? Caminó por el Jardín Zoológico entre madres y niños. Pero el elefante soportaba el propio peso. Aquel elefante entero a quien le fuera dado aplastar con apenas una sola pata. Pero que no aplastaba. Aquella potencia, sin embargo, se dejaría conducir dócilmente a un circo, elefante de niños. Y los ojos, con una bondad de anciano, presos dentro de la gran carne heredada. El elefante oriental. También la primavera oriental, y todo haciendo, todo escurriéndose por el riacho. Entonces la mujer probó con el camello. El camello en trapos, jorobado, masticándose a sí mismo, entregado al proceso de conocer la comida. Ella se sintió débil y cansada, hacía dos días que apenas comía. Las grandes pestañas empolvadas del camello sobre los ojos que se habían dedicado a la paciencia de una artesanía interna. La paciencia, la paciencia, la paciencia, solamente eso encontraba ella en la primavera al viento, las lágrimas llenaron los ojos de la mujer, lágrimas que no corrieron, presas dentro de la impaciencia de su carne heredada. Solamente el olor a tierra del camello venía al encuentro de lo que ella había venido: al odio seco, no a las lágrimas. Se aproximó a la entrada del cerco, aspiró el polvo de aquella alfombra vieja donde circulaba sangre cenicienta, procuró la tibieza impura, el placer recorrió sus espaldas hasta el malestar, pero no aún el malestar que ella viniera a buscar. En el estómago se le contrajo en cólico de hambre el deseo de matar. Pero no al camello de estopa: “Oh, Dios, ¿quién será mi pareja en este mundo?”.

Entonces fue sola a buscar su violencia. En el pequeño parque de diversiones del Jardín Zoológico esperó meditando en la fila de enamorados su turno para sentarse en el carro de la montaña rusa.

Y allí estaba ahora sentada, quieta dentro de su abrigo marrón. El asiento todavía detenido, la maquinaria de la montaña rusa todavía parada. Separada de todos en su asiento parecía estar sentada en una iglesia. Los ojos bajos veían el suelo entre rieles. El suelo donde simplemente por amor —iamor, amor, no el amor!—, donde por puro amor nacían entre las vías hierbas de un verde suave tan atontado que la hizo desviar los ojos bajo el suplicio de la tentación. La brisa le erizó los cabellos de la nuca, ella se estremeció rechazando, rechazando en tentación, siendo siempre tanto más fácil amar.

Pero de pronto fue aquel vuelo de vísceras, aquella parada de un corazón que se sorprende en el aire, aquel espanto, la furia victoriosa con que el banco la precipitaba en la nada e irremediabilmente la erguía como a una muñeca de falda levantada, el profundo resentimiento con que ella se tornó mecánica, el cuerpo automáticamente alegre —iel grito de las enamoradas!—, su mirada herida por la gran sorpresa, la ofensa, “hacían de ella lo que querían”, la gran ofensa —iel grito de las enamoradas!—, la enorme perplejidad de estar espasmódicamente jugando hacían de ella lo que querían, de pronto su candor expuesto. ¿Cuántos minutos?, los minutos de un grito prolongado del tren en la curva, y la alegría de un nuevo sumergirse en el aire insultándola con un puntapié, ella bailando desacompasada al viento, bailando apresurada, quisiera o no quisiera el cuerpo, se sacudía como el de quien ríe, aquella sensación de muerte entre carcajadas, muerte sin aviso de quien no rasgó antes los papeles del cajón, no la muerte de los otros, la suya, siempre la suya. Ella que podría haber aprovechado el grito de los otros para dar su alarido de lamento, ella se olvidó, ella sólo tuvo miedo.

Y ahora este silencio también súbito. Estaban de regreso en la tierra, la maquinaria de nuevo enteramente detenida.

Pálida, arrojada fuera de una iglesia, miró la tierra inmóvil de donde había partido y adonde nuevamente fue entregada. Se arregló las faldas con recato. No miraba a nadie. Contrita como el día en que en medio de todo el mundo cuanto tenía en la bolsa cayera en el suelo y todo lo que tenía valor siendo secreto en su bolsa, al ser expuesto en el polvo de la calle, revelara la mezquindad de una vida íntima de precauciones: polvo de arroz, recibo, pluma fuente, ella recogiendo del suelo los andamios de su vida. Se levantó mareada del asiento, como si estuviera sacudiéndose de un atropello. Aunque nadie prestara atención, nuevamente se alisó la falda, hacía lo posible para que no se dieran cuenta de que estaba débil y difamada, protegía con altivez los huesos doloridos. Pero el cielo le rodaba en el estómago vacío; la tierra, que subía y bajaba a sus ojos, por momentos quedaba distante; la tierra que siempre es tan difícil. Por un momento la mujer quiso, en un cansancio de llanto mudo, extender la mano hacia la tierra difícil: su mano se extendió como la de un lisiado pidiendo limosna. Pero como si hubiese tragado el vacío, el corazón sorprendido.

¿Sólo eso? Solamente eso. De la violencia, sólo eso.

Recomenzó a caminar en dirección a los animales. El desfallecimiento de la montaña rusa la había dejado suave. No consiguió avanzar mucho: tuvo que apoyar la frente en las rejas de una jaula, exhausta, la respiración corta y leve. Desde dentro de la jaula el cuatí¹ la miró. Ella lo miró. Ninguna palabra intercambiable. Nunca podría odiar al cuatí que en el silencio de un cuerpo interrogante la miraba. Perturbada, desvió los ojos de la

1. Mamífero carnívoro, pequeño, originario de Brasil. (N. de la T.).

ingenuidad del cuatí. El cuatí curioso haciéndole una pregunta, así como preguntan los niños. Y ella desviando los ojos, escondiéndole su misión mortal. La frente estaba tan apoyada en las rejas que por un instante le pareció que ella estaba enjaulada y que un cuatí libre la examinaba.

La jaula estaba siempre del lado en el que ella se encontraba: dio un gemido que pareció venir de la suela de sus pies. Después, otro gemido.

Entonces, nacida del vientre, de nuevo subió, implorante, en ola lenta, el deseo de matar (sus ojos se mojaron agradecidos y negros en una casi felicidad —todavía no era el odio, por el momento apenas el deseo atormentado de odio—, con la promesa del florecimiento cruel, un tormento como de amor, el deseo de odio prometiéndose sagrada sangre y triunfo, la hembra rechazada se había espiritualizado en una gran esperanza). Pero ¿dónde, dónde encontrar el animal que le enseñase a tener su propio odio: el odio que le pertenecía por derecho, pero que en su dolor ella no alcanzaba? ¿Dónde aprender a odiar para no morir de amor? ¿Y con quién? El mundo de la primavera, el mundo de los animales que en primavera se cristianizan y sus garras arañan pero sin dolor... ¡oh, no más ese mundo!, no más ese perfume, no ese balanceo cansado, no más ese perdón en todo lo que un día va a morir como si fuera para darse: nunca el perdón, si aquella mujer perdonara una vez más, aunque sólo fuese una vez más, su vida estaría perdida —dejó escapar un gemido áspero y corto, y el cuatí se sobresaltó—, enjaulada miró en torno a sí y, como no era persona a quien prestasen atención, se encogió como una vieja asesina solitaria, un niño pasó corriendo sin verla. Volvió a caminar, ahora empequeñecida, dura, los puños nuevamente fortificados en los bolsillos, la asesina incógnita, todo estaba prisionero en su pecho. En el pecho que sólo sabía resignarse, que sólo sabía soportar, sólo sabía pedir perdón, sólo sabía perdonar, y sólo había aprendido a amar, amar, amar. Imaginar que tal vez nunca experimentase el odio del que siempre había sido hecho su perdón hizo que su corazón gimiera sin pudor, y ella comenzó a caminar tan rápidamente que parecía haber encontrado un súbito destino. Casi corría, los zapatos la desequilibraban, y le daban una fragilidad de cuerpo que de nuevo la reducía a hembra de presa, los pasos tomaron mecánicamente la desesperación implorante de los delicados, ella que no pasaba de ser una delicada. Pero ¿podría quitarse los zapatos, podría evitar la alegría de andar descalza? ¿Cómo no amar el suelo que se pisa? Gimíó de nuevo, se detuvo frente a las barras de un cerco, apoyó el rostro caliente en el oxidado frío del hierro. Con los ojos profundamente cerrados buscaba enterrar la cara entre la dureza de las rejas, la cara intentaba el paso imposible entre las barras estrechas, como anteriormente viera al mono recién nacido que buscaba en la ceguera del hambre el pecho de la mona. Una comodidad pasajera le llegó del mismo modo en que las rejas parecían odiarla, oponiéndole la resistencia de un hierro helado.

Abrió los ojos lentamente. Los ojos venidos de su propia oscuridad nada vieron en la desmayada luz de la tarde. Se quedó respirando fuerte. Poco a poco comenzó a ver, las formas se fueron solidificando, ella cansada, oprimida por la dulzura del cansancio. Su cabeza se elevó como una interrogación a los árboles de brotes que iban naciendo, los ojos vieron las pequeñas nubes blancas. Sin esperanza, escuchó la suavidad del riachuelo. Bajó de nuevo la cabeza y se quedó mirando al búfalo, a lo lejos. Dentro de un abrigo marrón, respirando sin interés, nadie interesado en ella, ella no interesada en nadie.

Cierta paz, en fin. La brisa jugueteando con los cabellos de la frente como en los de una persona recién muerta, con la frente todavía bañada en sudor. Mirando con desinterés aquel gran terreno seco rodeado de altas rejas, el terreno del búfalo. El búfalo negro estaba inmóvil en el fondo del terreno. Después paseó a lo lejos con las caderas estrechas, las caderas concentradas. El pescuezo más grueso que los flancos contraídos. Visto de frente, la gran cabeza más ancha que el cuerpo impedía la visión del resto de ese cuerpo, como una cabeza decapitada. Y en la cabeza los cuernos. De lejos él paseaba lentamente con su tronco. Era un búfalo negro. Tan negro que en la distancia la cara no tenía rasgos. Sobre la negrura, el blanco erguido de los cuernos.

La mujer quizás se hubiese ido, pero era tan bueno el silencio en el caer de la tarde.

Y en el silencio del cerco, los pasos lentos, el polvo seco bajo los cascos secos. De lejos, en su calmo paseo, el búfalo negro la miró un instante. En el instante siguiente, la mujer nuevamente vio apenas el duro músculo del cuerpo. Tal vez no la hubiese mirado. No podía saberlo, porque de las sombras de la cabeza ella sólo distinguía los contornos. La mujer enderezó un poco la cabeza, retrocedió ligeramente con desconfianza. Manteniendo el cuerpo inmóvil, la cabeza en retroceso, ella esperó.

Y una vez más el búfalo pareció notarla.

Como si ella no hubiese soportado sentir lo que había sentido, desvió súbitamente el rostro y miró un árbol. Su corazón no latió en el pecho, el corazón latía hueco entre el estómago y los intestinos.

El búfalo dio otra vuelta lenta. El polvo. La mujer apretó los dientes, todo el rostro le dolió un poco.

El búfalo con el lomo negro. En el atardecer luminoso era un cuerpo ennegrecido de tranquila rabia, la mujer suspiró lentamente. Una cosa blanca se había esparcido dentro de ella, blanca como un papel, débil como un papel, intensa como la blancura. La muerte zumbaba en sus oídos. Nuevos pasos del búfalo la devolvieron a sí misma, y con un nuevo y largo suspiro, ella regresó a la superficie. No sabía dónde había estado. Estaba de pie, muy débil, emergiendo de aquella cosa blanca y remota en donde había estado.

Y nuevamente miró al búfalo.

El búfalo ahora más grande. El búfalo negro. Ah, dijo de repente, con dolor. El búfalo de espaldas a ella, inmóvil. El rostro blanquecino de la mujer no sabía cómo llamar. ¡Ah!,

dijo provocándolo. ¡Ah!, dijo ella. Su rostro estaba cubierto de mortal blancura, el rostro súbitamente enflaquecido era de pureza y veneración. ¡Ah!, lo instigó con los dientes apretados. Pero de espaldas a ella, el búfalo permanecía enteramente inmóvil. Cogió una piedra del suelo y la arrojó dentro del cerco. La inmovilidad del torso, más negro aún, se aquietó: la piedra rodó, inútil.

¡Ah!, dijo sacudiendo las rejas. Aquella cosa blanca se esparcía dentro de ella, viscosa como la saliva. El búfalo, siempre, de espaldas.

Ah, dijo. Pero esa vez porque dentro de ella se escurría finalmente un primer hilo de sangre negra.

El primer instante fue de dolor. Como si para que corriese esa sangre se hubiese contraído el mundo. Se quedó de pie, escuchando gotear como una gruta aquel primer aceite amargo, la hembra despreciada. Su fuerza todavía estaba presa entre rejas, pero una cosa incomprensible y caliente, incomprensible, sucedía, una cosa como una alegría sentida en la boca. Entonces el búfalo se volvió hacia ella.

El búfalo se volvió, se inmovilizó, y a distancia la encaró.

Yo te amo, dijo ella entonces con odio hacia el hombre cuyo gran crimen impune era el de no quererla. Yo te odio, dijo implorando amor al búfalo. Finalmente provocado, el gran búfalo se acercó sin prisa.

Él se aproximaba, el polvo se levantaba. La mujer esperó con los brazos caídos a lo largo del abrigo. Despacio éste se aproximaba. Ella no retrocedió ni un solo paso. Hasta que él llegó a las rejas y allí se detuvo. Allí estaban, el búfalo y la mujer frente a frente. Ella no miró la cara, ni la boca, ni los cuernos. Miró sus ojos.

Y los ojos del búfalo, los ojos miraron sus ojos. Y fue intercambiada una palidez tan honda que la mujer se entorpeció adormecida. De pie, en un sueño profundo. Ojos pequeños y rojos la miraban. Los ojos del búfalo. La mujer cabeceó sorprendida, lentamente meneaba la cabeza. El búfalo estaba tranquilo. Lentamente la mujer negaba con la cabeza, espantada por el odio con que el búfalo, calmo de odio, la miraba. Casi absuelta, meneando una cabeza incrédula, la boca entreabierta. Inocente, curiosa, entrando cada vez más hondo dentro de aquellos ojos que sin prisa la miraban, ingenua, con un suspiro de ensueño, sin querer ni poder huir, presa del mutuo asesinato. Presa como si su mano se hubiese pegado para siempre al puñal que ella misma había clavado. Presa, mientras resbalaba hechizada a lo largo de las rejas. En tan lento vértigo que antes de que el cuerpo golpeará suavemente, la mujer vio el cielo entero y un búfalo.

ENSAYO SOBRE EL ODIO*

AUREL KOLNAI

I

La tonalidad fundamental del odio es la hostilidad, la confrontación, el rechazo y la actitud afectiva de índole negativa. En esto, el odio está emparentado con la antipatía, la ira, el asco, el desprecio y la lucha. Como sucede por lo general con los conceptos vitales importantes, también hacemos un mal uso consciente de las palabras “odio” y “odiar” para designar actitudes y sensaciones que, en realidad, son de una naturaleza mucho más superficial y genérica.

El odio es, ante todo, un sentimiento al cual le es necesariamente peculiar una *entrada en acción de la propia persona* —que hace referencia a su ser “entero”—. En lenguaje fenomenológico decimos que el odio posee simultáneamente profundidad y centralidad.

[...]

En contraposición al asco, el odio —sin ser, por ello, menos intencional— es siempre un elemento esencial, codecisivo de la configuración de la vida misma. El odio es un aspecto *histórico* en el vivir humano, como las circunstancias de nacimiento, el carácter, la conversión, la pasión, el amor, la obra y la enfermedad.

[...]

Se podría optar también por el giro de que el odio sólo es posible ante un objeto al que se puede atribuir responsabilidad y conciencia ética. Más adelante volveremos a insistir en la estrecha relación entre el odio y el tener-por-malo. En este punto, es importante hacer una doble demarcación: por un lado, que la responsabilidad y la capacidad de decisión ética sean pensadas como graduales (por ejemplo, el señor feudal es en su entramado social más libre y más responsable que el siervo, el de alto nivel espiritual lo es más que el ignorante hombre impulsivo), y, por otro lado, que junto con la responsabilidad moral se requiere potencia activa (cuanto más débil sea el malvado “opponente”, más superfluo será el odio). Sin embargo, de la mano de este motivo deben diferenciarse con rigor el

* Aurel Kolnai, “Ensayo sobre el odio”, en *Asco, soberbia, odio* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2013), 143-190.

© Obra plástica: Jim Amaral

odio y el miedo. El modo de ser en sí del objeto temido me resulta hasta cierto punto del todo indiferente; pues, lo que importa es solo el posible efecto que pueda tener sobre mí. El miedo ante el acosador es, como miedo, exactamente del mismo orden que el miedo ante la tormenta. Bien es verdad que en algunos casos en los que entran en juego objetos pertinentes para ello ocurre que el miedo puede convertirse en ocasión de odio. También es fácil que me resulte odioso el superior furioso que amenaza con despedirme. Aun así, no puede llegar a pensarse el odio como un “derivado” del miedo. De un modo especial odiaré al jefe injusto; por el contrario, al que es mucho más estricto pero que no considero injusto, más bien lo voy a temer que a odiar. Lo puedo temer y amar al mismo tiempo; y puedo odiar a un colega malicioso y malévolo, aun cuando éste no pueda “hacerme nada”. El odio se dirige, por lo tanto, hacia la “esencia” del objeto, pero nunca hacia su esencia sin más, como ocurre, por lo menos de un modo relativo, con una valoración conceptual o un sentimiento estético; sino remarcando fuertemente tanto el efecto que esta esencia pueda tener sobre el sujeto (el “que odia”) como también la relación vital condicionada espiritualmente que une a ambos, al sujeto y al objeto del odio. El odio no se dirige ni a la esencia en sí, ni a un enlace causal, sino más bien a la “función histórica”.

[...]

Un aspecto sumamente importante del problema del odio se refleja en la cuestión de qué debiera suceder propiamente con su objeto según la intención inmanente a esta emoción. ¿Hasta qué punto en el odio se aspira a la *destrucción* de su objeto? La supresión, la proscripción, la destrucción, el homicidio, la profanación metafísica del contrincante —por ejemplo, impidiendo que su sepelio tenga lugar tal y como es debido— son propias de una voluntad colmada por el odio. Sin embargo, el que odia no tiene necesariamente que desear nada de lo dicho: igual que no todo aquel que tiene miedo huye realmente, ni intenta huir o ni siquiera la idea de huir le es familiar.

[...]

¿Quién puede decir de un modo inequívoco, qué es lo que el odiador podría acometer gustoso con su enemigo si se identificara totalmente con su odio y no tuviera en cuenta ni reflexiones morales ni consideraciones externas? ¿Se contentaría el odio con que el contrincante fuera “puesto a distancia” y fuera abatido en un campo determinado? ¿O tiene éste que ser dañado, martirizado, humillado? ¿Es su muerte el auténtico objetivo? ¿O tal vez ni siquiera la muerte sea suficiente? Pues, el odio puede incluso sobrevivir a la muerte del enemigo y perseguirle más allá de la tumba. El que odia también puede calumniar o intentar borrar el recuerdo de su contrincante; puede desear para su alma la perdición eterna. Por tanto, el odio, a diferencia de un determinado miedo, un determinado asco y un determinado apetito, no tiene un objetivo claramente unívoco. No puede afirmarse sin más que sea precisamente la muerte el objetivo paradigmático del odio y que todo lo demás sean debilitaciones, anticipaciones o retoques de ella. Aun así, es propia

del odio una inconfundible intención destructiva¹; y la muerte física es precisamente el acto de destrucción más evidente y más completo.

[...]

Por consiguiente, el odio es más y es menos que voluntad homicida: habitualmente es, en su configuración activa y concretamente vivida, menos que voluntad homicida, pero a menudo apunta a una exigencia de aniquilación todavía más amplia —se abre aquí la pregunta de si no existe ya siempre, al menos de una forma vaga, un apuntar semejante—. Dijimos que el odio se dirige a la ejecutoria histórica de un ser, a la existencia de una constitución espiritual dada. Sin embargo, una vez que el ser en cuestión ha aparecido en el acontecer del mundo, su existencia jamás puede ser aniquilada por completo. Se puede odiar, todavía hoy, a Napoleón o a Bismark, pero de igual modo uno puede odiar a su ya difunta suegra desconocida para el público y cuyas penosas cualidades aparecen de nuevo reproducidas en su hija. Que el odio no está ligado simplemente a la idea del homicidio, lo muestran dos consideraciones más. En primer término, el hecho evidente de que el odio es posible no sólo hacia personas concretas, sino también hacia poderes espirituales impersonales.

[...]

II.

Me centro ahora en los *motivos* del odio, o dicho más exactamente: en los elementos del objeto hacia los que se dirige el odio. Estos elementos parecen ser muy dispares; [...] Por el contrario, el odio no se dirige ni a una cualidad de lo “odioso”, ya que ésta en sí no existe; ni en modo alguno tampoco a fuerzas que simplemente hagan frente al sujeto frenándolo o perturbándolo. Incluso todavía los sentimientos de la “simpatía” y la “antipatía” muestran en este punto una estructura más simple, precisamente porque son del todo “injustificables”.

[...]

Así, por un lado, es propio del odio cierta búsqueda selectiva del objeto, el cual no se presenta de un modo natural y automático, sino que —como el amor en un sentido más sublime y estricto— tiene algo de acontecimiento, de curso que marca la personalidad. Por otro lado, no es propio del modo de ser del odio que sea un capricho juguetón o una búsqueda aventurada, pues el odio es, en pleno sentido, “sugerido” a la persona. La tipología del odio no se limita únicamente al caso de la defensa propia (venganza) y al caso de la indignación moral en sí. Por ejemplo, la “situación de enemistad objetiva” difiere de esos dos. Otro tipo significativo lo constituye el odio religioso o el odio cultural, que está

1. Alexander Pfänder (op. cit., p.41) habla de la “condición corrosiva, abrasadora y destructora”, de la “virulencia inhibitoria, abrasadora y aniquiladora” del movimiento afectivo que él designa como odio.

configurado de un modo similar, es decir, el odio entre dos cosmovisiones o formas de vida enconadas. Ciertas manifestaciones fronterizas del odio aparecen en casos en los que el amor por una persona es “reprimido” y “sobrecompensado”, ya sea porque la persona en cuestión rechaza este amor, devolviendo un comportamiento descortés, ya sea por otras razones. Para estos casos que acabamos de citar debería ser cierto que el odio originariamente no se dirige a la naturaleza o a alguna propiedad del objeto, sino que se manifiesta de un modo como abstracto, que está primero vacío de contenido, como una fuerza antagónica a un amor que se ha vuelto incontestable, para sólo posteriormente seleccionar para sí, a modo de nutriente, las características del objeto que son malas y se oponen al valor. El odio hacia uno mismo podría verse como un caso fronterizo de este tipo que sigue, por ejemplo, el siguiente esquema: yo, con estas características que ahora tengo, soy incapaz de perseguir mis ideales y de alcanzar los éxitos que reclama mi yo más íntimo; pero yo, que me soy tan cercano, debería poder, y por esta razón, merezco ser odiado por mí mismo. Con todo, estos tipos de odio algo cuestionables tienen en común con el odio auténtico y original un momento decisivo: la relación dinámica, la vinculación existencial del que lo siente (el que odia) para con su objeto.

[...]

III.

Ha llegado el turno de tratar el tema “odio y amor”. Ésta es una asociación bastante banal, pero que, a pesar de todo, no se puede evitar. La conciencia colectiva de la humanidad no se engaña cuando afirma que el odio y el amor, comprendidos de un modo muy general y tosco, son fuerzas fundamentales simétricamente antagónicas del alma humana; no se puede investigar la una sin hacer referencia a su relación con la otra.

[...]

Aquella diferencia entre el amor y el odio, que debe llamarnos primero la atención, es que el alcance del odio es incomparablemente más reducido que el del amor. En un sentido efectivo, sin duda pueden odiarse tantos objetos como amar se pueden, estando en desavenencia consigo mismo y con el mundo puede igual de bien odiarse todo como no amar nada. [...] Por decirlo de un modo conciso: cuando objetos que no son ni personas ni poderes de tipo espiritual tienen una valoración objetiva se los puede “amar” mucho más fácilmente que “odiarlos” cuando son valorados negativamente.

Del agrado y la afirmación al amor hay un camino más llano y más continuo que del desagrado y la negación al odio.

Esta divergencia que acabamos de mencionar se hace más visible cuando avisamos la multiplicidad mucho más amplia de *formas del amor*. Se ha hablado de *amor benevolentiae*, *amor concupiscentiae*, *amor intellectualis*; pero, jamás, se ha acometido una clasificación correspondiente para el odio. Se apuntó más arriba que a todo odio le

es inherente una intención de “aniquilación”, la cual puede en verdad estar presente en diferentes grados de concreción y amplitud.

[...]

La voluntad de aniquilación tiene múltiples formas, grados e instrumentos, pero se trata en el fondo y en alto grado de algo bastante unívoco, pues el no ser de un objeto es, en sentido estricto, unívoco y uniforme. Por el contrario, el ser es diverso y multiforme. Dado que el amor implica una afirmación del ser, y él mismo (es decir, el sujeto) se dispone en una relación positiva hacia el ser (ajeno), él mismo tiene que desarrollarse en una multiplicidad de intenciones concretas.

[...]

En el odio puede estar a pesar de todo presente una ficción de “aniquilación absoluta” —nunca plenamente realizable—. Sin embargo, el amor *no* puede tener una meta máxima abstracta, ni que sea puramente ideal. El amor del enamorado por su amado, el amor del creyente por Dios, el amor de un viejo maestro por sus estudiantes adolescentes no se pueden reducir al mismo denominador común de una aspiración concreta, aunque cada uno de estos amores es también en sí portador de varias tendencias, sin faltar por ello un motivo central.

[...]

De ello se sigue: *el odio es un fenómeno más circunscrito y más específico que el amor.*

[...]

El odio es, *por principio, una relación más bilateral* que el amor. Empíricamente suele ocurrir muy a menudo que el odio no es correspondido; pero es absurdo allí donde en un sentido pleno no pudiera ser nunca correspondido.

Estas últimas reflexiones explican por qué la intención del odio *realza más agudamente su objeto* que el amor. Para que el odio tenga lugar, es menester un giro más radical, una orientación caracterizada de algún modo como única, como histórica. El amor es más inmanente a la estructura de la vida y al “despliegue” espiritual de la persona; el odio, en cambio, la atraviesa, crea puntos especiales de relación que no son explicables funcionalmente desde el sujeto, sino que tienen como integrante esencial la interferencia de olas contrarias. Los “amores” o relaciones de amor de una persona, aunque en puntos concretos sean superficiales, accidentales, estén causados incidentalmente, proporcionan por lo general una imagen intuitiva de su vida y sus aspiraciones, de su sistema de valores y de las perspectivas de sus fines. Sus relaciones de odio representan, más bien, bloques que sobresalen: pueden ser absolutamente significativos por su carácter e iluminarlo profundamente, pero, en modo alguno, ofrecen una ilustración de él, y son más bien sólo puntos de orientación históricamente dados, que existen más bien por sí y no reflejan la actitud general del sujeto hacia el mundo. Por esta razón, y tan insólito como esto pueda

sonar, la significación individual y la dignidad del objeto del odio son en cierto sentido mayores que las del objeto del amor. Todo amor trae consigo el trasfondo de la totalidad de cosas amadas mucho más que el odio trae consigo un trasfondo de otras cosas respecto de las cuales uno de algún modo toma posición. Se podría excluir de esta comparación la gran pasión amorosa, pues para quien la siente el mundo entero, excepto la persona amada, se ha convertido en un esqueleto pálido y vacío de significado. Y, sin embargo, se menciona suficientemente a menudo que el gran amor sexual también nos abre y nos hace receptivos a valores de un tipo completamente diferente, si bien todo, por así decir, se rebaja a una estela del amado. De todos modos, esta excepción desaparece, si excluimos la fuerte pasión amorosa que aparece como un “estado” especial, y si nos limitamos a las relaciones de amor duraderas constitutivas de la vida. En comparación con ellas, el odio sin duda contiene en sí una intención hacia sus objetos más aislada y como más penetrante. Si el amor revela al hombre (al sujeto) en toda su vivacidad, el odio lo hace más en las apariciones decisivas desde sí mismo, en las grandes líneas de su “tragicidad”. En la intención aniquiladora del odio, que se diferencia claramente de la intención de evitación y defensa ante un objeto (en el miedo, asco, evasión por comodidad), se experimenta la unidad dinámica de la existencia, por así decir, la presión inevitable del universo entero en un punto del espacio vital de un modo más singular que en la plenitud de intención del amor, en que la vida de valor configurada y jerarquizada de quien lo siente permanece más encerrada en sí misma. En consecuencia, puede también ser el amor y no el odio el último motivo de nuestra unión espiritual con los objetos: *la disección refinada de su carácter objetivo* presupone, en sentido secular e histórico-cultural tal como supongo, el odio. El análisis surge del modo más evidente del desenmascaramiento condicionado por el odio. ¿Sería posible, por ejemplo, el pensar formalista y metodológico sin presuponer la relación de odio hacia ciertos tipos de contenidos vitales, aunque bien sólo de un modo muy general, a grandes trazos y no en sentido actual? Con todo, sólo queremos aquí mencionar esta implicación posible del tema².

[...]

IV.

La coexistencia de amor y odio puede entenderse en dos sentidos: a saber, en el sentido de una correspondencia complementaria de objetos contrarios, y en el sentido de una actitud ambivalente, “paradójica” hacia uno y el mismo objeto.

2. La relación entre el odio a la vida y al mundo, la voluntad de dominación técnica de la naturaleza y el pensamiento analítico “desmembrador”, “aislante” ha sido recalcada entre otros por algunos pensadores inspirados por Nietzsche, como Scheler, y de modo más unilateral y romántico por Th. Lessing y Klages. En realidad partiendo de aquí no se puede comprender el conocimiento conceptual en su esencia, sino sólo una exageración del mismo desvinculada de los otros ámbitos anímicos y culturales.

Centrémonos en el segundo de estos sentidos, cuya amplitud algunas veces ha sido sobreestimada. En el fondo de “todo” amor debe esconderse odio, y “todo” odio debe retrotraerse a un amor de algún modo “desgraciado”, truncado, decepcionado, amargado e inconfeso. Si se comprende esto con la generalidad suficiente, puede ser demostrado, en efecto, de manera estricta. Todo amor lleva consigo la posibilidad del odio en contra del objeto en cuestión, pues en el amor se establece un vínculo muy íntimo con este mismo objeto, y todo lo desfavorable y contrariante de su parte resulta apropiado, por lo tanto, para desencadenar auténtico “odio” a causa de la (relativa) irrevocabilidad de este vínculo. He aquí algunos ejemplos: odio contra el hijo díscolo, contra el amante infiel, contra el “admirado” que se ha comportado para con nosotros de un modo arrogante y repelente. Por otro lado, el odio siempre se basa en amor: la “dignificación” espiritual del objeto mismo, que es condición del odio, la orientación hacia el objeto presente en el odio sería impensables sin que se hubiera abortado un movimiento inicial de “amor”. Ningún odio puede ser más abrasador y más “personalmente” corrosivo que el que se siente en contra de un objeto que ha decepcionado a quien primero fue su “amante”, que lo castiga por el amor reconocido “como falso” y que se ha transformado en “odiador”. Raramente por el mero rechazo u ofensa del amor, por el repudio a corresponder: en la mayoría de los casos, juega en mayor o menor medida un papel el que el objeto, en el curso del desarrollo de la relación, se “desvele” y ponga de manifiesto su ser contrario a los valores y, todavía más, el carácter meramente aparente de algunos de aquellos valores suyos que en un principio fueron admirados.

[...]

El odio siempre está mucho más lastrado con el interrogante del amor que no a la inversa: las cumbres del amor pueden alzarse sobre un nivel de la pequeña vida “cotidiana”, desapasionada; los volcanes del odio, por el contrario, se alimentan de un fuego en cuya llama debemos presuponer una y otra vez el amor. El poeta Chesterton evoca a los profetas de la acción colectiva “fría” y mecanizada:

“Likelier the barricades shall blare,
Slaughter below and smoke above:
And death and hate and hell declare
That men have found a thing to love”³.
[...]

3. “Es más probable que se levanten barricadas
Con la muerte por debajo y el humo por encima,
Y la muerte, el odio y el infierno declaren
Que los hombres han encontrado algo para amar” (ndt).

V.

Si nos planteamos ahora la pregunta por la “imagen del mundo del odio” nos basamos en el hecho de que en todo odio resuena —si bien no más fuerte que en el amor o en la angustia, tal vez sí más reflexionado, formulable y refinado— una vivencia metafísica. Quien siente angustia quiere salvarse y se contentaría con ello; quien ama acepta, toca, abraza un objeto y con ello se colorea también de un modo secundario la relación con el mundo en la cual está involucrado. Pero cuando el odio más allá de sólo desterrar a su objeto de la zona de contacto, le sigue sus pasos y lo persigue, cuando aspira a su “destrucción” y lo etiqueta en la categoría de lo “malo”, apunta a una conciencia metafísica mucho más radical. Una actitud hacia el mundo que sea pura y lógicamente hedonística-positivista, ametafísica, podría acabar con el odio de un modo más terminante que con el amor o la angustia.

Lo que el odio requiere y promete es —por lo menos por un lado— una especie de decisión sobre el destino del mundo. No obstante, con ello no se puede entender la palabra “mundo” en un sentido literal; aunque, después de todo, es vivenciado el fragmento del mundo que allí está en cuestión no como un ámbito especial perfectamente delimitado, sino como una curvatura del mundo perspectivísticamente antepuesta. El contrincante odiado no es en sí sólo contrincante del sujeto que odia, sino que aparece como un factor que por sí mismo merece ser combatido, como “malo”, como uno que no sólo “debería” ser desbancado, sino que además “debería” ser “aniquilado”; por otro lado, no sólo como un “malo” que tiene que ser reconocido y sentenciado o incluso también castigado como tal, sino como “esta fuerza malvada antagonista aquí”, como la cara opuesta mala dada de modo concreto, en contra de la cual se combate por la posesión de un fragmento representativo del mundo que, por tanto, se extiende más allá de uno mismo y representa el mundo en general como objeto de combate.



UN ODIO QUE SIEMPRE NOS ACOMPAÑARÁ...*

CARLOS THIEBAUT

POLÍTICAS DEL ODIO Y SUJETOS ODIADORES

Quizás esta paradoja del odio —que resulta más visible cuando lo vemos como forma de ser del sujeto que como un sistema de objetos que merecen ser, en sí mismos, odiados— pueda entenderse con mayor claridad y ahondarse, más que en los odios personales, cara a cara, en los odios públicos, los llamados odios políticos. Estos odios son de una forma diferente a los odios personales y a los odios abstractos —cuya diferencia, no obstante, he querido minimizar en lo que he venido indicando— pero, a la vez, están hechos de ellos. Se parecen a los segundos, a los abstractos, porque lo que parece vehicularse en ellos son rechazos de tipos de personas (como sucede en la homofobia o en la misoginia) que algunas personas ejemplifican: se odia la homosexualidad de esta persona y la femineidad de esta otra. Podríamos añadir, también, el antisemitismo, el anticomunismo, pero igualmente el antiamericanismo y las múltiples caras de los racismos¹. Parecería que en todos estos tipos de odio el carácter general o abstracto de lo que se odia está claro (aunque, en cada caso, cabe establecer matices recorriendo aquella gama

* Carlos Thiebaut, “Un odio que siempre nos acompañará...”, en Manuel Cruz (Comp.) *Odio, violencia y emancipación* (México: Gedisa, 1999), 41-50.

1. Anotemos, aunque sea rápidamente, y en nota a pie de página, que estos odios no son iguales, ni en sus causas ni en sus modos. Incluso podemos pensar que algunos de ellos —como el antiamericanismo que se menciona aquí y que es uno de los ejes del reciente análisis del odio hecho por André Glucksmann en *El discurso del odio* (Madrid: Taurus, 2005), quien quiere hallar en el odio un centro de la vida pública contemporánea. Su argumento es que es necesario acudir a la idea de odio —el antisemitismo y el antiamericanismo— para poder comprender las posiciones políticas contemporáneas. Como se verá, me distanciaré de ese diagnóstico indicando que acudir al odio como explicación perpetúa su vínculo de negatividad, si no es que lo crea.

© Obra plástica: Jim Amaral

cromática de las emociones a las que antes me referí; caben formas de esos rechazos que no definamos, que no podamos definir como odios, sino como desprecios o menosprecios).

Pero al mismo tiempo estos odios políticos se parecen a los odios personales, aquellos que cara a cara, a la vez atan y separan, en un vínculo de condena, al odiado y a su odiador. Si somos cabalmente homófobos, antisemitas, misóginos, racistas, anticomunistas o antiamericanos, no parece que podamos, a la vez, apreciar personalmente a un homosexual, a un judío, a una mujer, a alguien de una raza que despreciamos, a un comunista o a un norteamericano (a éste, en tanto odiado, le llamamos *gringo* por ejemplo). Parece que, si odiamos así, estos odios definen tipos de relaciones con los tipos de personas cuyas identidades tienen esos rasgos; es más nos hacen ver a las personas sólo en tanto definidas por esos rasgos. No requiere mucho esfuerzo darnos cuenta de en qué medida los odios políticos definen las fronteras de múltiples conflictos contemporáneos. Acuñan y hacen densas las identidades de los odiados y de los odiadores, perfilan las zonas de quiebra, definen las fronteras y las fallas que, a la vez, consolidan los grupos de pertenencia. También, lógicamente, estos odios políticos están siendo centrales en muchas discusiones contemporáneas que, asimismo, han querido indagar sus causas y condenar sus efectos (aquí, de nuevo, la mala fama del odio se muestra patente). Y lo hacen, además, con un giro especial que merece atención: en la cartografía del odio, el pensarnos odiados por alguien o por algún grupo, a la vez define nuestra inocencia (“¿qué hemos hecho para ser odiados?”) y nos redime de nuestras acciones de respuesta (“tuvimos que combatir el mal”), incluso de nuestro odio retributivo, el que paga con moneda pequeña odio con odio. En efecto, no hay nada más claro cartográficamente para definir dónde y cómo nos ubicamos con respecto a otros que indicar que somos odiados en alguna forma de odio político. No hay acusación mayor de condena a quien nos odia que declararle, precisamente, odiador. Al hacerlo así no sólo le acusamos de ser víctima de una mala emoción: le retratamos con rasgos de perfidia y, así, exculpamos nuestro odio, si así lo expresamos, o damos por justificadas aquellas respuestas, con frecuencia no menos radicales y absolutas, que, por la mala fama del odio mismo, llamamos de otras maneras. Al igual que acontecía respecto a la diferencia escolástica entre el odio de abominación y el odio de enemistad, incluso podemos decir que nuestro combate contra el mal que encarna el odio político que nos tienen quienes nos lo tengan (los homosexuales o los judíos, las mujeres, etcétera) se dirige a redimir al odiador de su error de concebirnos a nosotros como el mal, cuando somos el bien, y a hacerle descubrir que ellos, y no nosotros, son el mal. Que en ese magnífico ejercicio de justificación (todo un complejo sistema de inversiones especulares) se perpetúe el odio, quizás sin su conciencia, lo hace aún más aterrador. Pues el riesgo que ahí se contiene es que nuestro odio se haya hecho invisible, se haya hecho banal, de tan obvia y justificada que se ha hecho su razón. Frente a esta banal invisibilidad de

lo patente puede afirmarse la certeza de que es un ejercicio originario, ejemplar, de odio aquel que acude a exterminar a quien se dice que odia y más aún si ese su odio es la razón que aducimos para exterminarle y el motivo, incluso, para no concebir, entonces, que el nuestro también lo es. Aduciendo ser odiados no tenemos ni que comprobar la realidad de ese odio: no tenemos que comprobar, persona a persona, la conjura de los homosexuales o los judíos, o la callada venganza de lo femenino sobre lo masculino. Si nos decimos odiados, porque así nos sentimos y así lo proyecta la especularidad del odio, incluso podemos odiar sin acudir a tal término (y exculparnos, por lo tanto del odio), banalmente perpetuando en el tejido social las diferencias (judío/ario, homosexual/heterosexual) en forma de heridas.

Este perverso mecanismo de explicación y de justificación, de exculpación y de desplazamiento de la culpa al otro parece nacer de un —justificado, de nuevo— sentimiento de defensa. Los odios políticos pueden nacer de un desprecio (a las mujeres, a los homosexuales), pero se consolidan porque lo odiado se entiende como amenaza, como un peligro que, a su vez, nos odia. Es, pensamos, activo contra nosotros y nos exige una respuesta, defensiva y agresiva, no menos activa: hay una conjura, latente o patente, de quien es homosexual y que, al reclamar el derecho al matrimonio, destruye la familia; de los judíos que, con una conjura internacional, amenazan a las decentes sociedades cristianas; de los fanáticos islámicos que cometen actos terroristas y quieren destruir Occidente; de las mujeres que, queriendo subvertir los roles tradicionales, cuestionan la imagen de los varones. Como en todo, cabe establecer matices y precisiones, perfilar los diagnósticos y las causas en toda esta gama de actitudes. Pero cabe sostener también que los odios políticos tienen ese rasgo común: cuando se odia es porque lo odiado se percibe como algo que nos amenaza en formas activas, con formas de odio.

Pero en lo que se acaba de indicar ha parecido darse por válido que el vínculo del odio es bidireccional y recursivo: he dicho que sentirnos odiados es una magnífica coartada de nuestro odio al odiador y, además, una forma en la que nuestro propio odio puede disfrazarse o hacerse invisible. Decirnos odiados puede, así, ser excusa y causa de nuestra propia reacción. Pero ¿ha de ser así? Podríamos —por ejemplo, si somos homosexuales, judíos, mujeres, norteamericanos o comunistas— ver que somos odiados y no responder, por nuestra parte con odio, sino con argumentos de justicia, con intentos de disolver razonablemente tensiones o, incluso, con represión justificada. No toda reacción defensiva ha de ser odio. Podemos resistirnos a caer en la seducción negativa y vertiginosa del odio. Cabe responder sin odio al odio político, igual que cabe responder sin odio al odio personal (aunque sea, en estos casos, en forma de fuga, de abandono, de pérdida). Pero notemos entonces que eso apunta, desde otro lado, al mismo lugar al que nos estábamos acercando: que el odio es una emoción que ata al odiador a lo odiado,

que le hace asumir, en la tonalidad de su reacción, el rasgo negativo que dice apreciar en lo odiado, lo cual nos permite entender que no todo odiado, no todos los odiados, han de asumir —haciendo propia la negatividad que quien le odia dice ver en él, en ellos— el vínculo del odio. El odio, como todas las emociones, tiene un color distinto en actitud de primera persona que en actitud de segunda persona (no es lo mismo amar que ser amado, temer que ser temido). El vínculo del odio, el que transfiere al sujeto la negatividad de lo odiado y que, en cierto sentido, le hace reiterarlo, opera en esa actitud de primera persona cuando odiamos, aunque nuestro odio no nos sea visible como tal, sino en sus disfraces. (Si bien existen también, y esto se ha analizado en multitud de casos, como en la cultura judía y la cultura femenina, emociones y actitudes de autoodio en las que se interioriza el vínculo del odio como marca de la propia identidad, esta forma de odio sí que es recursiva y reflexiva. Pero el autoodio, como el autodesprecio, no son consecuencia directa de su condición necesaria, esto es, la de ser odiados o despreciados; es menester buscar en otros mecanismos de sumisión su motor o su condición suficiente). Por pasiva, cuando somos odiados y no queremos perpetuar —consciente o inconscientemente, explícita o banalmente— el vínculo del odio, hemos de disolverlo si podemos, algo que, como veíamos hace un momento, parece el mecanismo primero, casi estructural, de los odios políticos. Disolver los lenguajes del odio —negarnos a aceptarlos como lenguajes válidos en la esfera pública— parece ser una de las formas de intentar romper ese vínculo.

Pero resistirse a él nos lleva, de nuevo, a preguntarnos por la causa del odio mismo. Y hay aquí, de nuevo, algo paradójico. Por una parte, si el vínculo del odio se ve, como decía, en actitud de primera persona, el resistirnos a él (en actitud de segunda o de tercera persona) ¿no lo hace opaco e incomprensible? Sabemos, ciertamente, que hay antisemitismos, homofobias, etcétera, pero, en cierto sentido, si nos resistimos a caer en los vínculos que quieren establecer, no los comprendemos como odios, sino como errores, patologías, falsificaciones ideológicas; así los explicamos. Desde fuera del odio, el odio es incomprensible; es incomprensible la fuerza de su vínculo, su seductora atadura, su aterradora reiteración de negatividad. Desde dentro del odio, como sujetos que en primera persona los vivimos y los activamos, no necesitamos —parece— otra explicación que la necesidad de responder a lo que, decimos, nos ha dañado (y, así, es venganza) o nos puede dañar (y, así, es miedo). Desde dentro, el odio se explica totalmente a sí mismo; desde fuera, no se comprende. Pero, entonces, ¿cómo sostener lo que antes sugería, que declararse a uno mismo objeto de odio puede ser la justificación de nuestra misma respuesta de odio, algo que —como dije— es patente en los odios políticos si esta respuesta no es necesaria? ¿Cómo explicar el odio antisemita, anti-islámico, anticomunista, homófobo, misógino, si no ha de ser, necesariamente, respuesta al odio que, decimos, nos tienen los judíos, los islámicos, los comunistas, los homosexuales, las mujeres? ¿Cómo explicar nuestro odio si

no podemos atestiguar, comprobar, el suyo, si no necesitamos hacerlo? Quizás, y contra lo que he venido diciendo, habría que sospechar que el odio no es tanto una reacción, una emoción reactiva, ante algo perverso, amenazador, dañino, cuanto una emoción ella misma originaria, activa, que —ahí, de nuevo, su paradoja— para hacérsenos aceptable debe encontrar, o crear, sus propias causas, aunque sea imaginariamente. Hay una forma de odio que imagina los daños a los que responde y, sobre todo, que proyecta sobre aquello a lo que dice responder la misma negatividad que lo constituye.

Parece, en efecto, que los odios políticos tienen un fuerte carácter imaginario. Hemos de imaginarnos odiados, despreciados, amenazados, heridos, para dar cuenta de nuestro odio; hemos de ver como resultados del odio que se nos tiene incluso todo daño que se nos inflija. No importa que no sea así —que los judíos no participen en una conjura internacional, que los homosexuales no tengan una oculta agenda de destrucción de la familia—, lo que importa es que podamos pensarles de esa manera y que dispongamos del imaginario social negativo en el que, como una pantalla, se despliegan las amenazas y los daños, los miedos y las agresiones. Como en el cine, las representaciones y las identidades ocupan, en sus conflictos, la totalidad del espacio. A diferencia de él, en la vida —en la vida pública— el daño que produce el odio es real; daña a las personas, destruye vidas, deshace esperanzas, quiebra felicidades. En este caso, de nuevo, la ficción —el imaginario del odio— inunda la vida. Los odios políticos —el que los terroristas dicen sentir, el que les responde en idénticos términos o el que les atribuimos como coartada de nuestro propio odio, un odio que era anterior a su objeto— tienen la inmensa fuerza de polarizar y de inundar la totalidad del espacio de la representación. Y, de nuevo, aparece la cualidad pegadiza y aglutinadora del odio que se muestra en que cuando él está arrastra consigo otras emociones —la ira, el miedo, la sospecha—, pues las condensa a todas en una enérgica constelación de negatividad. Cuando el odio está no podemos despegarnos de su fuerza, nos cuesta tomar distancia.

Quizás podríamos pensar que esa dificultad para tomar distancia del odio que inunda la vida pública cuando consigue hacerlo —y tiene, por lo que vemos, éxito en su tarea— es un índice de su fuerza originaria, cabe decir hasta pulsional por emplear la jerga psicoanalítica. Si el odio tiene, a la vez, esa capacidad de inundar el imaginario social y de crearlo, podríamos sospechar que es anterior a sus objetos; es un odio que crea sus objetos. Los objetos de odio, incluso en la proyección especular de un odio que responde al odio que se dice sentir, son aquí pretextos del odio mismo. Los objetos de odio (homosexuales, judíos, mujeres) serían esas sombras proyectadas en la gran pantalla del espectáculo público y del imaginario social en el que se juegan nuestras señas de identidad. Ahí la vemos amenazada, ahí proyectamos las causas de su quiebra, ahí proyectamos, reactivamente, nuestras justificaciones. Pero el odio, cabe pensar, era anterior. Por eso,

cuando existe, no admite exenciones, excusas, negaciones; por eso, cuando existe, ocupa la totalidad del espacio. No sólo no requiere ser falsado; no puede serlo. Regresamos a donde antes llegábamos, pero quizás hayamos dado un paso más. Antes decíamos: el odio es, antes del acto del odio, una cualidad del sujeto y no tanto una respuesta a un objeto negativo ni, como decíamos, una transferencia de esa su negatividad al sujeto que la rechaza y que, en el acto de odio, la reitera. Ahora añadimos: no hay tanto odios cuanto odiadores, formas de ser de los sujetos que odian que encuentran objetos para explicarse, y justificarse, su odio; el odiador crea lo odiado como odiado para reiterar su odio. Entonces, y dándole otra vuelta de tuerca a lo que veníamos diciendo, quien odia políticamente, y quizás quien odia a secas, desplaza hacia lo/el/la odiado la justificación de su odio. Transfiere la negatividad de la fuerza de sus sentimientos a la característica que halla negativa en lo que odia (o, quizás, esa fuerza negativa le hace buscar qué odiar: un odiador encontrará siempre un objeto de odio, como un despreciador hallará siempre un objeto de desprecio).

Pero esta conclusión, que parece trasladar a la clínica el problema que nos presentan los odios políticos —y todos los odios—, nos puede, razonablemente, dejar insatisfechos. Pues un análisis que, por acabar centrándose tanto en las cualidades del sujeto —y por desveladores que sean estos mecanismos de la psicología social del odio—, deje en manos de intervenciones clínicas particularizadas el problema estructural que presentan los odios políticos, parecería dejar de lado el problema estructural —normativo, si se quiere— de una vida pública que se articule, que se deje estructurar, a lo largo de las quiebras y de las fallas de los odios políticos. Si éstos nos parecen especialmente odiosos es porque ellos mismos son muestra de una forma de vida pública que no quisiéramos suscribir. Parecen situarse en las antípodas de aquel “odio cruelmente la crueldad” o aquel “odio la tiranía, de palabra y de obra” de Montaigne con los que podíamos paradójicamente identificarnos. Pero, por lo que llevamos dicho, no es fácil, eludiendo la clínica, personal y social, llegar a indicar qué es perverso en aquellos odios y qué es positivo en estos. Para concluir intentaré, insatisfactoriamente, sugerir una esquematizada interpretación —primariamente de los odios políticos, pero quizás de todo odio— que intenta dar salida a la insatisfacción a la que me acabo de referir y que tiene un cierto carácter de esbozo, aunque tal vez el suficiente como para que pueda hacerse comprensible una conclusión pesimista.

UNA INEVITABLE, Y ATERRADORA, EMOCIÓN

La energía que parecen desplegar, en actitud de primera persona, los vínculos del odio parecen nacer de algunos de sus rasgos que hemos apuntado. Odiando se simplifican y focalizan negatividades. Se reducen las complejas causas de los descontentos, de los

miedos, de los daños, a un único objeto cuya negación o eliminación —se cree— reducirá a polvo esos descontentos. No sólo eso: al hacerlo, se unifican, por así decirlo, los sentidos de las acciones y de las identidades que se encaminan al objetivo único de la negación de lo que se odia. Los odios simplifican el mundo y los odios simplifican a los sujetos que odian o, más precisamente, simplificando a los sujetos, simplifican su mundo. No es difícil ver cómo estos mecanismos del odio tienden, precisamente, a oponerse a lo que podemos razonablemente comprender como rasgos estructurales de la vida pública de las sociedades complejas. Éstas son estructuralmente pluralistas, crecientemente complejas en sus mecanismos de interacción, frágiles en sus protecciones y falibles en sus efectos. Están, tienen que estar, atravesadas de desacuerdos, de intereses contrapuestos. Habitar un mundo social de estas características parecería demandar, y demandar normativamente, formas de subjetividad —en las formas de argumentación y en las formas de la sensibilidad— que se tendrían que caracterizar por la reflexividad, la flexibilidad, la complejidad, el poder ver ese mismo mundo social no sólo desde las perspectivas de los agentes en primera persona, sino desde las perspectivas de esos agentes en segunda persona, no sólo por activa sino por pasiva. Los sujetos deberían poder tomar distancias de sus identidades (aunque se constituyan en estas, por éstas) o no definirse cabalmente en ellas, en cada una de ellas o en una constelación de ellas. Estas formas de subjetividad, que no se agotan ni encasillan en una identidad, parecen ser, precisamente, aquellas cuyos rasgos parecen negar punto por punto los vínculos del odio. Están constituidas en un sistema de distancias, en un sistema de justas distancias, que la pegadiza cercanía del odio niega pues ese posible sujeto reflexivo, flexible, no atado a una identidad, no puede pensar sus acciones, pero tampoco los daños que sufre, con la inmediatez resolutive que el odio dice prometerle.

Y sin embargo, si ese sujeto, por flexible y reflexivo que sea, ha de actuar (y actuar exigentemente, como la moralidad le demanda con frecuencia), algo de esa inmediatez resolutive será necesario. Deberá oponerse, radical, casi espontáneamente, al daño, a la injusticia, al desvalimiento y la desposesión, a la mendacidad, a la sumisión, a la cadena que lo quiere convertir en una identidad que se le adscribe por el azar geográfico o por la fortuna social. Será necesaria, a pesar de las justas distancias, una acción que reclamará, por complejo que sea el mundo, la misma decisión o la misma voluntad que, en negativo, el odio realiza. Quizás no podamos diferenciar con precisión la voluntad moral, aquella del “odio cruelmente la crueldad”, de la voluntad de odió, lo positivo de la primera de lo negativo de la segunda. Intentamos hacerlo todo el rato, pero que podamos hacerlo fácilmente no está claro y es algo que intenté argumentar al principio de este escrito. Entonces —y ésta es la conclusión pesimista— el odio siempre nos acompañará. No sólo como reducción, patológica, de nuestras complejidades, sino como la otra cara, siempre elusiva, pero siempre amenazante, de nuestras convicciones y de nuestras decisiones.

Pero, dando un último paso, cabe preguntarse no ya si odiamos, y si no podemos quizás no hacerlo, sino si, a pesar de ello, hemos de hacerlo, si podemos —y debemos— resistirnos a sus seducciones, que acabamos de diagnosticar casi como inevitables. Cabe preguntarse —y es una pregunta ya finalmente normativa— si es bueno odiar. El mismo Montaigne, a quien he acudido para desentrañar alguna de las paradojas del odio, parecía también percibir esa ambigüedad ante un odio que siempre nos acompañará y que, no obstante, es mala emoción. Su argumento —no sé si un argumento irónico ante sí mismo a la vista de lo que de él hemos recordado— es que tanto la compasión, aquella que llevaba a Heráclito a llorar por los males de los humanos, como el odio, el de Timón, que es emblema de la misantropía, son malas emociones ante una condición, como la humana, que suscita, ciertamente, repudio por su miserable estupidez². Compadecerse y odiar, argumentaba, nos pegan en exceso a lo odiado e, incluso, parecen enaltecerlo al concederle una importancia —“un aprecio”, dice él— excesivo. Odiar lo que hallamos despreciable —aunque sea algo tan aparentemente inmenso como la condición humana— nos reduce al tamaño del acto de odio hacia lo odiado. Nos empequeñece. Por eso, confiesa Montaigne, le es más cercano el talante de Demócrito, que se reía de la estupidez de aquella condición. Lo negativo de ésta no es —y aquí hay un vislumbre de la justa distancia a la que me refería más arriba— motivo de odio, sino de risa. La risa, la distancia, disuelve la ceñida topografía del odio... pero ¿acaso podemos reír ante todo lo negativo? Ver la condición humana como estúpida, y no como miserable, le permitía a Montaigne hacerlo, pero ¿podemos simplemente declarar que Eichmann era estúpido y reírnos de él o de esa su banal estupidez? ¿No sería mayor estupidez la nuestra si eso hiciéramos? ¿No hay cosas, como la crueldad y la tiranía, que no permiten bromas? (es distinto emplear la ironía contra el tirano; eso puede ser una forma de acción en el que la risa forma parte de un rechazo, quizás de un odio). Quizás haya cosas, cosas especialmente relevantes, las cosas más relevantes, que no nos permiten una distancia y una ironía desvinculadas de acciones, que no estén insertas en acciones de repudio. Serían, cuando nos oponemos a ellas, las avenidas de nuestros odios, las que recorremos en el rechazo y la oposición a lo que daña, un rechazo que, al fijarse en ello, no puede dejar de darle importancia, no permite reírse de ello. Y si no parece que podamos permitirnos la inacción quizás sólo haya una explicación, insatisfactoria, a esta última paradoja que nos presenta un odio insoluble en la distancia y la risa, en la ironía, y que sólo dejo enunciada: lo negativo, el mal, lo que daña, existe. A pesar de que sospechemos de nosotros, de nuestras proyecciones y de

2. He analizado este argumento de Montaigne en C. Thiebaud, “Montaigne: ¿Reír o llorar ante la condición humana?”, en Guido M. Capella (comp.), *La dignità e la miseria dell'uomo nel pensiero europeo*. Salerno Editrice, Roma, 2006, pp. 253-279.

nuestras justificaciones, tampoco parece que podamos descartar —contra lo que antes dije, que no hay cosas que son odiables sino odiadores— que haya una ontología del daño que sea equivalente a una ontología de lo odiable. Pero también porque sospechamos que no es infrecuente que los odiadores generen ellos mismos, imaginariamente, los objetos que odian, quizás deberíamos decir también, a renglón seguido o en el mismo renglón, que no toda respuesta al daño habría de convertirnos en aquellos odiadores que son los especulares proyeccionistas de odio y que se convierten en sus víctimas al perpetuarlo. Lo que se nos exigiría, por no perpetuarlo banalmente, sería un rechazo que no nos atase a él: un odio que no lo fuera. Cómo se haga eso es cuestión a la que no tengo clara respuesta, aunque sospecho que no es la risa, y su distanciado desapego, sino la justicia, que es a la vez acción y distancia, comprometida distancia que actúa, lo que tenemos que buscar para no quedarnos atados a la paradoja o mudos ante ella.



CARLOS THIEBAUT [UN ODIO QUE SIEMPRE NOS ACOMPAÑARÁ...]

Desde el Jardín de Freud [n.º 19, Enero - Diciembre 2019, Bogotá] ISSN: (IMPRESO) 1657-3986 (EN LÍNEA) 2256-5477.



COLABORADORES

RODRIGO ABÍNZANO

Licenciado en Psicología de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Estudiante de la Maestría en Psicoanálisis de la misma universidad. Psicólogo clínico integrante del equipo de Anorexia y Bulimia del C.S.M. n.º 3 Arturo Ameghino (CABA). Docente de la Universidad de Buenos Aires. Autor de varios artículos en revistas especializadas en psicología y psicoanálisis.
e-mail: abinzanopsi@gmail.com

MANUEL RODRIGO AGUILAR PIRACHICÁN

Músico *amateur*. Abogado. Candidato a magíster en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Trabajador independiente, asesor espiritual, artesano del sonido, escritor del sin-sentido y crítico cultural.
e-mail: mraguilarp@unal.edu.co

JIM AMARAL

Norteamericano radicado en Colombia desde 1957, es un pionero anónimo en la representación visual de la sensualidad y sexualidad, en sus versiones más matizadas y menos celebradas. Artista proteico, capaz de manipular, transformar y deslizarse de un medio a otro: dibujo, fundición de bronce, collage, pintura, ensamblaje, grabado, con el fin de trazar incansablemente mapas de este delicado terreno. El impresionante repertorio de Amaral, que abarca muchas décadas y materiales y que está presente en varias colecciones privadas y museos públicos de Norteamérica, Suramérica y Europa, constituye un monumento dedicado a la fragilidad y mutabilidad del deseo. Él forma parte de esa generación de artistas profundamente influidos por las últimas manifestaciones del surrealismo, que hicieron a su vez nuevas incursiones pictóricas y psicológicas en territorios inexplorados. Sus décadas de incesantes autoexámenes psicológicos, experimentación artística y trabajo duro y disciplinado han dado lugar a una visión multivalente, que se entenderá, cada vez con mayor reconocimiento, en el futuro. (Adaptado de: Diego Amaral, *Jim Amaral: mundos conocidos* (Bogotá: Amaral Editores, 2016).)
web: www.amaraldiseno.co
e-mail: contacto@amaraldiseno.co

PIEDAD BONNETT

Licenciada en Filosofía y Letras de la Universidad de los Andes. Magíster en Teoría del Arte y la Arquitectura de la Universidad Nacional de Colombia. Ha publicado ocho libros de poemas y varias antologías. Dramaturga y autora de cuatro novelas y de un libro testimonial sobre el suicidio de su hijo, *Lo que no tiene nombre*, incluido en el 2016 por Babelia, España, entre los 100 mejores libros de los últimos 25 años. Con *El hilo de los días* ganó el Premio Nacional de Poesía otorgado por el Instituto Colombiano de Cultura, Colcultura, en 1994; en el 2011, con *Explicaciones no pedidas*, ganó el premio Casa de América de poesía americana de Madrid; en el 2012, en Aguascalientes, México, ganó el Premio Víctor Sandoval, dentro del Encuentro de Poetas del Mundo Latino, por el aporte de su poesía a la lengua castellana; en el 2014 el José Lezama Lima de Casa de las Américas, y en el 2016 el Premio Generación del 27 en Málaga, España.
e-mail: piedadbonnet@gmail.com

MYRIAM ESTHER COTRINO NIETO

Psicóloga, psicoanalista. Especialización en la Fundación de Psicoanálisis y Psicoterapias. Práctica clínica institucional y privada. Miembro fundador de ANALÍTICA, Asociación de psicoanálisis de Bogotá, y coordinadora del espacio Cine con Palabras. Autora del artículo “Del síntoma a la estructura” (2012) y de varias reseñas en la revista *Desde el Jardín de Freud*.
e-mail: mcotrino@hotmail.com

SYLVIA DE CASTRO KORGÍ

Psicoanalista. Magíster en Filosofía de la Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Magíster en Clínica del Cuerpo y Antropología Psicoanalítica, Universidad de París VII, Francia. Profesora asociada de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Investigadora del grupo “Psicoanálisis y Cultura”. Ha sido editora de la Revista *Desde el Jardín de Freud* y autora de varios artículos publicados en revistas especializadas.
e-mail: msdecastrok@unal.edu.co

ARTURO DE LA PAVA OSSA

Psicoanalista. Psiquiatra. Autor de *Todos los hombres son infieles* (2004), Bogotá, (segunda edición: Taller de Edición Rocca, 2016). Miembro del equipo de traducción de *Para introducir el psicoanálisis hoy en día. Seminario 2001-2002. Seminario de Charles Melman*. Buenos Aires, Letra Viva, 2009. Tiene publicaciones en libros, periódicos y revistas nacionales e internacionales. Analista Miembro de la *Association Lacanienne Internationale*, A.L.I. París, Francia. Conferencista. Experiencia clínica psicoanalítica y psiquiátrica, pública y privada desde 1976.
e-mail: arturodelapava@hotmail.com

THAISA DE SOUZA

Abogada. Magíster en Filosofía, Sociología y Teoría del Derecho de la Universidad Federal de Santa Catarina (Brasil). Investigadora académica y asesora en proyectos de creación político-comunitaria en Brasil y Colombia. Docente de las Facultades de Derecho y Filosofía en la Universidad del Rosario, Universidad Santo Tomás y Universidad de los Andes (Bogotá), entre otras. Dedicó largos años al estudio de los fundamentos epistémicos de una configuración comunitaria de la justicia; actualmente trabaja en la exploración de los campos discursivos presentes en las tensiones que constituyen lo político y su horizonte de sentidos, sobre todo en lo que respecta los contornos éticos de la diferencia.
e-mail: thaisasouza@hotmail.com

LEANDRO DRIVET

Doctor en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Investigador del Concejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Profesor en la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de Entre Ríos (FCEdu-UNER), Argentina. Investiga temas comunes a la Filosofía, el Psicoanálisis y las Ciencias Sociales. Es autor de los artículos: “Genesis and Profanation of the Other World. The Interpretation of Dreams”, en *The International Journal of Psychoanalysis*, 2017; “Nietzsche, ¿el primer psicoanalista?”, en *Anacronismo e irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política*

Clásica Moderna, 2016-2017; y “Freud como lector de Nietzsche. La influencia de Nietzsche en la obra de Freud”, en *Revista Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas*, 2015; entre otros artículos publicados en revistas especializadas.
e-mail: leandrodrivet@gmail.com

LORENA PATRICIA FERNÁNDEZ

Licenciada en Psicología y Especialista en Psicología Clínica con Orientación Psicoanalítica de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Estudiante de la Maestría en Psicoanálisis de la misma universidad. Beca UBACyT de Maestría “Tratamientos subjetivos ante la incidencia del superyó en el cuerpo” (2016-2018). Integrante del Equipo de Investigación UBACyT: “Variaciones de la afectación del cuerpo en el ser hablante” (2016-2017). Colaboradora del libro *Cuerpos afectados. Del trauma de la lengua a las respuestas subjetivas*, (2018), y autora de varios artículos.
e-mail: lorenapatriciafernandez@yahoo.com.ar

MARIO BERNARDO FIGUEROA MUÑOZ

Psicoanalista. Psicólogo de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Realizó estudios en la Fundación de Psicoanálisis y Psicoterapias, Bogotá. Profesor asociado de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia. Director y editor de la revista *Desde el Jardín de Freud*. Investigador del grupo Psicoanálisis y Cultura. Autor de varios artículos publicados en revistas especializadas.
e-mail: mbfigueroam@unal.edu.co

MARTA GEREZ AMBERTÍN

Psicoanalista. Doctora en Psicología. Posdoctora en Psicología Clínica Mención Psicoanálisis. Directora del Doctorado en Psicología de la Universidad Nacional de Tucumán, Argentina. Autora de los libros: *Las voces del superyó en la clínica psicoanalítica y en el malestar de la cultura* (2011); *Entre deudas y culpas: sacrificios* (2011); autora y compiladora de la serie *Culpa, responsabilidad y castigo en el discurso jurídico y psicoanalítico* (2014), que lleva cuatro volúmenes publicados.
e-mail: martagerezambertin@gmail.com

LUISA FERNANDA GÓMEZ LOZANO

Psicoanalista. Psicóloga, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Magíster en Psicoanálisis, subjetividad y cultura, Universidad Nacional de Colombia. Docente ocasional en la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia. Autora del libro *(No) todo ser humano es libre. De la desmentida del sujeto en la contemporaneidad* (2018).
e-mail: luisagomezl@gmail.com

IVÁN HERNÁNDEZ

Filósofo de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Magíster en Psicoanálisis, subjetividad y cultura, Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Miembro del grupo de investigación en Psicoanálisis y cultura, Universidad Nacional de Colombia. Jefe del área de Ciencias sociales y profesor de Filosofía en el programa de Diploma del Bachillerato Internacional, Colegio Gimnasio Femenino, Bogotá, Colombia.
e-mail: mr.buma@gmail.com

LUIS IZCOVICH

Médico, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Especialista en Psiquiatría. Asistente en psiquiatría Hospital Psiquiátrico de Ville-Évrard, París, Francia. Exdocente del Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de París VIII. Docente del Colegio de Clínica Psicoanalítica, París, Francia. Miembro de la Escuela de los Foros del Campo Lacaniano. Autor de artículos publicados en revistas especializadas y de varios libros, entre ellos: *La depresión en la modernidad*, 2005; *El cuerpo y sus enigmas*, 2007; *Los paranoicos y el psicoanálisis*, 2011 (traducido del francés); *Los afectos en la experiencia psicoanalítica*, 2011. *Las marcas de un psicoanálisis*, 2014 (traducido al inglés, francés y portugués); *La perversión y el psicoanálisis*, 2016.
e-mail: alizco@wanadoo.fr

MIGUEL JORGE LARES

Licenciado en Psicología de la Universidad de Buenos Aires. Se dedica a la práctica y transmisión del psicoanálisis. Ha sido supervisor y docente en servicios hospitalarios, así como coordinador de dispositivos

de crisis y externación infanto-juvenil. Autor de *Juego e infancia* (2014), coautor de *Conversaciones con Jorge Fukelman* (2011) y de *Ponerse en juego. Seminario de Jorge Fukelman en el Círculo psicoanalítico del Caribe* (2015). Compilador y coautor de *Psicoanálisis, infancia y pubertad. Sobre la transmisión de la clínica y de Sociedad y violencia. Sujetos, prácticas y discursos*, obra editada por la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
e-mail: laresmigueljorge@gmail.com

LUCIANO LUTEREAU

Psicoanalista. Magíster en Psicoanálisis. Especialista en Psicología Clínica. Doctor en Psicología y Doctor en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Docente universitario e investigador de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales. Miembro del Foro Analítico del Río de La Plata (FARP). Autor de: *Lacan y el Barroco. Hacia una estética de la mirada* (2009); *La forma especular. Fundamentos fenomenológicos de lo imaginario en Lacan* (2012); *Histeria y obsesión. Introducción a la clínica de las neurosis* (2013).
e-mail: llutereau@gmail.com

SOPHIE MENDELSON

Psicoanalista. Doctora en Investigación en Psicopatología y Psicoanálisis de la Universidad de París VII, Francia. Sus campos de trabajo son las cuestiones de género y el racismo. Participó en abril del 2018 en el Coloquio Internacional de la Sociedad Internacional de Psicoanálisis y Filosofía con dos ponencias tituladas “*Pulsion de mort ici et ailleurs*” y “*Refuser la pulsion de mort... ou pas*”. Ha publicado en la revista *Desde el Jardín de Freud*, “El animal como figura de exclusión y el ladrillo del sujeto” (2013); en *Vacarme* n.º 74, “Que, jamais, on ne me préserve de faire la vagabonde” (2016); y recientemente en la revista *Psychanalyse* N.º 39, “La différence dans le sexe ou le ‘sans alibi’” (2017); entre otras publicaciones.
e-mail: somendelson@gmail.com

JUAN MANUEL MORAÑA

Psicoanalista. Licenciado en Psicología y candidato a magíster en Psicoanálisis en la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Docente de la materia “Clínica

de Adultos I” de la misma universidad. Miembro del Foro Analítico del Río de la Plata, formando parte de la Comisión Directiva en Prensa y Difusión. Coordinador de Red Palestra (Red de Psicólogos y Acompañantes Terapéuticos). Investigador UBACyT.
e-mail: juan.morania@gmail.com

BELÉN DEL ROCÍO MORENO CARDOZO

Psicoanalista. Psicóloga, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Especialista en Psicología Clínica, Universidad de los Andes. Magíster en Literatura Hispanoamericana, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá. Profesora titular de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Investigadora del grupo Psicoanálisis y Cultura, en la línea de investigación Estética, Creación y Sublimación. Autora de los libros *Las cifras del azar: una lectura psicoanalítica de la obra de Álvaro Mutis* (1998); *Goces al pie de la letra* (2008), y *Adivinar en la carne la verdad. Goce y escritura en la obra de Clarice Lispector* (2010).
e-mail: bdmorenoc@unal.edu.co

DAVID MOSCOVICH

Licenciado en Psicología. Docente. Director de la Escuela Discordia de Psicoanálisis, Buenos Aires, Argentina. Exresidente en el Hospital Neuropsiquiátrico Braulio Moyano de Buenos Aires. Ha publicado en la revista *Psicoanálisis* y *el hospital* varios artículos teóricos y clínicos, entre otros escritos.
e-mail: dalupsi@yahoo.com.ar

ALEYDA MUÑOZ LÓPEZ

Psicoanalista. Psicóloga de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Docente de posgrado de la Universidad ICESI hasta el 2013. Autora de diversos artículos publicados en revistas especializadas. Consultora independiente.
e-mail: aleydaml815@gmail.com

CECILIA MUÑOZ VILA

Psicóloga de la Universidad Nacional de Colombia. Realizó estudios de Sociología en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales en Santiago de Chile, en la Universidad Católica de Lovaina, en la Universidad de Münster en Alemania y en la Universidad

de Cornell en Estados Unidos (Candidata a PhD en Organización social) y de psicoanálisis en la Sociedad Colombiana de Psicoanálisis. Actualmente enseña en el programa de Maestría de Psicología clínica de la Facultad de Psicología de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia, y lleva a cabo investigaciones sobre análisis críticos de medios, historia de niñez, procesos de duelo en niños, maltrato, abandono y abuso infantil. Entre los libros publicados recientemente por la editorial de la Universidad Javeriana están: *Reflexiones psicoanalíticas* (2011) y *Clínica psicoanalítica, doce estudios de caso y algunas notas de técnica* (2014). Publicó, en colaboración con Nubia Esperanza Torres, *Avatares del desarrollo psíquico de la mujer maltratada* (2018).
e-mail: ceciliamunozvila@gmail.com

ROBERTO P. NEUBURGER

Psicoanalista. Médico especialista en Psiquiatría de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina. Trabaja en el Centro de Salud Mental n.º 1 “Dr. Hugo Rosarios” y en el Hospital de Agudos “Dr. Ignacio Pirovano”, de Buenos Aires, Argentina. Fue residente en Psicopatología en el Hospital “Evita”; fue miembro de la Escuela Freudiana de Buenos Aires; exmiembro de la Asociación de Psiquiatras Argentinos (APSA). Ha dictado seminarios sobre interconsulta psicoanalítica en la Asociación Argentina de Salud Mental. Fue docente en el Instituto de Estudios Críticos, Ciudad de México, México. Ha publicado diversos artículos sobre interconsulta psicoanalítica en varias revistas internacionales como: *Psicoanálisis* y *el Hospital* (Buenos Aires), *Revista del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Psicología* (Universidad de Buenos Aires), *Cuadernos Sigmund Freud* (EFBA, Buenos Aires), entre otros.
e-mail: rneuburger@intramed.net

CRISTIAN JESÚS PALMA FLORIÁN

Psicólogo de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá. Magíster en Ciencias Sociales con orientación en Educación, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), Buenos Aires, Argentina. Ha publicado varios artículos en la revista *Desde el Jardín de Freud* y en otras revistas especializadas.
e-mail: altazor3@gmail.com

ÁLVARO DANIEL REYES GÓMEZ

Psicoanalista. Psicólogo, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Magíster en Literatura, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Profesor Asocio-Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Autor del libro *Análisis documental en torno a la pedagogía hospitalaria* y de varios artículos y reseñas en revistas especializadas.
e-mail: adreyesg@unal.edu.co

CARLOS ALBERTO RINCÓN OÑATE

Psicólogo. Magíster en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura, Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Candidato a magíster en Investigación Social Interdisciplinaria, con una especialidad en Actuaciones Psicosociales en violencia política. Experiencia en procesos de atención y acompañamiento a comunidades víctimas del conflicto armado, a niños y niñas en dicha situación, violencia política y en procesos de fortalecimiento y gestión comunitaria.
e-mail: solrak19@gmail.com

MARIANO SALOMONE

Sociólogo de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Doctor en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Estudiante de la Maestría en Psicoanálisis de la Universidad de Aconcagua, Argentina. Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Conicet, Argentina. Miembro del Grupo de trabajo “Estudios de género y Teoría Crítica” INCIHUSA, CCT, Mendoza. Autor de varios artículos en revistas nacionales e internacionales especializadas.
e-mail: msalomone@mendoza-conicet.gob.ar

JAIME SANTAMARÍA

Filósofo, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Magíster en Psicoanálisis, subjetividad y cultura, Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Estudiante del doctorado en filosofía, Universidad de los Andes, Bogotá. Investigador REC-Latinoamérica.
e-mail: ja.santamariaa@uniandes.edu.co

MARIE-JEAN SAURET

Psicoanalista. Miembro de la asociación *Le Pari de Lacan*, Francia. Director de investigación del equipo de Clínica psicoanalítica del sujeto y del lazo social. Profesor emérito de la Universidad de Toulouse II, Jean-Jaurès, Francia. Autor de varios libros, entre ellos, *L'effet révolutionnaire du symptôme* (2008); *Malaise dans le capitalisme* (2009); *La bataille politique de l'enfant* (2017), y coautor con Pierre Bruno de *Du divin au divan* (2014).

e-mail: sauret@univ-tlse2.fr

MARÍA DEL SOCORRO TUIRÁN ROUGEON

Psicóloga de la Universidad del Norte, Barranquilla, Colombia. Psicóloga Clínica de la Universidad de Grenoble, Francia. Doctora de la misma universidad. Psicoanalista miembro de la A.L.I. y del Círculo de Psicoanálisis del Caribe. Ejerce como analista en consulta privada. Interviene en el servicio de adic-tología del hospital de Voiron y como psicóloga en el Servicio de Prevención del Codase en Grenoble, Francia. Autora de varios artículos publicados en revistas en francés y en español.

e-mail: m.rougeon@free.fr

DAVID ANDRÉS VARGAS CASTRO

Psicoanalista. Doctorando en Psicología de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Docente de la Cátedra *Clínica de Adultos I* y psicoanalista del Servicio de Extensión de la misma universidad. Docente en la materia "Técnicas de abordaje e intervención en situaciones de crisis" en la Universidad de la Marina Mercante. Miembro del Foro Analítico del Río de la Plata. Editor de la revista electrónica *Nadie Duerma* y de su editorial Escabel. Autor del libro *Transferencia y posición del analista en Freud, Klein y Lacan*, y de numerosos artículos publicados en revistas especializadas.

e-mail: vargascastrod@yahoo.com.ar

SANDRA TURRADO VEGA

Psicoanalista. Psicóloga y magíster en Psicoanálisis Clínico de la Universidad de Salamanca, Argentina. Candidata a magíster en Psicoanálisis de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Miembro de Red Palestra (Red de Psicólogos y Acompañantes Terapéuticos).

e-mail: sandraturrado@gmail.com



ÍNDICE DE LA OBRA PLÁSTICA

PÁG.	TÍTULO DE LA OBRA	FICHA TÉCNICA	CRÉDITO FOTOGRAFÍA
1, 3, 9 Portada	Mujer con pectoral sobre pivote (Woman with Breast Plate on a Pivot), 1995	Ref. JA-130 · 38×58×22 cm · Bronce	Archivo del artista
Solapa 1 en portada	Tiresias Nº 2 · Un suspiro blanco (Tiresias Nº 2 · A white Sigh), 1983	Ref. JA-TC-002 · 32×40×24 cm · Cerámica	Archivo del artista
Solapa 2 en portada	Rueda freno (Wheel Brake), 1998	Ref. JA-171 · 39×22×33 cm · Bronce	Archivo del artista
3, 17	Yelmo Nº 4 (Shield Nº 4), 1993	Ref. JA-086 · 51×51×35 cm · Bronce	Archivo del artista
4, 107	Poeta muerto 9 (Dead Poet 9), 1995	Ref. JA-125 · 58,5×51×30 cm · Bronce	Archivo del artista
5, 175	Cuadrículado 5×5 (Gridded 5×5), 2010	Ref. JA-313 · 47×41×9 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos
7, 271	Hombre enjaulado (Enclosed Man), 1995	Ref. JA-126 · 37×22×22 cm · Bronce	Archivo del artista
7, 311	Puerta lunar Nº 66 (Moon Door Nº 66), 1987	Ref. JA-P-87-008 · 96×66 cm, 102×73 cm con marco · Acrílico sobre lino	Diego Amaral Ceballos
8, 317	Vigilante lunar 13: guerrera (Moonwatcher 13: Warrior), 1998	Ref. JA-192 · 198×64×81 cm · Bronce · Zona · Epson Expression 1640XL · Sharpen, cambio de fondo, spoteado	Archivo del artista
8, 347	Mujer con máscara cuadrada (Woman with Square Mask), 1995	Ref. JA-120 · 37×15,5×15,5 cm · Bronce	Archivo del artista
8, 400	Sombra 1-7 (Shadow 1-7), 2009-2012	Sombra 1-7 (Shadow 1-7), · Bronce · Ref. JA-293 · Ref. JA-303 · Ref. JA-295 · Ref. JA-302 · Ref. JA-328 · Ref. JA-321 · Ref. JA-294	Diego Amaral Ceballos
10	Cubo esférico tocando: movimiento en reversa (Cubical Sphere Peeling: Motion in Reverse), 2016	Ref. JA-413 · 55×50×55 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos
11	Flor invisible, plancha 46 (Invisible Flower, Plate 46), 1979	Ref. JA-D-FI-046 · 57×38 cm · Acuarela sobre papel	Diego Amaral Ceballos
15	Acertijo: 3 alas dos veces (Riddle: 3 Wings × 2), 2015	Ref. JA-382 · 67×27×37 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos
16	Una caja y adentro algo (A Box and in the Inside Something), 1965	Ref. JA-D-65-019 · 30×37 cm · Acuarela y tinta sobre papel	Diego Amaral Ceballos
18	Caleidoscopio, manuscrito imaginario: hombre oscuro de la luna azul (Kaleidoscope, Imaginary Manuscript: Dark Blue Moon Man), 2014	Ref. JA-D-14-004 · 30×21 cm, 48×38 cm con marco · Lápiz y acuarela sobre papel	Diego Amaral Ceballos
19	Alas redondas (Round Wings), 2003	Ref. JA-SS-001 · 8,5×5,5×2,8 cm · Plata	Diego Amaral Ceballos
20	Flor invisible, plancha 31 (Invisible Flower, Plate 31), 1979	Ref. JA-D-FI-031 · 57×38 cm · Acuarela sobre papel	Diego Amaral Ceballos
25	Mujer con brazos arriba (Woman with Arms Overhead), 1959	Ref. JA-000-01 · 28×15×14 cm · Bronce	Archivo del artista

PÁG.	TÍTULO DE LA OBRA	FICHA TÉCNICA	CRÉDITO FOTOGRAFÍA
29	Fragmento de un concepto para un tótem (Fragment of a Concept for a Totem), 1974	Ref. JA-D-74-023 · 66×48,5 cm · Gesso, lápiz y acuarela sobre papel	Archivo del artista
32	Domo: doble triangular (Dome: Double Triangle), 2014	Ref. JA-378 · 42×72×67 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos
33	Alas triangulares (Triangular Wings), 2003	Ref. JA-SS-002 · 9,5×4,5×3,3 cm · Plata	Diego Amaral Ceballos
34	Flor invisible, plancha 32 (Invisible Flower, Plate 32), 1979	Ref. JA-D-FI-032 · 57×38 cm · Acuarela sobre papel	Diego Amaral Ceballos
37	Hombre con tres dedos (Three Fingered Man), 1960	Ref. JA-000-03 · 67×40×13 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos
41	Forro para una caja de Narciso (Lining for a Box for Narcissus / Habillage interne d'une boîte pour Narcisse), 1977	Ref. JA-D-77-030 · 41,5×28 cm · Lápiz y acuarela sobre papeles	Archivo del artista
45	Acertijo: círculo con esferas (Riddle: Circle with spheres), 2014	Ref. JA-361 · 42×62×57 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos
46	Conjunto de tres: Diálogos III (Set of 3: Dialogues III), 1972	Ref. JA-D-72-031-C · 50×62 cm · Lápiz y acuarela sobre papel	Diego Amaral Ceballos
47	Máscara espiral (Spiral Mask), 2003	Ref. JA-SS-003 · 8,8×4,2×3,5 cm · Plata	Diego Amaral Ceballos
48	Flor invisible, plancha 33 (Invisible Flower, Plate 33), 1979	Ref. JA-D-FI-033 · 57×38 cm · Acuarela sobre papel	Diego Amaral Ceballos
51	Vigilante lunar 6: mujer con alas (Moonwatcher 6: Woman with Wings), 1990	Ref. JA-006 · 173×66×51 cm · Bronce	Archivo del artista
56	Esfera en mitades (Sphere in Halves), 2015	Ref. JA-389 · 58×53×30 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos
57	Pies enrollados (Coiled Feet), 2003	Ref. JA-SS-004 · 8,7×5,5×2,3 cm · Plata	Diego Amaral Ceballos
59	Flor invisible, plancha 34 (Invisible Flower, Plate 34), 1979	Ref. JA-D-FI-034 · 57×38 cm · Acuarela sobre papel	Diego Amaral Ceballos
63	Mujer con espirales (Woman with Spirals), 1990	Ref. JA-021 · 79×32×20 cm · Bronce	Archivo del artista
66	Cubo balance (Rocking Cube), 2015	Ref. JA-385 · 51×35×35 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos
67	Escudo 3 pomos (Shield 3 Knobs), 2003	Ref. JA-SS-005 · 9×4,5×3,5 cm · Plata	Diego Amaral Ceballos
68	Flor invisible, plancha 35 (Invisible Flower, Plate 35), 1979	Ref. JA-D-FI-035 · 57×38 cm · Acuarela sobre papel	Diego Amaral Ceballos
77	Mujer remendada (Mended Woman), 1996	Ref. JA-138 · 102×40,5×40,5 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos
83	Epitafio: tres lápidas para un hombre Nº 3 (Epitaph: Three Tombstones for One Man Nº 3), 1973	Ref. JA-D-73-011 · 77×56 cm · Gesso, lápiz y acuarela sobre papel	Diego Amaral Ceballos
86	Luna de seis caras (Moon with Six Faces), 2014	Ref. JA-360 · 42×72×55 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos
87	Árbol 7 (Tree 7), 2016	Ref. JA-401 · 54×19×19 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos
88	Flor invisible, plancha 42 (Invisible Flower, Plate 42), 1979	Ref. JA-D-FI-042 · 57×38 cm · Acuarela sobre papel	Diego Amaral Ceballos
93	Poeta muerto 5 (Dead Poet 5), 1992	Ref. JA-049 · 64×56×38 cm · Bronce	Archivo del artista
96	Vehículo con vaivén (Vehicle: To and Fro), 2014	Ref. JA-379 · 36×52×45 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos
97	Aros colgantes (Dangling Loops), 2003	Ref. JA-SS-006 · 10,3×2,7×2,3 cm · Plata	Diego Amaral Ceballos

PÁG.	TÍTULO DE LA OBRA	FICHA TÉCNICA	CRÉDITO FOTOGRAFÍA
98	Flor invisible, plancha 37 (Invisible Flower, Plate 37), 1979	Ref. JA-D-FI-037 · 57×38 cm · Acuarela sobre papel	Diego Amaral Ceballos
103	Poeta muerto 6 (Dead Poet 6), 1992	Ref. JA-059 · 69×43×38 cm · Bronce	Archivo del artista
106	Cubículo: nueve dentro (Cubicle: Nine Within), 2014	Ref. JA-374 · 40×35×30 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos
108	Caleidoscopio, manuscrito imaginario: ¿hombre con signos de interrogación? (Kaleidoscope, Imaginary Manuscript: Question Marks Man?), 2015	Ref. JA-D-15-010 · 30×21 cm, 48×38 cm con marco · Lápiz y acuarela sobre papel	Diego Amaral Ceballos
109	Alas diamantinas (Diamond Wings), 2003	Ref. JA-SS-007 · 10,3×6,3×1,7 cm · Plata	Diego Amaral Ceballos
110	Flor invisible, plancha 38 (Invisible Flower, Plate 38), 1979	Ref. JA-D-FI-038 · 57×38 cm · Acuarela sobre papel	Diego Amaral Ceballos
115	29 puntos (29 Points), 1998	Ref. JA-176 · 77,5×30×30 cm · Bronce	Archivo del artista
116	Narciso visto desde el interior de su máscara III (Narcissus from Behind his Mask III / Narcisse, vu de l'intérieur du masque III), 1977	Ref. JA-D-77-046 · 45×42 cm · Lápiz y acuarela sobre papel	Diego Amaral Ceballos
117	Bola en cabeza (Ball on Head), 2003	Ref. JA-SS-008 · 7,77×2,5×3 cm · Plata	Diego Amaral Ceballos
118	Flor invisible, plancha 39 (Invisible Flower, Plate 39), 1979	Ref. JA-D-FI-039 · 57×38 cm · Acuarela sobre papel	Diego Amaral Ceballos
123	Atada: mujer sentada, secuestro (Tied: Woman Seated, Kidnap), 1996	Ref. JA-143 · 72×22×44 cm · Bronce	Archivo del artista
130	Armadura de cubo (Cube Armour), 2015	Ref. JA-386 · 40×50×43 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos
131	Máscara cuadrada (Square Mask), 2003	Ref. JA-SS-009 · 8,3×2×2 cm · Plata	Diego Amaral Ceballos
132	Flor invisible, plancha 40 (Invisible Flower, Plate 40), 1979	Ref. JA-D-FI-040 · 57×38 cm, 68×49 cm con marco · Acuarela sobre papel	Diego Amaral Ceballos
136	Cubículo: con punta (Cubicle: With Point on Top), 2015	Ref. JA-393 · 32×31×17 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos
137	Pies 3 bolas (Feet 3 Balls), 2003	Ref. JA-SS-010 · 8,7×4,5×3 cm · Plata	Diego Amaral Ceballos
138	Flor invisible, plancha 41 (Invisible Flower, Plate 41), 1979	Ref. JA-D-FI-041 · 57×38 cm · Acuarela sobre papel	Diego Amaral Ceballos
141	Vigilante lunar 10 (Moonwatcher 10), 1997	Ref. JA-149A · 176×77×59 cm · Bronce	Archivo del artista
144	Narciso, una máscara detrás de su sueño II (Narcissus, A Mask Behind his Sleep II / Narcisse, un masque au-delà de son sommeil II), 1977	Ref. JA-D-77-011 · 21,5×31 cm · Lápiz y acuarela sobre papeles	Archivo del artista
145	Alas y muslos (Wings and Thighs), 2003	Ref. JA-SS-011 · 8,2×3,8×3,2 cm · Plata	Diego Amaral Ceballos
146	Flor invisible, plancha 36 (Invisible Flower, Plate 36), 1979	Ref. JA-D-FI-036 · 57×38 cm · Acuarela sobre papel	Diego Amaral Ceballos
149	Modelo C, cisne · Alas enrolladas (Model C, Swan · Wingroll), 1999	Ref. JA-208 · 39×20×20 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos
153	Latitud norte 4°, longitud oeste 74° (Latitude North 4°, Longitude West 74°), 1999	Ref. JA-199 · 89×25×41 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos
157	Cisne dos (Swan Two), 2000	Ref. JA-230 · 190×153×71 cm · Bronce	Archivo del artista

PÁG.	TÍTULO DE LA OBRA	FICHA TÉCNICA	CRÉDITO FOTOGRAFÍA
158	Andrógino (Androgyne), 1990	Ref. JA-D-90-002 · 57×77 cm · Lápiz sobre papel	Diego Amaral Ceballos
159	Espirales paradas (Standing Coils), 2003	Ref. JA-SS-012 · 8×4,5×2,3 cm · Plata	Diego Amaral Ceballos
160	Flor invisible, plancha 43 (Invisible Flower, Plate 43), 1979	Ref. JA-D-FI-043 · 57×38 cm · Acuarela sobre papel	Diego Amaral Ceballos
164	Perfil Nº 1 (Profile Nº 1), 1971	Ref. JA-D-71-022 · 40×29 cm · Lápiz y acuarela sobre papel preparado	Diego Amaral Ceballos
169	Tacto, boca (Mouth, Touch), 1969	Ref. JA-D-69-028 · 56×41 cm · Lápiz sobre papel	Diego Amaral Ceballos
173	Nympho, 1990	Ref. JA-D-90-006 · 76×57 cm, 80,5×60 cm con marco · Lápiz sobre papel	Diego Amaral Ceballos
174	Íncubos y súcubos Nº 042 · Azulojo (Incubus and Succubus Nº 042 · Blue Eyed), 1990	Ref. JA-D-IS-042 · 20×29 cm · Lápiz y acuarela sobre papel	Archivo del artista
176	Caleidoscopio, manuscrito imaginario: sueño reflejado en zig zag (Kaleidoscope, Imaginary Manuscript: Zig Zaging Dream Reflection), 2016	Ref. JA-D-16-006 · 30×21 cm, 49×42 cm con marco · Lápiz y acuarela sobre papel	Diego Amaral Ceballos
177	Máscara con huecos (Mask with Holes), 2003	Ref. JA-SS-013 · 10×1,9×4,5 cm · Plata	Diego Amaral Ceballos
178	Flor invisible, plancha 45 (Invisible Flower, Plate 45), 1979	Ref. JA-D-FI-045 · 57×38 cm · Acuarela sobre papel	Diego Amaral Ceballos
183	Isabella d'Este proyectando su muerte (Isabella d'Este Projecting her Death / Isabella d'Este se projetant sa mort), 1977	Ref. JA-D-77-032 · 69×54 cm · Lápiz y acuarela sobre papeles	Archivo del artista
186	Sireno Nº 9, Hermafrodita (Mermale Nº 9, Hermaphrodite), 1990	Ref. JA-D-90-001 · 57×77 cm · Lápiz sobre papel	Diego Amaral Ceballos
187	Bolas antenas (Antennaed Balls), 2003	Ref. JA-SS-014 · 9,6×2,4× 2,4 cm · Plata	Diego Amaral Ceballos
188	Flor invisible, plancha 49 (Invisible Flower, Plate 49), 1979	Ref. JA-D-FI-049 · 57×38 cm · Acuarela sobre papel	Diego Amaral Ceballos
193	Boceto Vigilante lunar 10 (Sketch Moonwatcher 10), 1996	Ref. JA-149A · Ref. JA-D-92-001 · 29,8×18,4 cm · Boceto en lápiz sobre papel	Archivo del artista
197	Narciso, máscara póstuma por error (Narcissus, a Mistaken Death Mask / Narcisse: masque posthume sous erreur), 1977	Ref. JA-D-77-034 · 69×54 cm · Lápiz y acuarela sobre papeles	Archivo del artista
201	Esfera encerrada (Caged Sphere), 2015	Ref. JA-390 · 51×48×48 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos
202	Árbol de camino (Tree Walk), 2002	Ref. JA-258 · 127×61×91 cm · Bronce	Archivo del artista
203	Árbol 5 (Tree 5), 2016	Ref. JA-399 · 46×19×19 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos
204	Flor invisible, plancha 50 (Invisible Flower, Plate 50), 1979	Ref. JA-D-FI-050 · 57×38 cm · Acuarela sobre papel	Diego Amaral Ceballos

PÁG.	TÍTULO DE LA OBRA	FICHA TÉCNICA	CRÉDITO FOTOGRAFÍA
209	Zig-Zag, Siena, Volumen 2 N° 4: Entre comillas N° 057 (Zig-Zag, Siena, Volumen 2 N° 4: Quote Unquote N° 057), 1976	Ref. JA-L-ZEC2-04 · Ref. JA-D-EC-057 · 30×21 cm · Acuarela y tinta sobre papel	Archivo del artista
211	Entre comillas N° 059 (Quote Unquote N° 059), 2003	Ref. JA-D-EC-059 · 30×21 cm · Acuarela y tinta sobre papel	Archivo del artista
213	Entre comillas N° 061 (Quote Unquote N° 061), 2003	Ref. JA-D-EC-061 · 30×21 cm · Acuarela y tinta sobre papel	Archivo del artista
215	Entre comillas N° 063 (Quote Unquote N° 063), 2003	Ref. JA-D-EC-063 · 30×21 cm · Acuarela y tinta sobre papel	Archivo del artista
218	Cubículo: 4 triángulos descansando (Cubicle: 4 Triangles Resting), 2015	Ref. JA-392 · 28×34×17 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos
219	Árbol 1(Tree 1), 2016	Ref. JA-395 · 49×19×19 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos
220	Flor invisible, plancha 51 (Invisible Flower, Plate 51), 1979	Ref. JA-D-FI-051 · 57×38 cm · Acuarela sobre papel	Diego Amaral Ceballos
225	Siete hombres juntos (Seven Men Together), 2003	Ref. JA-265 · 14×15×11,5 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos
229	Encerrados nueve (Nine Fenced), 2003	Ref. JA-266 · 14×14×11,5 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos
233	Carrusel de seis (Six Go-Round), 2003	Ref. JA-267 · 14×14×12 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos
238	Dedos cruzados (Fingers Crossed), 1971	Ref. JA-D-71-032 · 18×24 cm, 38×43 cm con marco · Lápiz y acuarela sobre papeles	Diego Amaral Ceballos
239	Árbol 2 (Tree 2), 2016	Ref. JA-396 · 39×22×22 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos
241	Flor invisible, plancha 53 (Invisible Flower, Plate 53), 1979	Ref. JA-D-FI-053 · 57×38 cm · Acuarela sobre papel	Diego Amaral Ceballos
245	Tiresias N° 9 · Meditando (Tiresias N° 9 · Meditating), 1983	Ref. JA-TC-009 · 33×48×48 cm · Cerámica	Archivo del artista
248	Árbol 9 (Tree 9), 2016	Ref. JA-403 · 42×21×20 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos
249	Árbol 4 (Tree 4), 2016	Ref. JA-398 · 46×27×27 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos
250	Flor invisible, plancha 54 (Invisible Flower, Plate 54), 1979	Ref. JA-D-FI-054 · 57×38 cm · Acuarela sobre papel	Diego Amaral Ceballos
255	Yelmo N° 7 (Shield N° 7), 1994	Ref. JA-090 · 25,5×20×15 cm · Bronce	Archivo del artista
259	Poeta muerto 1 (Dead Poet 1), 1990	Ref. JA-007 · 51×41×28 cm · Bronce	Archivo del artista
262	Descendiendo al noveno círculo (Descending into the 9th Circle), 2016	Ref. JA-408 · 65×65×60 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos
263	Árbol 6 (Tree 6), 2016	Ref. JA-400 · 40×19×19 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos
265	Flor invisible, plancha 60 (Invisible Flower, Plate 60), 1979	Ref. JA-D-FI-060 · 57×38 cm · Acuarela sobre papel	Diego Amaral Ceballos
269	Una escalera invertida ascendiente (A reverse stairwell ascending), 2016	Ref. JA-407 · 75×70×70 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos

PÁG.	TÍTULO DE LA OBRA	FICHA TÉCNICA	CRÉDITO FOTOGRAFÍA
270	Una máscara de la muerte (A Death Mask / Un masque mortuaire), 1977	Ref. JA-D-77-026 · 28×39,5 cm · Lápiz y acuarela sobre papeles · EPSON 1640XL (20150527)	Archivo del artista
272	Caleidoscopio, manuscrito imaginario: luna retoñando antes del pasado (Kaleidoscope, Imaginary Manuscript: Treeing Moon Before the Past), 2015	Ref. JA-D-15-012 · 30×21 cm, 48×38 cm con marco · Lápiz y acuarela sobre papel	Diego Amaral Ceballos
273	Árbol 11 (Tree 11), 2016	Ref. JA-405 · 47×19×19 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos
274	Flor invisible, plancha 55 (Invisible Flower, Plate 55), 1979	Ref. JA-D-FI-055 · 57×38 cm · Acuarela sobre papel	Diego Amaral Ceballos
279	Mujer rota (Broken Woman), 1993	Ref. JA-084 · 100×38×30 cm · Bronce	Archivo del artista
282	Esfera: círculos, doble espiral (Sphere: Circles, Double Spirals), 2015	Ref. JA-387 · 55×53×80 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos
283	Árbol 12 (Tree 12), 2016	Ref. JA-406 · 50×27×19 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos
285	Flor invisible, plancha 57 (Invisible Flower, Plate 57), 1979	Ref. JA-D-FI-057 · 57×38 cm · Acuarela sobre papel	Diego Amaral Ceballos
289	Mujer con escudo y ruedas (Woman with Shield and Wheels), 1995	Ref. JA-119 · 100×36×36 cm · Bronce	Archivo del artista
292	Mujer con doce cinchas (Woman with Twelve Cinches), 1995	Ref. JA-121 · 100×39×37 cm · Bronce	Archivo del artista
298	Fragmentos incompletos de una máscara (A Mask's Incomplete Fragments / Fragments incomplets du masque), 1977	Ref. JA-D-77-050 · 30,2×40,1 cm · Lápiz sobre papel	Archivo del artista
299	Árbol 10 (Tree 10), 2016	Ref. JA-404 · 37×19×19 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos
300	Flor invisible, plancha 58 (Invisible Flower, Plate 58), 1979	Ref. JA-D-FI-058 · 57×38 cm · Acuarela sobre papel	Diego Amaral Ceballos
305	Mujer con ruedas (Woman with Wheels), 1992	Ref. JA-065 · 99×38×38 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos
309	Centauro 3 (Centauro 3), 1992	Ref. JA-061 · 99×20×41 cm · Bronce	Archivo del artista
310	Espiral: doble cubo (Spiral: Double Cube), 2014	Ref. JA-372 · 55×70×55 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos
312	Azul horizontal (Horizontal Blue), 1994	Ref. JA-P-94-002 · 120×90 cm · Acrílico sobre lino	Diego Amaral Ceballos
313	Autorretrato (Self Portrait), 1954	Ref. JA-D-54-001 · 44×30 cm · Lápiz y tinta sobre papel	Diego Amaral Ceballos
316	Sin título (Untitled), 1964	Ref. JA-D-64-012 · 100×70 cm · Acuarela y tinta sobre papel	Diego Amaral Ceballos
318	Caleidoscopio, manuscrito imaginario: pensando en círculos concéntricos (Kaleidoscope, Imaginary Manuscript: Thinking Concentrically), 2016	Ref. JA-D-16-009 · 30×21 cm, 49×42 cm con marco · Lápiz y acuarela sobre papel	Diego Amaral Ceballos
324	3 perfiles: grupo A cabeza 1 (3 Profiles: Set A Head 1), 1972	Ref. JA-D-72-029-A · 80×58 cm · Lápiz sobre papel	Diego Amaral Ceballos
327	3 perfiles: grupo A cabeza 2 (3 Profiles: Set A Head 2), 1972	Ref. JA-D-72-029-B · 80×58 cm · Lápiz sobre papel	Diego Amaral Ceballos

PÁG.	TÍTULO DE LA OBRA	FICHA TÉCNICA	CRÉDITO FOTOGRAFÍA
333	3 perfiles: grupo A cabeza 3 (3 Profiles: Set A Head 3), 1972	Ref. JA-D-72-029-C · 80×58 cm · Lápiz sobre papel	Diego Amaral Ceballos
338	3 perfiles: grupo B cabeza 3 (3 Profiles: Set B Head 3), 1972	Ref. JA-D-72-029-F · 80×58 cm · Lápiz sobre papel	Diego Amaral Ceballos
345	Caja de mano, mano de caja (Box Hand, Handy Box), 1991	Ref. JA-O-91-001 · 30×25 cm diámetro · Mixta	Diego Amaral Ceballos
346	Dos pies izquierdos (Two Left Feet), 1977	Ref. JA-G-77-001 · 30×45 cm · Collage	Diego Amaral Ceballos
348	Caleidoscopio, manuscrito imaginario: estrella cuadrada (Kaleidoscope, Imaginary Manuscript: Squared Star), 2014	Ref. JA-D-14-010 · 30×21 cm · Lápiz y acuarela sobre papel	Diego Amaral Ceballos
351	Metamorfosis 2 (Metamorphosis 2), 1992	Ref. JA-070 · 99×84×58 cm · Bronce	Archivo del artista
354	Perro guardián 8 (Watch Dog 8), 1995	Ref. JA-116 · 80×19×47 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos
364	Perro guardián 4 (Watch Dog 4), 1994	Ref. JA-104 · 81×24×44 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos
368	Centaura Nº 5 (Centaura Nº 5), 1995	Ref. JA-108 · 47×14×23 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos
370	Perro guardián 9 (Watch Dog 9), 1995	Ref. JA-117 · 83×20×47 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos
372	Minotauro (Minotaur), 1992	Ref. JA-054 · 84×31×41 cm · Bronce	Archivo del artista
386	Perro guardián 5 (Watch Dog 5), 1994	Ref. JA-105 · 84×27×63 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos
395	Envuelto en ramas (Branch Surround), 2002	Ref. JA-262 · 117×40,5×40,5 cm · Bronce	Diego Amaral Ceballos
396	Narciso, una máscara sobre un pedestal (Narcissus, A Mask on a Pedestal), 1977	Ref. JA-D-77-039 · 30×40 cm · Lápiz y acuarela sobre papeles	Archivo del artista
408	Revolviendo (Mixing), 1965	Ref. JA-D-65-004 · 49×66 cm · Lápiz y tinta sobre papel	Diego Amaral Ceballos



DESDE EL JARDÍN DE FREUD

PROPÓSITO Y ALCANCE

Desde el Jardín de Freud, Revista de Psicoanálisis, es una publicación anual de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, cuyo objeto es la publicación de artículos inéditos debidamente arbitrados, en los cuales los autores proponen los resultados de sus investigaciones académicas, de su ejercicio clínico y de su reflexión, como una contribución del psicoanálisis al debate y a la explicación de los fenómenos situados en la intersección sujeto-inconsciente-cultura. Los artículos que presenta enlazan los tres aspectos fundamentales de la elaboración teórica, la indagación clínica y las reflexiones concernientes a los vínculos sociales. Su carácter es monográfico y los temas escogidos lo son en razón de su pertinencia y actualidad. La revista cuenta también con textos de especialistas de otras disciplinas con las que el psicoanálisis sostiene interesantes intercambios, e incluye una mínima antología literaria sobre el tema monográfico cuya importancia radica en el valor que el psicoanálisis le concede a tales producciones; en la misma vía, sus páginas se ilustran con obras de importantes artistas colombianos.

Desde el Jardín de Freud está dirigida a psicoanalistas, a académicos de disciplinas diversas que se interesen en los fenómenos ubicados en la intersección “psicoanálisis, subjetividad y cultura” y, desde luego, también al lector desprevenido, interesado en los temas propuestos.

EVALUACIÓN DE ARTÍCULOS

Todos los artículos que respondan a la convocatoria de *Desde el Jardín de Freud* deben ser inéditos y no deben estar postulados para publicación simultáneamente en otras revistas u órganos editoriales. Los artículos recibidos serán estudiados por el Comité Editorial de la revista y sometidos a una primera valoración que determine la viabilidad de su publicación dada su pertinencia en función del tema monográfico, luego de lo cual serán remitidos a evaluación académica de un árbitro, adscrito a la Universidad Nacional de Colombia y/o externo, quien emitirá el respectivo concepto. Los conceptos de los árbitros pueden enmarcarse en una de las siguientes opciones: a) aprobado, b) pendiente, según modificaciones o, c) rechazado. En caso de que un artículo no sea conceptualizado en primera instancia como aprobado, se requerirá una segunda evaluación. En este proceso se conservará el anonimato tanto de los árbitros como de los autores evaluados.

El Comité Editorial les comunicará a los autores la decisión final sobre la publicación de sus artículos y, de ser aprobados, les dará a conocer la licencia para la difusión de publicaciones.

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE TEXTOS A LA REVISTA DESDE EL JARDÍN DE FREUD

Características formales

La extensión máxima de los artículos es de veinte cuartillas tamaño carta, en fuente Times New Roman de doce puntos para el cuerpo del texto, con interlineado 1,5 o 2.

Las márgenes del formato del artículo son: 4 cm, para superior e inferior, y 3 cm, para izquierda y derecha.

Otros tamaños de fuente son: 16 puntos para títulos, 14 para subtítulos y 10 para notas a pie de página.

Datos requeridos

En la primera página del documento se deben incluir:

- Nombres y apellidos completos del autor o de los autores.
- Nombre de la institución a la cual está adscrito el autor, ciudad y país.
- Título, resumen (entre 100 y 150 palabras) y de 5 a 10 palabras clave en español y en inglés, y en francés de ser posible.
- Nombre y número de la investigación o proyecto, solo si el artículo es el resultado de algún proyecto o investigación, y nombre de la entidad que lo financió (indicar con *).
- Correo electrónico o dirección postal del autor (indicar con *).

En hoja aparte se debe incluir la información concerniente al nivel de formación, la institución a la cual está adscrito, los temas de investigación y las publicaciones del autor (máximo cinco líneas).

Sistema de referencia bibliográfica

Las referencias bibliográficas deben seguir las normas de citación a pie de página propuestas por *The Chicago Manual of Style*, 16.^a ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2003), disponible en <http://www.chicagomanualofstyle.org>. Las referencias deben ir en notas a pie de página numeradas consecutivamente. Además, debe agregarse una lista bibliográfica al final del texto, en orden alfabético, según el apellido del autor, que dé cuenta de las obras citadas en el artículo.

En general, toda referencia bibliográfica debe contener los datos en el siguiente orden:

1. Nombre completo del autor(es), editor(es) o compilador(es) como se encuentre en la portada del libro. Si no aparece el autor, el nombre de la institución.
2. Título del capítulo, parte del libro (para las compilaciones) o título del artículo entre comillas (para las revistas).
3. Título completo del libro o de la revista en cursivas.
4. Nombre de la serie sin cursivas (si es pertinente).
5. Nombre del editor, compilador o traductor (si es pertinente) y diferenciarlos con sus respectivas abreviaturas.
6. Edición, si no es la primera. De ser inédita, hacerlo explícito.
7. Número del volumen en numeración romana (si cita la obra completa).
8. Ciudad de publicación.
9. Editorial y año de publicación.

10. Número de las páginas (si es una sección específica del libro).

Nota: cuando se trata de obras inéditas o documentos personales se debe agregar la mayor información posible.

Ejemplos para referencia de libro

Nota al pie (N): ¹ Jacques Lacan, *El seminario. Libro 3. Las psicosis* (1955-1956) (Barcelona: Paidós, 1985), 178.

Entrada en la bibliografía final (B): LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 3. Las psicosis* (1955-1956). Barcelona: Paidós, 1985.

Ejemplos para referencia de capítulo de libro

Cuando se trata de un capítulo de un libro se escribirá el nombre del capítulo entre comillas, luego la palabra 'en' y la bibliografía completa, siguiendo las normas para libros.

N: ²Sigmund Freud, "Pegan a un niño" (1919), en *Obras completas*, vol. XVII, (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 84.

B: FREUD, SIGMUND. "Pegan a un niño" (1919). En *Obras completas*, vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Ejemplos para referencia de artículo de revista

Cuando se trata de un artículo de revista se seguirán las siguientes pautas:

N: ³Bernard Duez, "De l'obscénalité à l'autochtonie subjectale", *Psychologie Clinique* 16 (2003): 62.

B: DUEZ, BERNARD. "De l'obscénalité à l'autochtonie subjectale". *Psychologie Clinique* 16 (2003): 55-71.

Ejemplos para referencia de material en línea

Para referencias en línea, debe quedar explícito el autor del contenido, título de la página, título del propietario de la página, URL y fecha de consulta. Si el sitio web no tiene número de páginas, se debe indicar el subtítulo del aparte en el que se encuentra la referencia.

N: ⁴Carina Basualdo, "El sacrificio freudiano", *Desde el Jardín de Freud* 10, <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/viewFile/19892/21023> (consultado noviembre 1, 2011).

B: BASUALDO, CARINA. "El sacrificio freudiano". *Desde el Jardín de Freud* 10, <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/viewFile/19892/21023>

Citación de la obra de Freud y Lacan

Desde el Jardín de Freud prefiere que, tanto para la citación y referenciación bibliográfica de las distintas traducciones de la obra de Freud y de Lacan, como para el empleo de citas textuales en otros idiomas, los autores de artículos consulten y sigan las indicaciones que aparecen en *Normas para los autores* en <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/about>.

Normas ortotipográficas básicas

- Las mayúsculas deben tildarse.
- Los años van en números arábigos y sin punto, así: 1980, 2006, etc.
- Para los títulos y citas en idiomas extranjeros se sigue el sistema ortográfico adoptado en el respectivo idioma y deben ser transcritos fielmente.
- Los títulos de libros, revistas y periódicos, las palabras en idioma extranjero, así como palabras o conjuntos de palabras a destacar han de ir en *cursiva*.
- Las comillas dobles se reservan exclusivamente para las citas textuales breves y para los títulos de artículos y capítulos y, sobre todo: i) cuando se quiere llamar la atención sobre un tecnicismo o un vocablo, cuya definición requiere ser aclarada; ii) cuando una palabra está usada en sentido peculiar (irónico, impropio, especial). Ejemplos:

Por "actante" entiendo exclusivamente la categoría conceptual...

El héroe no es una "realización del sujeto"; al contrario...

- Las comillas simples se usan para hacer referencia al signo lingüístico en cuanto tal (por ejemplo: el término 'sapo' ha tenido el destino de servir...) y para indicar los significados de palabras estudiadas (tomado del francés machurer 'tiznar').
- La puntuación se coloca siempre después de las comillas. Cuando hay una llamada a continuación de una cita, el orden debe ser el siguiente: "el gesto es voz y no solo *auxiliar* de la voz"¹.
- Las citas textuales de más de cuatro renglones van sin comillas, separadas del texto, indentadas y en letra redonda.
- Es indispensable conservar el estilo, puntuación y contenido original de toda cita textual. Si al hacer una transcripción de esta se omiten palabras u oraciones de un mismo párrafo, tal omisión debe indicarse con puntos suspensivos entre corchetes, así: "un hueco, un vacío, que [...] cualquier objeto puede ocupar". Estos corchetes también se deben emplear cuando se introduce cualquier elemento extraño al mismo texto, o se desea aclarar el sentido de este.

Desde el Jardín de Freud se reserva los derechos de reproducción y publicación de la obra en cualquier medio impreso y/o digital que permita acceso público.

Excepto que se establezca de otra forma, el contenido de esta revista cuenta con una licencia Creative Commons "reconocimiento, no comercial y sin obras derivadas" Colombia 4.0, que puede consultarse en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/co/>

DESDE EL JARDÍN DE FREUD

DE SON INTENTION ET DE SA PORTÉE

Desde el Jardín de Freud, Revista de Psicoanálisis est une publication monographique de périodicité annuelle, proposée par l'Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura de l'Universidad Nacional de Colombia à Bogotá, qui ne publie que des contributions inédites; les auteurs sont invités à proposer des résultats de recherche, de pratique clinique et de réflexion sur cette pratique, comme une contribution de la psychanalyse au débat et à l'explication des phénomènes placés dans l'intersection entre psychanalyse, inconscient et culture, et chaque texte sera confié à des lecteurs à fin d'expertises. Le sujet de chaque numéro est choisi en raison de son actualité et pertinence. Les articles portent sur trois domaines fondamentaux étroitement articulés: l'élaboration théorique, la recherche clinique et les réflexions qui touchent aux liens sociaux. La revue publie aussi des articles de spécialistes provenant d'autres disciplines avec lesquelles elle soutient des échanges intéressants. Elle comprend également une brève anthologie littéraire toujours en rapport avec le thème de chaque édition, afin de remarquer ce que tels écrits signifient pour la psychanalyse. De même, ses pages sont illustrées avec des œuvres d'artistes colombiens reconnus.

Desde el Jardín de Freud s'adresse aux psychanalystes, aux universitaires de plusieurs disciplines que s'intéressent aux phénomènes situés à l'intersection "psychanalyse, subjectivité et culture" et bien sûr aussi aux lecteurs au dépourvu, intéressés par les sujets qui s'y proposent.

DE L'ÉVALUATION DES ARTICLES

Desde el Jardín de Freud ne reçoit des articles qu'à l'occasion d'une convocation au sujet monographique, et tout article qui s'y soumette doit être inédit et ne devra pas être proposé en même temps à d'autres revues ou organes éditoriaux. Tout article sera examiné par le Comité Éditorial de la revue et soumis à une première appréciation qui décidera de sa pertinence en fonction du sujet monographique en cours; ensuite, l'expertise des arbitres appartenant ou pas à l'Universidad Nacional, en arrêtera dans une des options suivantes: a) «article approuvé», b) «validation pas définitive qu'après l'insertion des corrections et des compléments demandés», ou c) «article rejeté». Une deuxième expertise sera nécessaire le cas où un article ne soit approuvé en première lecture. L'anonymat des arbitres et des auteurs se préservera.

Le Comité Éditorial informera chaque auteur des suites données à son envoi et de la décision finale concernant la demande de publication de son article. Si celui-ci est approuvé, lui apprendra les autorisations requises pour la diffusion des publications.

DIRECTIVES AUX AUTEURS POUR LA PRÉSENTATION DE TEXTES À LA REVUE *DESDE EL JARDÍN DE FREUD*

Caractéristiques de présentation

La longueur maximale pour les articles est de 20 pages, feuille Lettre ou A4, en police Times New Roman de 12 points pour le corps du texte, interligne à 1,5 ou double. Marges de 4 cm en haut et en bas et 3 cm pour la gauche et la droite.

Autres tailles de police sont: 16 points pour les titres, 14 pour les sous-titres et 10 pour les notes en bas de page.

Éléments d'identification

La première page du document doit comprendre:

- Nom(s) et prénom(s) de l'auteur ou des auteurs.
- Nom de l'institution à laquelle appartient l'auteur, ville et pays de résidence.
- Titre, résumé (entre 100 et 150 mots) et 5 à 10 mots clés en espagnol, en anglais et en français, si possible.
- Identification de la recherche ou projet (le nom et/ou le numéro), si l'article est un résultat d'un projet ou recherche, et le nom de l'institution qui l'a financée (veuillez l'indiquer par un astérisque).
- E-mail ou adresse postale de l'auteur (veuillez l'indiquer par un astérisque).

Une page appart devrait inclure des informations concernant le niveau de formation, la ou les institutions auxquelles l'auteur est inscrit, ses sujets de recherche et les publications de l'auteur (cinq lignes au plus).

Le système de référence

Les références bibliographiques doivent suivre les règles de la citation en bas de page proposées par *The Chicago Manual of Style*, 16ème éd. (Chicago: University of Chicago Press, 2003), disponible sur le site <http://www.chicagomanualofstyle.org>. Les références doivent être numérotées consécutivement en notes. Outre cela, une liste bibliographique qui donne information des œuvres citées doit être ajoutée à la fin du texte, par ordre alphabétique suivant le nom d'auteur.

En général, toute référence bibliographique doit contenir l'information dans l'ordre suivant:

1. Nom et prénom de l'auteur ou des auteurs, des éditeur(s) ou du directeur(s) d'un recueil, tel qu'ils figurent sur la couverture du livre. Si ce n'est pas le cas, ce sera donc le nom de l'institution.
2. Titre du chapitre ou section du livre entre guillemets (pour le cas des recueils) ou titre de l'article entre guillemets (pour les revues).

3. Titre en entier du livre ou d'une revue en italique.
4. Numéro de la série, pas en italique (s'il y a lieu).
5. Nom de l'éditeur, de celui qui fait le recueil ou du traducteur, s'il y a lieu.
6. Numéro de l'édition, si ce n'est pas la première. Si c'est inédit, veuillez l'expliquer.
7. Numéro du volume en chiffres romains (si la citation porte sur l'œuvre en entier).
8. Ville de publication.
9. Maison d'édition et année de publication.
10. Nombre de pages (si il s'agit d'une section spécifique du livre).

Remarque: Lorsque il s'agit d'œuvres inédites et de documents personnels, il faut ajouter le plus d'information possible.

Exemples pour la référence d'un livre

N: ¹Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 3, Las psicosis* (1955-1956) (Barcelona: Paidós, 1985), 178.

B: LACAN, JACQUES. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 3, Las psicosis* (1955-1956). Barcelona: Paidós, 1985.

Exemples pour la référence d'un chapitre de livre

Lorsque il s'agit du chapitre d'un livre, le nom du chapitre ira entre guillemets, ensuite le mot 'en', et après la bibliographie en entier, suivant les règles pour les livres.

N: ²Sigmund Freud, "Pegan a un niño" (1919), en *Obras completas*, vol. XVII, (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 84 .

B: FREUD, SIGMUND. "Pegan a un niño" (1919). En *Obras completas*, vol. XVII, 80-95. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Exemples pour la référence d'un article de revue

S'il s'agit d'un article de revue, la référence devrait suivre les directives suivantes:

N: ³Bernard Duez, "De l'obscénalité à l'autochtonie subjectale", *Psychologie Clinique* 16 (2003): 62.

B: DUEZ, BERNARD. "De l'obscénalité à l'autochtonie subjectale". *Psychologie Clinique* 16 (2003): 55-71.

Exemples pour la référence de matériel sur la Web

Pour les références en ligne, le nom d'auteur, le titre de la page, le propriétaire de la page, l'URL et la date de consultation doivent être explicites. Si le site web n'a pas de numéro de page, veuillez indiquer les sous-titres de la section où se trouve la référence.

N: ⁴Carina Basualdo, "El sacrificio freudiano", *Desde el Jardín de Freud* 10, <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/viewFile/19892/21023> (consulté novembre 1, 2011).

B: BASUALDO, CARINA. "El sacrificio freudiano". *Desde el Jardín de Freud* 10, <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/viewFile/19892/21023>

Remarque: *Desde el Jardín de Freud* encourage que les auteurs des articles s'adressent de préférence au matériel imprimé (livre, revue, etc.) et qu'ils évitent l'emploi des références électroniques.

Normes ortho-typographiques de base

- Veuillez accentuer les majuscules.
- Les dates en chiffres arabes et ne mettez pas de points pour séparer les milliers, donc: 1980, 2006, etc.
- Pour les titres et les citations en langues étrangères adoptez le système orthographique de la langue correspondante; une transcription fidèle est requise.
- Les titres des livres, des revues et des journaux, de même que les mots en langue étrangère, les mots ou l'ensemble de mots, en italique.
- Les guillemets doubles sont réservés exclusivement pour de brèves citations et pour les titres des articles et des chapitres et, en particulier, i) lorsque l'on veut attirer l'attention sur un détail technique ou un mot dont la définition doit être clarifiée; ii) si un mot est utilisé en un sens très particulier (ironiquement, improprement ou distinct). Exemples:
Pour "actant", je comprends exclusivement la catégorie conceptuelle...
Le héros n'est pas une "réalisation du sujet"; au contraire...
- Les guillemets simples s'emploient pour faire allusion à un signe linguistique en tant que tel (par exemple: le terme 'crapaud' a fini par évoquer...) et pour indiquer les sens de mots étudiés (par exemple: emprunté du mot français machurer: 'tiznar').
- Les signes de ponctuation se placent toujours après le guillemet fermant. Lorsque il existe une appelle juste après une citation, l'ordre est le suivant: "el gesto es voz y no solo auxiliar de la voz"¹.
- Les citations textuelles de plus de quatre lignes vont sans guillemets, alignées à gauche, renfoncées et en lettre ronde.
- Il est essentiel de garder le style, la ponctuation et le contenu original de toute citation textuelle. Si en faisant la transcription du texte il y a une omission de mots ou un passage coupé, ceci doit être indiqué avec des points de suspension entre crochets: "un hueco, un vacío, que [...] cualquier objeto puede ocupar". Ces crochets doivent également être employés lors de l'introduction de tout élément étranger au texte même, ou quand on souhaite éclaircir le sens de celui-ci.

Desde el Jardín de Freud se confère les droits de reproduction et de publication du manuscrit par n'importe quel moyen, imprimé ou digital, afin d'en permettre un accès public.

Sauf indication contraire, le contenu de cette revue a une license Creative Commons "reconnaissance, non commercial et pas de travaux dérivés", Colombia 4.0, disponible sur le site: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/co/>

DESDE EL JARDÍN DE FREUD

PURPOSE AND SCOPE

Desde el Jardín de Freud, Revista de Psicoanálisis is an annual publication of the School of Psychoanalysis and Culture Studies at the National University in Bogotá, Colombia, whose purpose is to publish previously unpublished, peer-reviewed articles, in which authors set forth the results of academic research, clinical practice, and reflexion, as a contribution from psychoanalysis to the debate and explanation of phenomena found at the junction of the subject, the unconscious, and culture. The journal's articles relate the three fundamental aspects of theoretical elaboration, clinical inquiry, and reflexions regarding social links. The journal is monographic in nature, and subject matters are chosen on the basis of relevance and currency. The journal also counts on texts by specialists in disciplines, with which psychoanalysis maintains interesting exchanges, and it includes a literary anthology on the monographic theme, whose importance lies on the value that psychoanalysis recognizes in those products; in the same vein, the journal's pages are illustrated with works by important Colombian artists.

Desde el Jardín de Freud is targeted to psychoanalysts, academicians of diverse disciplines interested in the phenomena that lie at the psychoanalysis-subjectivity-culture junction, and of course also to the casual reader who is interested in the subject matters offered.

APPRAISAL OF ARTICLES

All articles submitted to *Desde el Jardín de Freud* must be unpublished, and must not be under review with other publications or editors at the same time. Submitted articles will be examined by the Editorial Committee of the journal, and undergo a preliminary valuation, to determine the viability of their publication, on the basis of its relevance to the monographic theme. They will be then sent to a reviewer, associated with the Universidad Nacional de Colombia and/or external, who will issue a recommendation. Reviewer's recommendations can follow in one of the next options: a) approved; b) pending contingent upon modifications; c) rejected. Articles that are not recommended as approved in the first review, a second review will be required. The anonymity of both authors and reviewers is preserved throughout the full process.

The Editorial Committee will inform authors of the final decisions on the publication of their articles, and to those that are approved it will disclose the license for the spreading of the publications.

RULES FOR THE PRESENTATION OF TEXTS TO THE JOURNAL *DESDE EL JARDÍN DE FREUD*

Formal characteristics

The maximum length of articles is 20 letter-size pages, in Times New Roman 12 pt for the body of the text, with 1.5 or 2 spaces between lines.

The margins of the article format are 4 cm at top and bottom, and 3 cm left and right

Other sizes are: 16pt for titles, 14pt for subtitles, and 10pt for footnotes.

Data required

The first page of the document must include the following:

- Full names of the author(s).
- Name of the institution to which the author is attached, city and country.
- Title, summary (100-150 words), and 5-10 keywords in Spanish - and in English and French if possible.
- Name and number of the research project, and if the article is the result of a research project, the name of the entity which financed it (to indicate with an asterisk*).
- Electronic mail or postal address of the author (to indicate with an asterisk*).

On a separate sheet, include information regarding the level of formation, the institution to which the author is attached, research topics, and publications by the author (maximum five lines).

Bibliographic reference system

Bibliographic references should follow the rules for footnotes proposed in the Chicago Manual of Style, 16^a. Ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2003), available in <http://ed.chicagomanualofstyle.org>. References will be consecutively numbered. Further, the bibliographic list will be added at the end of the text, in alphabetical order by author's surnames, stating the works cited in the article.

In general, all bibliographic references should contain data in the following order:

1. Full name of the author(s), publisher(s) or compiler (s), as they appear on the cover of the book. If the author does not appear, the name of the institution.
2. Title of the chapter, part of the book (for compilations), or title of the article between inverted commas (for journals).
3. Full title of the book or journal, in italic.
4. Name of the series, not in italic (if relevant).
5. Name of the publisher, compiler or translator (if relevant), differentiated by their respective abbreviations.
6. Edition, if not the first. If the work is unpublished, this must be explicitly stated.
7. Volume number in Roman numbering (if the complete work is cited)
8. City of publication.

9. Publisher and year of publication.
10. Number of pages (if this if it is a specific section of the book).

Note: The most in the greatest possible amount of information should be included in the case of unpublished works or personal documents.

Examples for a book reference

Footnote (N): ¹ Jacques Lacan. *El seminario. Libro 3. Las psicosis* (1955-1956) (Barcelona: Paidós, 1985), 178.

Entry in final bibliography (B): LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 3. Las psicosis* (1955-1956). Barcelona: Paidós, 1985.

Examples for reference of the chapter of the book

When citing the chapter of a book, write the name of the chapter between inverted commas, then the word "in" and the full bibliography, following the rules for books

N: ²Sigmund Freud, "Pegan a un niño" (1919), in *Obras Completas*, vol. XVII (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 84.

B: FREUD, SIGMUND. "Pegan a un niño" (1919). In *Obras Completas*, vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Examples for reference of a journal article

For a journal article, the following guidelines will be used:

N: ³Bernard Duez, "De l'obscenité a l'autotochtonie subjetale", *Psychologie Clinique* 16 (2003) : 62.

B: DUEZ-BERNARD. "De l'obscenité a l'autotochtonie subjetale". *Psychologie Clinique* 16 (2003): 55-71.

Examples of reference in online material

For online references, the author of the content must be stated, with the title page, the title of the owner of the page, the URL and date of consultation of the document. If the website does not have page numbers, there should be an indication of the subtitle of the section in which the reference is to be found.

N: ⁴Carina Basualdo, "El sacrificio freudiano", *Desde el Jardín de Freud* 10, <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/viewFile/19892/21023> (visited november 1, 2011).

B: BASUALDO, CARINA. "El sacrificio freudiano". *Desde el Jardín de Freud* 10, <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/viewFile/19892/21023>.

Quotation of the works of Freud and Lacan:

Desde el Jardín de Freud prefers than, both quotations and bibliographical references to the several translations of the work from Freud and Lacan,

and for use textual quotation in other languages, that the authors should consult and follow the indications which appear in the *Rules for authors* in <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/about>.

Basic rules of orthography and of typography

- Capitalized letters are accented.
- Years go in Arabic numbers and with no point: 1980, 2006, etc.
- For titles and quotations in foreign-languages, use the orthographic system adopted by the language in question, and make sure the transcription is faithful.
- Titles of books, journals and newspapers, words in foreign languages and words or sets of words to be highlighted should go in *italic*.
- Quotation marks are reserved solely for brief textual quotations, and for titles of articles and chapters, and above all for: i) if the intention is to draw attention to a technical point or word whose definition needs to be clarified; ii) where a word is used in a peculiar sense (ironic, improper, special). Examples:

By "acting", I understand solely the conceptual category...

The hero is not an "realization of the subject"; on the contrary...

- Single quotes are used to refer to a linguistic sign as such (for example: the term 'toad' has been used for the purpose of...), and to indicate the meanings of words studied (taken from the French machurer, 'to tarnish').
- Punctuation always goes after inverted commas. If there is a footnote indicated after a quotation, the order should be as following as follows: "gesture is voice, and not only an ancillary device of the voice"¹.
- Textual quotations of more than four lines do not go between inverted commas, but these are separated from the text, indented and in sans-serif letters.
- The original style and content of all textual quotations must be preserved. When making a transcript of this, if words or sentences are omitted from a given paragraph, the omission will be indicated by the dotted line between square brackets, as follows: a whole, a vacuum, which [...] any object may occupy". These square brackets you must also be used to introduce any extraneous element into the text, or if the sense of the text is to be explained.

Desde el Jardín de Freud reserves all rights to reproduction and publication of the work in any printed or digital form which allows public access.

Except as otherwise indicated, the content of this Journal has a Creative Commons license "recognition, non-commercial, and with no derived works", Colombia 4.0, which can be consulted in <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/co>

DESDE EL JARDÍN DE FREUD

CONSIDERACIONES ÉTICAS

Los compromisos éticos de la revista *Desde el Jardín de Freud* conciernen, en primer lugar, al propósito de hacer avanzar y divulgar el pensamiento psicoanalítico a través de la publicación de artículos inéditos debidamente arbitrados, que aporten desde la investigación, la indagación clínica y la reflexión teórica. Prestará particular atención a los fenómenos ubicados en la intersección sujeto, inconsciente y cultura, y al análisis del lazo social en la contemporaneidad.

Desde esta perspectiva la revista propondrá sus convocatorias, seleccionará los artículos, las reseñas y la antología, y cuidará el proceso editorial, garantizando la recepción y evaluación de los artículos dentro de las pautas para autores y evaluadores, que a continuación definimos, siguiendo las orientaciones del *Committee on Publication Ethics* (COPE) en lo que atañe a las buenas prácticas de publicación y a la resolución de posibles conflictos.

Desde el Jardín de Freud se compromete a respetar el estilo de la escritura de los trabajos aprobados, a editarlos y hacerlos circular por los medios al alcance de la revista.

AUTORES

Pautas y cuidado de los textos

Los autores deben seguir las pautas editoriales de la revista *Desde el Jardín de Freud* para la presentación de artículos y reseñas. Los trabajos presentados deben estar terminados, no se reciben borradores. La entrega de textos coherentes, escritos con esmero, es un factor que se valora positivamente en su lectura.

Exclusividad

Los autores no pueden presentar trabajos que al mismo tiempo se estén presentando a otra publicación, pues esto compromete la originalidad y los derechos sobre su publicación. Si durante el proceso de evaluación o de edición el autor considera que quiere someter su trabajo a otra revista, debe consultarlo con el editor para formalizar su retiro.

Plagio

Los artículos deben ser inéditos. El uso de textos de otros autores por incorporación de apartados completos en el trabajo propio, reproducción de fragmentos, o parafraseo, sin que se realice una adecuada citación, no es aceptable.

Plagio de sí mismo

La postulación de textos que ya han sido publicados anteriormente, en su idioma original o en otros idiomas, en contenido parcial o completo, no es aceptable. Si en algún caso excepcional el autor requiere citar en extenso un fragmento de un texto suyo ya publicado, en cualquier tipo de publicación, ese recurso debe hacerse explícito en el artículo y debe estar plenamente justificado. El artículo presentado debe, en todo caso, constituir un avance más allá del citado y siempre se deben incluir las referencias de la publicación de donde fue tomado el fragmento.

Coautoría

No es admisible la figuración como coautor de quienes no hayan tenido una participación real en la escritura. Un autor es aquel que ha hecho una contribución sustancial al texto, al diseño y desarrollo de la investigación, o de la discusión que lo motiva, y que ha participado directamente en la escritura de borradores, correcciones y revisiones que llevaron a la versión final.

Diligencia

Los autores deben cumplir con las tareas que se derivan del proceso de arbitraje y publicación: correcciones sugeridas por los pares, entrega de versiones ajustadas. Todo esto debe hacerse en los plazos pactados con la revista.

EVALUADORES

Idoneidad

Los evaluadores solo aceptarán la lectura de trabajos sobre temas que conozcan suficientemente. Si durante la lectura del artículo el evaluador se da cuenta de que no tiene suficiente conocimiento del tema en cuestión, deberá comunicarlo al editor o al director de la revista *Desde el Jardín de Freud* para que sea asignado otro evaluador.

Independencia

El arbitraje se realiza bajo un sistema “doble ciego” para garantizar, en lo posible, la independencia y la rigurosidad de las evaluaciones. Si durante la lectura del artículo, el evaluador encuentra que hay algún impedimento ético o conflicto de intereses que pueda afectar su juicio, debe informarlo al editor o al director de la revista *Desde el Jardín de Freud* en el menor tiempo posible.

Enfoque de los conceptos

Se espera que los evaluadores aborden los trabajos desde una perspectiva académica, rigurosa y coherente y que en los conceptos que presenten sobre los artículos reflejen esos criterios. Se evalúa la originalidad del planteamiento, el rigor teórico, la consistencia argumentativa del texto, su escritura y el cuidado en la forma de presentación.

La evaluación ha de aportar tanto al autor como al editor. Por ende, se espera que a partir de esta el autor pueda, cuando sea necesario, y siempre que el artículo lo amerite, corregir o modificar parcialmente su texto, y que el editor pueda tomar una decisión argumentada sobre la publicación o el rechazo del artículo.

Diligencia

Después de la fecha de aceptación de la solicitud de arbitraje, el evaluador contará con un plazo máximo de 30 días para la entrega del resultado de la

misma. Si en el desarrollo de la evaluación el cumplimiento del plazo resulta inviable, el evaluador debe informar al editor para que este reorganice el cronograma inicialmente acordado.

Carácter intransferible

No es aceptable que luego de haber admitido el compromiso de evaluar un artículo el evaluador transfiera, a nombre propio, esa responsabilidad a un tercero que lo suplante.

Uso de información

Cualquier uso o apropiación indebida de los planteamientos, información o apartados de texto de los trabajos que recibe el evaluador será considerado como una falta ética de suma gravedad.

DESDE EL JARDÍN DE FREUD, REVISTA DE PSICOANÁLISIS ES UNA PUBLICACIÓN ANUAL DE LA ESCUELA DE ESTUDIOS EN PSICOANÁLISIS Y CULTURA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA, SEDE BOGOTÁ.

LOS ARTÍCULOS PUBLICADOS EN ESTE NÚMERO ESTÁN DEDICADOS AL TEMA DE «EL ODIO». LA OBRA GRÁFICA ES DEL ARTISTA PLÁSTICO JIM AMARAL. EL CENTRO EDITORIAL DE LA FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS CUENTA CON LA DEBIDA AUTORIZACIÓN PARA PUBLICARLAS EN *DESDE EL JARDÍN DE FREUD* NÚMERO 19, EN SUS VERSIONES IMPRESA Y ELECTRÓNICA.

EN ESTA PUBLICACIÓN SE UTILIZARON CARACTERES ZAPF HUMANIST Y PAPEL BEIGE DE 70 GRAMOS, EN UN FORMATO DE 24 X 21,5 CM. LA IMPRESIÓN SE TERMINÓ EN ENERO DEL 2018 EN LOS TALLERES DE DPG EDITORES S.A.S.



