

SUMARIO

ODIO

Editorial #46, Mariana Schwartzman

DOSSIER

La vergüenza y el odio de sí, Eric Laurent

Efectos de una pasión, Andrea V. Zelaya

El odio, Luis Tudanca

Odia a tu prójimo como a ti mismo, Alejandra Loray

Escuela Inglesa: las razones del odio en la condición humana, Estela Eisenberg

Conocer tu odio, Gil Caroz

ENTREVISTA

VIRTUALIA entrevista a Anaëlle Lebovits-Quenehen

CLÍNICA

Melancolía. La imposibilidad de una invención, Enrique Prego

¿Qué se odia cuando se odia? Lo que enseña el obsesivo, Joaquín Carrasco

A propósito del odio: una relectura de Winnicott, Florencia Gardini

SUMARIO

DISCURSOS

El amor no es más fuerte que el odio, Iván Schargrotsky

Discursos de odio, Patricia Moraga

La aversión que habla, Marisa Braylan

La pericia de los criminales nazis, Clément Fromentin

LECTURAS

Beauty: entre la fascinación y el espanto, Silvia Elena Tendlarz

Los males de Bataille, Elvira Dianno

La furia, su irrupción y sus destinos, Benjamín Branca

El lado ilustrado de lo oscuro, Juan Pablo Duarte

BREVIARIO

la lengua del odio

Editorial

Mariana Schwartzman

¿Por qué publicar un número de una revista sobre el “odio” hoy? Es una pregunta cuya respuesta puede parecer obvia. Desde hace tiempo que comprobamos, en los lazos, por doquier, lo que Lacan vaticinó en 1967: el reordenamiento de lo social por la ciencia (contemporáneamente a la evaporación del Nombre del Padre y su correspondiente cicatriz) y por el discurso del capitalismo que generan un aumento cada vez más profundo de procesos de segregación. [1] Varias publicaciones de las distintas Escuelas de la Asociación Mundial de Psicoanálisis, así como también Encuentros internacionales, se dedicaron a explorar el tema.[2]

Desde la orientación lacaniana sabemos, de la mano de Jacques-Alain Miller, que “se odia especialmente la manera particular en que el Otro goza”[3] y que allí de lo que se trata, ni más ni menos, es de lo de uno: el propio goce, opaco y primariamente rechazado. El odio al otro encuentra muchas veces su raíz en “una extrañeza de sí mismo consigo mismo”,[4] lo que puede llamarse la propia Otredad.

¿Es el odio, real?, es una de las preguntas que hallamos en uno de los textos.[5] Eric Laurent piensa que la sinceridad del psicoanálisis es una de sus raíces: obtener el reconocimiento de un real. En un análisis se trata de la eliminación de esa pasión triste que es el odio[6] (conociendo el propio odio,[7] haciendo emerger la propia voz[8]).

¿Acaso no dejamos de constatar hoy, una y otra vez, la tesis de Lacan de hace 60 años? El lector sabrá deducirlo a partir de su recorrido por cada uno de los escritos de este número de *Virtualia*, el 46. Ellos intentan rodear de algún modo el fenómeno de la proliferación de discursos de odio: “todos iguales, todos rivales”,[9] “el hombre del resentimiento”,[10] “la pasión por expresarse”,[11] los “ojos curiosos y deseosos de gratificación inmediata”,[12] que encuentran su satisfacción en el odio y sus noticias, imágenes, palabras –incluso enunciados que surgen desde las agendas públicas–.

Virtualia 46 cuenta con cinco rúbricas y un *bonus track*: *Dossier*, *Entrevista*, *Clínica*, *Discursos*, *Lecturas* y... *lalengua* del odio, nuestro *Breviario*.

El *Dossier* reúne producciones o presentaciones realizadas en los últimos años en el marco del trabajo de Escuela. Resultan centrales a la hora de estudiar qué puede aportar el psicoanálisis lacaniano sobre el odio. Realizamos, para la rúbrica, una invitación a Estela Eisenberg, titular de la cátedra Escuela Inglesa de la UBA, quien elucida sobre el lugar del odio en la teoría kleiniana. Emergen tanto del *Dossier*, como también de otras rúbricas, dos objetos del odio, se

podría decir casi inmemoriales: la mujer, el judío –la elección del tema y sus pendientes condujeron a ello–.

En la rúbrica *Entrevista* contamos con importantes aportes sobre los nuevos rasgos del odio hoy, así como también con reflexiones fundamentales sobre los embates actuales en contra del psicoanálisis por quienes “gozan de poner una mordaza”[13] al sufrimiento.

Paradoja uno: por un lado, pasión por expresarse; por otro, la mordaza. Paradoja dos: por un lado, libertad; por otro, la búsqueda de un restablecimiento del amo en una figura fuerte que venga a poner orden (tal como lo ilustran las nuevas derechas).

Clínica es una rúbrica que decidimos enfocar en aquella patología en la que el odio aparece en su cara más pura: la melancolía. A su vez, contamos con un texto sobre neurosis obsesiva; en ese caso, es en la transferencia (negativa), debido a la particularidad del sujeto obsesivo con la falta, donde se constituye el “nudo inaugural del drama analítico”. [14] Por último, revisitamos el modo en que Donald Winnicott trabajaba con el odio en la transferencia, especialmente, en la clínica con adolescentes.

La cuarta rúbrica, *Discursos*, se dirige a los aspectos sociales, políticos y jurídicos en relación con el aumento de los enunciados de odio. Allí contamos, entre otros artículos, con un inédito en español de Clément Fromentin –psiquiatra, miembro de la ECF– sobre las pericias psicológicas y psiquiátricas realizadas a los criminales nazis entre los años 1945 y 1990. Otros dos invitados a escribir para la revista son Iván Schargrodsky –fundador de un canal de medios, a mi gusto, parecido a un gesto de interpretación a la época– y Marisa Braylan –quien aporta lúcidamente, desde el discurso jurídico, discusiones acerca de la libertad de expresión–.

Lecturas es la quinta rúbrica. Parte del espíritu de la revista de bucear en el arte –películas, libros, series como: *La sustancia*, *Belleza perfecta*, *La literatura del mal*, *Registros FURIA*, *La ilustración oscura*– para hallar perlas que nos vayan iluminando un recorrido acerca de cómo se expresa, se vehiculiza y se trata el odio hoy, siempre llevándonos la delantera.

¿Qué decir del Breviario *lalengua del odio*? No mucho más que lo que en cada letra resulta imposible dejar de pulsar.

Espero que se sientan tentados a leer; mejor dicho: a leernos.

Por último, los agradecimientos.

Gracias a Jacques-Alain Miller y su orientación. Al Consejo Estatutario por la confianza. A Gabi Grinbaum e Irene Kuperwajs (presidenta de la EOL; directora de la EOL y directora responsable de *Virtualia*). Gracias a las asesoras editoriales: Susana Amado, María Eugenia Cora. Y al *staff*, porque cada uno produjo este número: Mónica Lax, María Luján Ros, Gustavo Moreno,

Virginia Notenson, Juan Pablo Duarte, Natalia Kalejman, Gabriel Chenadenik, Ana Simonetti, Florencia Gardini, Cintia Giusti.

* La imagen de tapa corresponde a una foto de Santiago Porter, #8, serie 2001.

NOTAS

1. Lacan, J., (1967) "Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela", *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012. Y Lacan, J., (1968) "Nota sobre el padre", *Revista El psicoanálisis*, n.º 29, ELP, 2016 [en línea], <https://psicoanalisislacaniano.com/jlacan-nota-padre-19681012/>
2. Algunos ejemplos son el X Enapol "Odio, cólera, indignación", como también la *Revista Lacaniana de psicoanálisis*, n.º 21, *El racismo que me habita*.
3. Miller, J.-A., (1985-1986) *Extimidad*, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 53.
4. Entrevista a Anaëlle Lebovits-Quenehen, en este número de *Virtualia*.
5. "El odio", de Luis Tudanca, en este número de *Virtualia*.
6. Entrevista a Anaëlle Lebovits-Quenehen, *op. cit.*
7. "Conocer tu odio", texto de Gil Caroz en este número de *Virtualia*.
8. "Efectos de una pasión", texto de Andrea Zelaya en este número de *Virtualia*.
9. Entrevista a Anaëlle Lebovits-Quenehen, *op. cit.*
10. "El odio", de Luis Tudanca, *op. cit.*
11. "Odia a tu prójimo como a ti mismo", texto de Alejandra Loray en este número de *Virtualia*.
12. "No es verdad que el amor es más fuerte que el odio", texto de Iván Schardgrosky en este número de *Virtualia*.
13. Entrevista a Anaëlle Lebovits-Quenehen, *op. cit.*
14. Lacan, J., (1947) "La agresividad en psicoanálisis", *Escritos 1*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011, p. 112.

DOSSIER

La vergüenza y el odio de sí

Eric Laurent

TIEMPO DE LECTURA: 18 MINUTOS

Los desarrollos realizados por Jacques-Alain Miller[1] de la definición de Lacan según la cual “el inconsciente es la política” plantean la cuestión de la interpretación que esta definición implica. ¿Cómo interpretar de buena manera este inconsciente así definido? El inconsciente segrega sentido sexual, y hasta un exceso de sentido. Una verdadera psicopatología puede alimentarse del sentido, de los fantasmas, de las pasiones que atraviesan la política. Lacan desconfía desde el principio de la vía que él mismo perfiló como la que “alimenta el síntoma”. La psicopatología que se genera es contradictoria, inconsistente, pero las múltiples apreciaciones que permite hacen olvidar esta inconsistencia.

Es por lo que, en el período clásico de su enseñanza, Lacan insiste en la necesidad de no olvidar “el sentido trágico” o “la experiencia trágica” que están en el corazón de la cura analítica. La experiencia política, tal como la formuló Marcel Gauchet, es también la de una división irreducible. Clásicamente, es una experiencia de la *stasis*, del conflicto; para Carl Schmitt, ella desemboca en una definición del amigo y del enemigo. En todos los casos es la experiencia de un desgarramiento trágico y sin remedio. A su alrededor, el psicoanálisis es una experiencia de la barra sobre el sujeto, de la barra sobre el Otro. Esa es ante todo nuestra versión de “la experiencia trágica”, tal como se vive en la misma cura. En el momento en que el psicoanálisis olvida este desgarramiento primario, se hunde en la psicoterapia.

La difusión masiva de las psicoterapias se acompaña de la posición terapéutica en política, reducida a una psicosociología. De esto da cuenta un autor cuando afirma: “Los grupos y las instituciones adoptan cada vez más la postura que ellos creen que es la del psicoanálisis: escuchar el sufrimiento. Este triunfo del terapeuta tiene efectos desastrosos: abdicación de la autonomía, depresión, regresión”. [2]

¿Cómo interpretar, entonces, apuntando al fuera de sentido, dirigiéndose al síntoma, a un saber no sabido, y a quién se le habla? ¿Se trata de dirigirse al colectivo, a un inconsciente colectivo? Seguramente no.

En su “Teoría de Turín”, Miller devolvió la vigencia a la distinción muchas veces olvidada entre el sujeto y el individuo. “Lo que es individual es un cuerpo, es un yo. El efecto de sujeto que en él se produce, y que desordena sus funciones, está articulado al gran Otro”. [3] El colectivo es un colectivo de sujetos. De esto deduce una práctica de la interpretación. Una, masificadora, refuerza la alienación; la otra reenvía a cada uno de los miembros de la comunidad a su soledad, a la soledad de su relación con el ideal. [4] Podríamos analizar, según el mismo modelo, la intervención de Lacan, en 1970, cuando en dos ocasiones distintas, dirigiéndose al público de su Seminario y a los estudiantes de Vincennes, los “avergonzó”. La última frase del *Seminario 17* dice: “... no demasiado, pero sí justo lo suficiente, llego a darles vergüenza”. [5] De la madre suficientemente buena al analista que da suficientemente vergüenza, hay un rodeo que Winnicott no habría podido prever.

Dos posiciones frente a la culpabilidad: dar vergüenza y perdonar

¡Extraña intervención! ¿Acaso es competencia del psicoanalista avergonzar? Como si no hubiera suficiente vergüenza en circulación. Como si la vergüenza de vivir no estuviera en el núcleo de lo que sostiene la demanda que se dirige al psicoanalista (en el registro de las neurosis). El mismo Lacan lo señala en su Seminario. ¿Cómo pensar la posición del psicoanalista que cargue las tintas en esa vergüenza? ¿Se trataría de un “moralista de masas” o de un “inmoralista”, como lo llama Gide, que reenvía a cada uno a la soledad del goce de su relación con el significante amo? El *Seminario 17* contiene un apéndice, un *impromptu* anunciado bajo el título de “Analiticon” que tuvo lugar el 3 de diciembre de 1969 en Vincennes. La referencia del título es muy precisa: es el *Satiricon* de Petronio. En el mes de febrero siguiente, Lacan lo aclara; si remite a esta sátira, es para marcar la diferencia entre el rico y el amo. El estreno del film de Fellini, que tenía como título *Satyricon* –con “la falta de ortografía”–, le había dado la ocasión. Las comedias romanas, como las sátiras, constituyen un género original, propio de la República y luego del Imperio, distinto de los modelos griegos en los que pudo haberse inspirado. Aprovecho la ocasión para saludar el sorprendente *Pseudoleus*, traducido por Florence Dupont y puesto en escena por Brigitte Jacques, que logran presentarnos un Plauto cercano al inyectarle referencias que resuenan en nuestros tiempos.

El género de la sátira hecho para producir vergüenza no necesariamente cómica, pero sin embargo forzada, siempre tiene sus émulo. Así pues, un politólogo contemporáneo, Régis Debray, se ha dedicado a avergonzarnos, pero de otra manera, con su “Edicto de Caracalla”, recientemente editado. Se trata de una sátira en la que el héroe, funcionario francés por excelencia, tiene la idea de que, para proseguir su misión de salvaguardia de lo universal, debe

hacerse americano. En todos los registros despliega el ridículo de la provincialización de nuestros países europeos que se ocupan de sus asuntos interiores –y los hay- haciendo lo que sea para olvidar los grandes asuntos del mundo. Desde la caída del muro de Berlín, en 1989, nada sucede en Europa que pueda tener una importancia global. ¡La guerra mundial vendrá de afuera! ¿Acaso no es algo de este orden lo que esperamos, una gran guerra regional eventualmente con armas atómicas dentro de muy poco, y sin duda antes del mes de agosto, entre la India y Pakistán, si los americanos y los rusos no llegan a frenar el proceso, con el acuerdo indispensable de los chinos? Nos dedicamos a calcular simplemente los posibles muertos, como durante la guerra Irán-Irak: doce millones de muertos y siete millones de heridos, con el peligro añadido de ver pasar algunas cabezas atómicas a malas manos. Todo esto, que tendrá una influencia masiva sobre nuestras vidas, no tendrá ninguna importancia en las elecciones legislativas, está claro. Por eso Debray milita ahora por un nuevo edicto de Caracalla. Evocando al emperador que, en el 212, intentó unificar el Imperio romano otorgando la ciudadanía romana a todos los súbditos libres del Imperio, el autor tuvo la irónica idea de titular así su libro después de que *Le Monde*, del 11 de septiembre de 2001, hubiera sacado el titular “Todos americanos”.

Decir que vivimos el fin de Europa como potencia mundial es sin duda verdad. *OTAN en emporte le vent!*[6] Decir que el proyecto socialdemócrata está “definitivamente acabado”, como hace Pierre Rosanvallon, también es verdad. Pero, la tesis del fin de la política a la Debray está globalmente forzada. Por otra parte, fue después de la redacción de ese libro que la política nos recordó su existencia el 20 de abril. No obstante, habrá que examinar la cuestión del “populismo” europeo en la época de la provincialización, y sus correlaciones necesarias.

¿Se trata de la misma vergüenza en la intención de Debray y en la interpretación de Lacan? Ese “avergonzar” viene a partir de la reflexión de Lacan sobre el motor de la acción psicoanalítica según Freud. Para él, se trata ante todo de una acción fundada sobre el amor a la verdad. [7] Es la sinceridad del psicoanálisis. En su nombre, Freud barre ante sí las falsas apariencias de la comunicación social para obtener el reconocimiento de un real. Lacan opone entonces los límites de la acción en nombre del amor a la verdad y la acción que toca a la vergüenza, que pertenece a otro campo.

La vergüenza es un afecto eminentemente psicoanalítico que forma parte de la serie de la culpabilidad. En efecto, una de las brújulas de la acción psicoanalítica es no desculpabilizar jamás. Cuando el sujeto dice que es culpable, tiene excelentes razones para ello, es más, siempre tiene razón. En cualquier caso, esto es lo que implica la hipótesis del sentimiento de culpa inconsciente. Contrariamente a las psicoterapias, el psicoanálisis reconoce y admite esta culpabilidad. Lacan oponía *desculpabilizar* a *desangustiar*. Nunca hay que desculpabilizar, sino que hay que desangustiar.

El término “avergonzar” se inscribe así en un surco trazado en la tradición freudiana y es un índice de una posición clínica constante en la obra de Lacan.

Cuando Lacan hace del manejo de este registro una acción política como tal, se anticipa a la fase “moral” que el olvido de la política ha generado. La importancia del lenguaje moral en la puesta a punto de los intercambios en la escena pública no estaba tan clara, en 1970, cuando los últimos ecos de la política del siglo se hacían oír. Desde que la civilización se ha convertido en única, o sea, desde la caída del muro de Berlín, lo que ha habido es el lenguaje moral. Hemos asistido a una oleada de pedidos de disculpas, de perdón, de arrepentimiento, de lamentos, de términos tomados del vocabulario moral. “Tener vergüenza” se ha vuelto un síntoma mundial, como han observado ciertos politólogos –por ejemplo, el excelente Alexandre Adler, en 1997–[8] en el apogeo y en el declive del fenómeno.

Al contrario del “avergonzar”, el discurso del amo quiere tratar la culpabilidad por el perdón. Pero este vocabulario moral no era más que un síntoma, como señala Marcel Gauchet, el del relevo que iban a asumir los “derechos del hombre” con respecto a la política. Ahora estamos más lejos en la destrucción del discurso político. Estamos en el punto en que lo político se reduce a un discurso sobre la reparación del derecho individual perjudicado. “Estamos en unas sociedades, para encarar el problema desde otro ángulo, que han integrado la crítica de sí mismas como medio de su autoconstitución. [...] Los derechos del hombre vienen a responder simultáneamente al conjunto de estas necesidades y de estas preguntas, [...] definen lo deseable sin disputas interminables acerca de lo que mueve la historia y lo que su curso anuncia”.[9]

Anticipándose a la fase moral del vocabulario político, Hannah Arendt había puesto el perdón y la promesa en el centro de su reflexión sobre *The Human Condition* (1958), traducido bajo el título de *La condición del hombre moderno*, por consideración a Malraux. Arendt hace del perdón y de la promesa dos formas fundamentales del vínculo que transportan la acción humana a la dimensión del lenguaje, dos actos fundadores del nuevo discurso moral, el único regulador de la acción y de su “facultad de desencadenar procesos nuevos y sin fin”. [10] ¿Pero estamos aún en una perspectiva en la cual el mundo de las reglas quiera regirse por el perdón y la promesa, y no por la pena de muerte y su administración? Jacques Derrida retomó la cuestión entre 1996 y 1999, en la Escuela de Altos Estudios de París, en su seminario dedicado a la demanda de perdón. Por cierto, que desde 1999 lo dedica al estudio de la pena de muerte. [11]

Derrida hace del perdón una cuestión absolutamente central en lo que aísla de una nueva religiosidad. En un cierto sentido, el retorno de lo religioso, más que una renovación de la creen-

cia, es una renovación de los pedidos de perdón. Señala que la demanda de perdón se hace en un lenguaje abrahámico sobre la tierra entera y que hay allí un artificio. Eso puede muy bien no tener ninguna significación en el lenguaje de la religión o de la sabiduría dominante de la sociedad donde esta demanda aparece. En este punto, la oposición entre Occidente y Oriente es fuerte. ¿Acaso Oriente ha tomado prestado el discurso abrahámico, al igual que el discurso de la ciencia? ¿Es verdaderamente un lenguaje abrahámico? Derrida examina este punto llevando la lógica del perdón más allá de la “demanda de perdón”. Quiere dar cuenta del perdón en términos de razón y de su fracaso. Diríamos que lo examina más allá del Nombre del Padre. Formula una extraña paradoja: “... el perdón absoluto sería perdonar lo imperdonable a quien no pide perdón”.^[12] Para él, es una manera de hacer “estallar [...] la razón humana, o al menos el principio de razón interpretado como lo que es calculable [...]”. Lo imposible trabaja en la idea de un perdón incondicional”.^[13]

El horizonte de un perdón generalizado se encuentra con la cuestión del saber. La generalización del perdón, de un movimiento global que quiere llegar a una reconciliación, puede ser comparada con la función de Hegel del saber absoluto. Por cierto, Derrida califica a Hegel como el “gran reconciliador”. El perdón, como el saber absoluto, libera de la cuestión de la verdad. Él asegura la homogeneidad del mundo, todos los goces malvados podrían ser restablecidos por el perdón.

Lacan no cree ni un solo segundo en el Estado deducido del saber absoluto, de la reconciliación o de la regulación. No cree en el saber absoluto, sino en la incompletud. Lo dice en Vincennes, en diciembre de 1969.^[14] Es a partir de la incompletud que puede situarse toda dimensión de la interpretación del inconsciente político, saber separado de su sentido trágico, separado de su sentido de verdad, pero que permite, no obstante, acompañar la acción humana. El “avergonzar” de Lacan es un “avergonzar” que no supone el perdón. Es un “avergonzar” que se opone a la manera en que el amo procede, por fijación identificatoria. Lacan terminaba su intervención en Vincennes diciendo a su auditorio: “El régimen los exhibe. Dice: *Mírenlos como gozan*”.^[15] El amo exhibe a quienes no se hacen responsables de su goce. Al no responder a ello, no se trataba de la liberación sexual ni de todas esas campanadas que comenzaban a sonar; se trata de una fijación a un régimen de goce. Lacan anunciaba así el ascenso en potencia de las “comunidades de goce” bajo el vocabulario universalista de “liberación”. La fascinación por la clase gozante, incluida la clase de edad, reforzaba el sistema. ¡Hay quienes gozan, vamos, un esfuerzo más, vosotros no gozáis lo suficiente! El efecto de fascinación-repulsión estaba garantizado, así como la indicación del esfuerzo que debía hacerse para alcanzar ese punto de goce en el cual todo el mundo debería trabajar más; es lo que refuerza el sistema del amo: ¡a trabajar! ¡Franceses, otro esfuerzo más para gozar de este modo!

Frente a esto, la posición de “avergonzar” no consiste en fijar, sino en disociar al sujeto del significante amo y, con ello, hacerle ver el goce que el sujeto extrae de dicho significante. Allí

donde el amo muestra, y muestra con impudor la obscenidad, el psicoanalista, por el contrario, vuelve a poner el velo y evoca a ese demonio bajo la forma de la vergüenza. Con ese “mírenlos como gozan”, Lacan anunciaba el régimen de fascinación por los *reality show* que presentan todas las formas de gozar y la mostración del tipo *Loft*.

En ese sentido, la interpretación es el nombre verdadero de lo que en otro tiempo se llamaba promesa y perdón. Es la pura acción del discurso permitida por el discurso analítico.

Culpabilidad, vergüenza y odio de sí

Hay que admitir que las formas contemporáneas de empuje al goce admiten la fórmula “mírenlos como gozan”. Estamos en el momento del *reality show* generalizado. Cada cual puede convertirse en el esclavo del régimen de voyerismo de la época. Durante quince minutos de celebridad efímera se puede acceder al lugar de aquel a quien se mira gozar. A esto remite la pantalla del *reality show*, al filo mortífero del estadio del espejo y a su relación con el superyó. En todo *Loft Story* está presente la eliminación del otro y, en el horizonte, la eliminación de uno mismo. La vergüenza, en última instancia, es una “vergüenza de vivir” de la que el significativo amo eventualmente alivia.

Lacan no olvidó nunca lo que el estadio del espejo permite situar de la posición depresiva. Al final del *Seminario 5*, a propósito del caso clínico de un sujeto deprimido, lo que podría interpretarse con relación a una mujer castradora, él lo sitúa más bien en términos de privación y de pérdida del objeto del amor maternal, “posición depresiva que Freud nos enseña a reconocer como determinada por un deseo de muerte contra él mismo dirigido”.^[16] Lacan sigue a Melanie Klein al considerar que Freud, en su descripción de la melancolía, describe la relación del sujeto con el Otro del goce que él no reconoce. La posición depresiva enuncia una relación más verdadera que la primera identificación al padre todo amor. Lo que está en juego en la depresión, lo que Lacan llama “demanda de muerte” en su *Seminario 5* es esa relación articulada en el lenguaje, en el Otro a quien yo demando.

Esta relación con el Otro, a la inversa, sitúa la zona del superyó, del mandamiento que me dirige el Otro y que resume el mandamiento del amor al prójimo. Para Freud, el mundo exterior está primero; para Lacan, es el Otro quien toma primero la palabra de mando. Es el Otro quien me remite a esa parte de mí mismo que rechazo. “El mandamiento cristiano revela entonces su valor al prolongarlo -...como tú mismo eres, en la palabra, ese a quien odias en la demanda de muerte, porque lo ignoras”.^[17] Aquí Lacan retoma lo que Freud enunciaba en “El yo y el ello”, que el odio está primero con relación al amor, que el odio proviene del rechazo primordial que el *Lust-Ich* opone al mundo exterior. Es lo que lleva a Lacan a considerar, en su *Seminario Aún*, que Freud inventó el *odioamoramiento*.

Por esto, la pregunta que nos plantea el asesino suicida no se elucida solo con el recurso a la psicología de la desesperación. Cada vez que se evoca el motivo de la desesperación, es necesario ser prudente. Todo se puede siempre explicar por la desesperación, todas las catástrofes sociales, todas las rupturas del vínculo, todos los nihilismos, todos los suicidios. Es una causalidad sospechosa que Lacan invierte cuando la ocasión se presenta. En “Televisión” señala que es más bien “la esperanza” lo que conduce al suicidio. En aquella época, era “la esperanza” de un futuro prometedor. Cuando el Ideal entra en contradicción con la oscura realidad y la aplasta, el sujeto se encuentra sin recursos bajo la palabra del Ideal. Entonces se suicida como llamada al Ideal de la esperanza. La esperanza es una virtud, pero la virtud no tiene solamente aspectos positivos. Habría que distinguir claramente las clases de desesperación y situarlas más bien en relación con el odio de sí que conduce al sujeto a ciertos suicidios, al asesinato suicida, al suicidio altruista, al atentado suicida.

El odio de sí puede inscribirse en el Otro por el atentado suicida de manera espectacular. Bernard-Henry Lévy nos recordaba recientemente la utilización sistemática de las bombas humanas desde hace una generación en la guerra civil de Sri Lanka. Pero hay una gran variedad de atentados suicidas. Ese modo espectacular se ha privatizado. Recordemos a aquel que se llamó HB, *human bomb*, en Neuilly. El sujeto paranoico, cubierto de explosivos, amenazaba con hacer volar una guardería para lograr que se reconociera un oscuro fraude relacionado con su actividad profesional. No supimos mucho más de él, pues el caso se cerró con la muerte brutal de HB. Este recuerdo está presente porque se dice que la conducta del alcalde de Neuilly en aquella época, que negoció en directo pese a los riesgos a los que se exponía, y luego la discreta gestión política que supo llevar a cabo a continuación no ha sido ajena a su nominación actual como ministro del interior.

Luego hemos conocido la ola de asesinatos suicidas en las empresas americanas, donde la eficacia homicida se acrecienta por la puesta en circulación de armas de guerra de tecnología avanzada. Desde el empleado esquizofrénico-paranoico hasta los paranoicos auténticos, los excluidos del mercado del trabajo se vengaron, testimoniando a su manera sobre la privatización del Otro. Hubo también las masacres en las escuelas donde los adolescentes americanos pusieron de manifiesto que no es la miseria material la que provoca este gusto suicida en una generación. La escuela de Columbine, el 20 de abril de 1999, sigue siendo el nombre ligado a estos hechos. Columbine fue seguida por la ola más actual de atentados suicidas, aquella que está inspirada por el fanatismo religioso, especialmente a lo largo y ancho del mundo musulmán, inscribiéndose con medios modernos en una tradición secular que el complicado Oriente nunca ha abandonado. La yuxtaposición de estos diferentes suicidios está aquí para mostrarnos cómo la regresión en juego va más lejos que la de una identificación al Ideal. Esta regresión afecta nuestro primer vínculo con el mundo exterior, el vínculo de la religión con este punto es sin duda secundario.

Por lo demás, Lacan critica a Freud por haber querido difundir la religión mediante la actualización del lugar del padre al tiempo que fundamenta la necesidad de la primera identificación con un padre todo amor. La oposición es clara. O se piensa la primera identificación por el amor a partir del padre o se la piensa a partir de lo peor, del rechazo de la parte perdida, no reconocible del goce. Esto nos devuelve entonces al Dios maligno que exige una muerte, que comanda el sacrificio del objeto más precioso que viene a ocupar el lugar del objeto perdido. Es el Dios cuya existencia misma conduce a la cuestión del homicidio. Los homicidios suicidas nos plantean la cuestión de “A, ese encubridor del goce”, [18] ese Dios que es un nombre del superyó.

El discurso de los derechos del hombre, “nuevo discurso de explicación de sí y de convicción a propósito de sí mismo”, [19] no solo es plural, sino también contradictorio. Debe saber que en su horizonte tiene un imposible distinto del perdón de lo imperdonable o un derecho por conquistar diferente del de la abolición de la pena de reclusión a perpetuidad, como concluye Derrida a partir de su examen de la pena de muerte. Debe incluir el límite de la calculabilidad de la distribución del goce introducido por el odio de sí. Si distinguimos los derechos de los hechos, entonces es un hecho del hombre que este odia al Otro en él. Para mantener a distancia ese odio del Otro en nosotros, más vale mantenernos a distancia de nuestro prójimo de la mejor manera, en lugar de juntar todo, de tratarlo como semejante.

De esto se deducen algunas consecuencias pragmáticas. Hay que prestar atención a las voluntades de gobernar en el centro, de hacer grandes coaliciones que borren todas las diferencias. El período posterior al 20 de abril hizo aparecer las repercusiones que sufren todos los países europeos que quisieron ser gobernados en el centro por “mayorías de ideas” que borran las diferencias políticas en nombre de un pragmatismo tecnocrático. Holanda no tiene nada que envidiar a Francia en este punto. Esto no ha hecho sino reforzar la figura de “los padres combinados”, un lugar del Otro que goza de la desdicha de los sujetos y de los tiempos. Es la diferencia argumentada lo que hará que el Otro del goce aparezca marcado por la barra, dividido. En un cierto sentido, hay que cuidarse rápidamente de reducir el pluralismo de las comunidades. La plaza pública no puede construirse bajo la forma de una coalición. Necesitamos una plaza pública concebida como una articulación que incluya lo imposible.

El movimiento psicoanalítico y su recomposición fragmentada, que describía Miller en sus *Cartas a la opinión ilustrada*, es muy interesante como modelo de una recomposición del vínculo social. Es un conjunto que no se fascina por la recomposición de un SI sin por ello ignorar el lugar que a este le corresponde. No confunde el reconocimiento de la incompletud con la promoción de ceros para ocupar el vacío central.

■ *Cuando describimos así la fascinación del odio de sí, de un odio sin*

perdón que se administra fuera de toda ley, una pena de muerte que es decididamente muy difícil de erradicar en los hechos, ¿podemos decir que hemos formulado una interpretación?

Esto depende de la dirección y del lugar que se le otorgue. Está claro que la comunidad de sujetos que han tomado la decisión insondable de pasar al acto, de sustraerse del Otro, verdadera comunidad inconfesable, no oír nada. Esta se separa radicalmente de la comunidad de aquellos que repasan en su mente sin cesar la escena de su muerte, tal como Maurice Blanchot y Jacques Derrida han dicho y escrito. Si no es del todo vano evocarlo, es porque se dirige a la “opinión ilustrada”, que es también la opinión psicoterapeutizada, sensible al dolor subjetivo. Se le propone no comprender demasiado de prisa e identificarse con la desesperanza supuesta y la posición depresiva. Esto nos pone al fin frente a la pregunta siguiente: ¿es posible darle vergüenza al homicida suicida diciéndole “mírate gozar”?

Artículo publicado en francés en Laurent, E., “*La Honte et la Haine de soi*”, *Elucidation*, n.º 3, París, Verdier, 2002, pp. 23-30. En español, en Laurent, E., *Ciudades analíticas*, Buenos Aires, Tres Haches, 2004. También fue traducido al español por Daniel Cena y Cristina Davie para *Freudiana*, n.º 39, Barcelona, ELP, 2004. *Virtualia* agradece a Florencia Dassen, directora de Tres Haches. Y a Soledad Bertran, directora de *Freudiana*, por el envío de este texto para su publicación de este número.

NOTAS

* *Virtualia* agradece la amable autorización del autor para publicar este artículo.

1. Miller, J.-A., (2001-2002) clase del 22 de mayo de 2002, “El desencanto del psicoanálisis”. Inédito.
2. Schneider, M., *Big Mother*, París, Éditions Odile Jacob, 2002, p. 72.
3. Miller, J.-A., (2000) “Teoría de Turín acerca del sujeto de la Escuela”, *Consecuencias*, n.º 21, 2018 [en línea], <https://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/021/template.php?file=arts/Alcances/Teoria-de-Turin.html>
4. *Ibid.*
5. Lacan, J., (1969-1970) *El Seminario, Libro 17, El reverso del psicoanálisis*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 208.
6. Juego de palabras intraducible que remite a una frase hecha: “*Autant en emporte le vent!*”, que significa “nada quedará, como si se lo llevara el viento”. (N. del T.)
7. Freud, S., (1937) “Análisis terminable e interminable”, *Obras completas*, vol. III, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1977, p. 3339.
8. Adler, A., “Editorial”, *Le courrier international*, n.º 367, noviembre de 1997, pp. 13-19.
9. Gauchet, M., *La Démocratie contre elle-même*, París, Gallimard, 2002, pp. 346-347.
10. Arendt, H., *Condition de l'homme moderne*, París, Calmann-Lévy, 1961, reeditado en Agora en 1983, pp. 312-313.
11. Derrida, J. y Roudinesco, E., *De quoi demain... Dialogue*, París, Fayard/Galilée, 2001.
12. *Ibid.*, p. 260.
13. *Ibid.*, p. 265.

14. Lacan, J., (1969-1970) *El Seminario, Libro 17, El reverso del psicoanálisis*, op. cit., p. 265.
15. *Ibid.*, p. 223.
16. Lacan, J., (1957-1958) *El Seminario, Libro 5, Las formaciones del inconsciente*, Buenos Aires, Paidós, 1999, pp. 512-513.
17. *Ibid.*, p. 518.
18. *Ibid.*, p. 117.
19. Gauchet, M., *La Démocratie contre elle-même*, op. cit., p. 351.

DOSSIER

Efectos de una pasión

Andrea V. Zelaya

TIEMPO DE LECTURA: 7 MINUTOS

La subjetividad de nuestra época se encuentra bajo el manto de un progreso universalizante de la ciencia. Tal como lo plantea Jacques-Alain Miller: "... estamos inmersos en él y se vuelve para nosotros cada vez más determinante, lo que significa causal".[1] En este efecto de globalización, que él nombra como "desegregativo y de "dispersión",[2] vislumbramos la ilusoria liberación contemporánea que consueña con la mundialización del mercado y los intercambios de valores en el mundo.

Sin embargo, en comunión con ese mercado, la ciencia empuja a la dispersión de lo que ella misma ignora, mientras se mantiene en las sombras lo inherente a la condición de inmigrante del sujeto en el Otro. Esa dispersión homogeneizante en la subjetividad se desordena cuando "lo real en el Otro se manifiesta como no semejante en absoluto. Hay entonces sublevación, [...] surge el escándalo".[3] Así es como padecemos la propagación de los efectos del racismo y del odio que conlleva.

En esta perspectiva, me serviré de una cita de Lacan de la "Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista en la Escuela", en la cual alude a lo sucedido en los campos de concentración en su relación con la ciencia, los mercados comunes y la segregación:

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.[4]

Hoy podemos verificar, como consecuencias del progreso de la ciencia profetizado por Lacan, la anulación y la forclusión de la singularidad de los sujetos que son sustituidos por un valor cuantificado. La apariencia ilimitada y homogénea de la ciencia tiene un límite: no es posible hacer pasar el modo de gozar de cada uno por la maquinaria científica que tritura lo más íntimo del sujeto.

El cuerpo del odio

Lo que pone de manifiesto la creciente universalización de los mercados comunes es que concentra el goce, de tal manera que produce como efecto la dispersión de esa concentración misma y absoluta al sembrar, por todas partes, el rechazo a lo diferente que el odio vuelve manifiesto.

Cuando no se soporta el goce del Otro, lo que está en juego, en realidad, es el propio goce del ser que lo habita en su interior como algo íntimo y que se desplaza al otro. Lejos de separarse de aquello del propio goce que se atribuye al Otro, se le da cuerpo con la propia sustancia para luego destruirlo, lo que instaura el odio.

Refiriéndose a la mitología griega, Byung-Chul Han, pensador contemporáneo, localiza a la violencia como lo necesario e indispensable del origen de la subjetividad. En lugar de una coerción externa, aparece una coerción interna que se ofrece como libertad en el sujeto, lo que es favorecido por el modo de producción capitalista.

La “autoexplotación” –planteada por autores como Hardt y Negri, y trabajada por el autor recién mencionado–,[5] se convierte en el producto de una sociedad del rendimiento. Esta tendencia mortifica lo opaco de cada sujeto; no solo hay un intento de anular lo singular, sino que también la subjetividad queda determinada por lo igual frente a la transparencia de los datos informáticos. Vivimos expuestos a lo que Joan Fontcuberta definió como “la furia de las imágenes” en la era de la “googleización”. [6] En el régimen de la autoexplotación, uno dirige la agresión hacia sí mismo e incrementa el odio como acumulación. Hay impacto en los cuerpos.

Consumidor consumido

En *Psicopolítica*, [7] Byung-Chul Han afirma que estamos determinados por una “dictadura de la transparencia”, dominados por esta era digital que crea la necesidad de la obediencia al uso indiscriminado de las redes. Nombra a la época como “el capitalismo de la emoción”, que favorece y construye inestabilidad. La emoción se convierte en un medio de producción extralimitado en las cosas, donde el sujeto termina siendo un consumidor consumido. Un sujeto obediente que cristaliza su goce y lo fija en la dispersión.

Las formas hegemónicas del capitalismo, siendo la obediencia una de sus caras, pueden también pensarse a partir del libro de Agustín Neifert, *Arendt, Von Trotta y la “Banalidad del*

mal”,[8] cuya línea central destaca que esta última acontece cuando los seres humanos se rehúsan al discernimiento y cuando los actos están determinados por la obediencia a un cumplimiento sin juicio propio, alienado a seguir lo que otros indican y a actuar como piezas sin pensamiento de una práctica monstruosa. Hannah Arendt indaga, investiga y fundamenta “la terrible, indecible e impensable banalidad del mal”. [9]

Subsumidos a lo necesario

Para el psicoanálisis, el síntoma tiene un funcionamiento ligado a lo necesario –entendido como lo que no cesa de escribirse– y, de acuerdo a lo que venimos desarrollando, queda preso en la obediencia al Otro y devela la renuncia a pensar por sí mismo, lo que se convierte en un engranaje de una gran maquinaria donde los hombres pueden convertirse en superfluos.

Como lo indica Arendt, pero también como el psicoanálisis nos enseña, dejar de pensar en cada acto y en sus consecuencias es tomar distancia de un juicio íntimo singular y eludir las responsabilidades.

Miquel Bassols –en su conferencia “La imposible identificación del analista”–, para extraer las consecuencias en la experiencia de la Escuela como sujeto y en lo que podría realizarse como una acción política desde el psicoanálisis, destaca la segunda fórmula kantiana: “Ponerse en el lugar de cualquier otro”. Ubica que se trata de una identificación a otro en la cual cada uno podría ponerse en el lugar de ese otro, y así “no puede dejar de convertir a ese otro en lo más parecido a uno mismo”. Comenta que J.-A. Miller introduce

una leve modificación y subvierte esta operación de identificación diciendo: *poner a cada uno –cada uno de los otros– en su lugar de sujeto [...]*. Es la caída de la identificación grupal para causar el efecto de división de sujeto en la estructura del grupo, apuntando decididamente al real que hace del grupo el sujeto en lo individual, el sujeto de cada uno de los individuos del grupo,[10]

es decir, para hacer valer la “singularidad” para cada uno, la singularidad de su síntoma.

Este punto es el que me interesa destacar, ya que el sujeto alienado a la obediencia de las condiciones de goce del Otro, identificado a esa posición –incluso si lo ignora–, abandona su juicio íntimo y permanece subsumido a lo necesario del síntoma. Gobernado por el fantasma, queda preso de la violencia.

Hacer emerger la voz

Si no emerge nuestra voz, la de cada quien, y si uno no se separa de lo necesario para poder hacer un uso del sinthoma abierto a la contingencia, tal como plantea Bassols, el odio permanecerá en “el cénit social como un nuevo objeto que brilla con su oscura presencia que viene al lugar de la cosa freudiana, das Ding, innombrable y sin representación posible”.[11]

Un poema del dominicano Manuel Del Cabral abre un poco más de luz en nuestro recorrido:

No camines conmigo,
No camines,
¿Pero quién eres
que me odias tanto?
¿Quién?
No ves que soy tu voz[12]

Texto presentado el 11 de diciembre de 2018 en la EOL, en la primera Noche preparatoria para el IX ENAPOL “Odio, cólera e indignación. Desafíos para el psicoanálisis”, realizado los días 13, 14 y 15 de septiembre de 2019 en San Pablo, Brasil.

NOTAS

1. Miller, J.-A., “La teoría de la causalidad y el sentido”, *Freudiana*, n.º 83, Barcelona, RBA Libros S.A., 2018, p. 9.
2. Miller, J.-A., “Enemigos éxtimos”, *Página 12, Psicología*, 8 de abril de 2010 [en línea], <https://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-143452-2010-04-08.html>
3. *Ibid.*
4. Lacan, J., (1967) “Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela”, *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 276.
5. Han, B.-C., (2013) “Violencia de lo global”, *Topología de la violencia*, Buenos Aires, Herder, 2017, p. 185.
6. Wechsler, D., “¿Por qué hacer exposiciones?”, *Sublevaciones*, Buenos Aires, EDUNTREF, 2017, p. 15.
7. Han, B.-C., “La crisis de la libertad”, *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Buenos Aires, Herder, 2018, p. 20.
8. Neifert, A., “Arendt y la banalidad del mal”, *Arendt, Von Trotta y la “Banalidad del mal”*, Buenos Aires, Ediciones Fabro, 2015, pp. 246-268.
9. *Ibid.*, p. 249.
10. Bassols, M., (2017) “La imposible identificación del analista”, *El caldero de la Escuela*, Nueva serie n.º 26, *Publicación de la Escuela de la Orientación Lacaniana*, Buenos Aires, Grama, 2017, pp. 13-14.

11. Bassols, M., "La clínica del odio y la violencia", *Psicoanálisis y el Hospital*, n.º 45, año 23, Buenos Aires. 2014, p. 157.
12. Del Cabral, M., "No camines", *Los huéspedes secretos*, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lobilé, 1974, p. 95.

DOSSIER

El odio

Luis Tudanca

TIEMPO DE LECTURA: 17 MINUTOS

El hombre del resentimiento

Resentimiento es reacción, no acción, “reactivo [...] solo puede ser interpretado como tal en relación con lo activo, a partir de lo activo”.^[1]

Por ello Nietzsche afirma que es la característica de “aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción”.^[2]

La acción implica afirmación de la diferencia. La reacción se refugia en la negación; “niega la parte activa”.^[3]

El hombre del resentimiento es incapaz de actuar y, al mismo tiempo, lo es de reaccionar. El resentimiento proviene del odio, él: “... deviene efecto de un odio insaciado”.^[4] ¿Qué es un odio insaciado?

Sin poder definirlo del todo, sí podemos agregar que es un odio independiente de cualquier amor. Deleuze trata de explicar este odio como: “... un odio extraordinario, odio contra la vida, odio contra todo lo que es activo y afirmativo en la vida”.^[5]

El odio insaciado es un odio que no discrimina, es un odio contra los demás. Es difícil determinar si el odio funda el resentimiento o es una propiedad de este. Deleuze parece elegir lo segundo. Planteemos la perspectiva primera a ver adónde nos conduce.

Pero todavía un elemento más: el resentimiento conduce al espíritu de venganza. Si eso se concreta, ese odio contra los demás pasa al acto vía la reacción, es el triunfo de las fuerzas reactivas. Parece una acción, pero es una reacción.

El hombre del resentimiento no solo no se sostiene en la acción, sino que en principio no reac-

ciona. Al no reaccionar: "... le echa la culpa a su objeto sea cual sea, como a un objeto del que hay que vengarse".[6] Necesita imperiosamente inventarse un Otro malvado a quien odiar. Por eso Nietzsche habla del "insensato furor del resentimiento".[7]

El odio insaciado y el odioamoramiento

Dos afirmaciones de Freud nos dan una pista para profundizar en lo que Nietzsche nombró "odio insaciado".

La primera, cuando explica que el amor y el odio "no han surgido de la escisión de algo común originario, sino que tienen orígenes diversos".[8] La segunda cuando señala que "el odio es [...] más antiguo que el amor".[9]

Eso nos indica que, si hablamos del odio, nos vemos llevados a establecer una diferencia desde el vamos entre este y el par amor-odio. Es que el odio marca el camino a lo que Freud llama pulsión de destrucción. Si esta es dirigida hacia afuera, muestra "la inclinación innata del ser humano al 'mal', a la agresión, la destrucción y, con ellas, también a la crueldad".[10]

El par amor-odio, en cambio, designa lo que Freud llamó ambivalencia y Lacan *odioamoramiento*. Lacan presenta a este último como algo que se deduce de la práctica. Lo dice así: "... el análisis nos incita a recordar que no se conoce amor sin odio".[11]

Pero sobre el final del capítulo, Lacan deja abierta la posibilidad de otra perspectiva. Allí habla de un odio consistente que se dirige al ser, al ser del otro. Y deja la cuestión sin desarrollar.

Ese odio consistente ¿será el que se sacia en-con el semejante?

El odio ¿es real?

Forzaré una diferencia para avanzar en la cuestión: hay un odio que es la otra cara del amor y hay un odio que no se confunde con el amor y apunta a anular la existencia de ese otro.

El primero no traspasa las coordenadas de la agresividad, inclusive extrema. El segundo apunta a la destrucción de un modo de existencia encarnado.

Solo el segundo podría responder parcialmente a la pregunta de si el odio es real.

Dicho odio lo encontramos especialmente en el racismo. El hombre del resentimiento es racista y, si se dan las condiciones, avanza sobre la existencia de los demás diferentes.

Recordemos la fórmula del racismo que propone Miller: odio al goce del Otro; “se odia especialmente la manera particular en que el Otro goza”.^[12] Pero ojo, porque vemos en el Otro algo más que cómo goza, vemos lo que es de uno, ese Otro es Otro dentro de mí mismo. La raíz del racismo, desde esta perspectiva, es el odio al propio goce. Nos odiamos a nosotros mismos en el Otro, odiando a ese Otro, y queremos destruir algo propio en el Otro.

Como dice Eric Laurent: “No es que tú tienes un pecado original [...]. La mala noticia es que no tienes una buena relación con tu goce, y lo odias”.^[13]

Primer paso: no tolero, no soporto la manera de gozar del Otro. Segundo paso: pero en ese proceso hay algo mucho más opaco, algo propio que detesto de mi propio goce.

Podemos llamar a eso opaco lo impropio. Lo impropio no es lo contrario de lo propio. Lo impropio es algo de uno pero que es extraño a uno mismo y que lo propio obtura. En tanto singular no puede constituirse la clase de los impropios. Entonces: ¿cómo, desde lo impropio de cada uno, estamos con otros?

Algo más sobre el odio: Spinoza y Lacan

Anaëlle Lebovits-Quenehen describe el odio como un “afecto inmundo”.^[14] Si me detengo en esta definición es porque ella concentra dos orientaciones con relación al tema: delimita algo de la teoría spinozista de los afectos y las pasiones, y le agrega una perspectiva que abre Lacan.

Del lado de Spinoza, lo fundamental en este tema es que los afectos y las pasiones implican “todo lo que se encadena a partir del encuentro con un cuerpo”.^[15]

Ese es el punto al que nos lleva Lacan. Los encuentros de los cuerpos se producen desde el *sinthoma*, son encuentros *sinthomaticos*. Es desde el *sinthoma* como acontecimiento de cuerpo que podemos leer todos los desarrollos anteriores. Afectos y pasiones en el encuentro con otros afectos y pasiones pueden producir *odioamoramiento* u odio real, y eso incluye el lazo social que siempre es *sinthomatico*.

El odio se revela así más corporal que intelectual. Siempre se trata de odio a cuerpos que gozan. Después, en un segundo tiempo, se legitima discursivamente esa estructura.

Me detengo ahora en lo inmundo del afecto pasión. Lacan afirma que: “... no carecemos de pruebas de que el mundo –por más que la unidad de nuestro cuerpo nos obligue a pensarlo como universo– [...], por cierto, [es] *in-mundo*”.^[16] Y Lacan precisa que el cuerpo contribuye al malestar en la civilización que lee como malestar en el inmundo.

La etimología esta vez ayuda. “Inmundo” proviene del latín *inmundus*. *In* es un prefijo que significa no o sin. *Mundus* indica: limpio, aseado, elegante, puro. Inmundo entonces implica lo impuro, lo sucio.

Si tomamos esa perspectiva, ¿dónde se ubica el psicoanálisis? Del lado de las impurezas que cada analizante trata de captar que rigen su vida, pero también del lado del deseo del analista que es ¡un deseo impuro!

Ninguna pureza en el asunto. Cada vez que se empieza a mencionar, demandar, exigir “pureza” empiezan las desgracias singulares-sociales y el odio hace su aparición.

Spinoza lo captó bien y quizás por ello fue mencionado como el más odiado de los filósofos. Diego Tatián plantea que el filósofo siempre trató de precaverse del odio, “de las condiciones que favorecen su irrupción o de las circunstancias en las que se ha desencadenado”.^[17]

¿No fue Lacan el más odiado de los psicoanalistas... de la IPA? Y se puede detectar que ambos dieron una respuesta sin angustia ante la emergencia del odio visceral que signó un momento crucial de sus existencias. Habría que agregar al propio Freud cuando emigra a Inglaterra.

Cabe recordar que Lacan nos dice que la angustia es “el sentimiento que surge de esa sospecha que nos asalta de que nos reducimos a nuestro cuerpo”.^[18]

Si podemos describir el odio, el que vimos con Freud como anterior al amor, como insaciado, consistente, inmundo, visceral, racista, impropio, es que nada del sistema simbólico-imaginario consigue dar cuenta del todo de él, quedando como resto de cualquier aproximación que se quiera hacer, resto real. ¿Pero qué real? El real del goce. Por eso el racismo es el ejemplo más contundente para ubicar el odio, que apunta a anular la existencia... de otros cuerpos.

Masa y multitud: una política de los cuerpos

La biopolítica es una política de los cuerpos. El psicoanálisis ¿no es también una política de los cuerpos? Si es así, será necesario establecer las diferencias.

Para Foucault se trata del reemplazo del derecho de “hacer morir o dejar vivir”, característico del amo antiguo, por “el poder de hacer vivir y dejar morir”.^[19]

Lo más importante: nos dicen cómo vivir apuntando a la pureza de los cuerpos en un intento por regular las impurezas, producto de la manera en que los mismos gozan. Es por esta pendiente que la biopolítica es una política de los cuerpos.

Laurent advierte: “Para Lacan un cuerpo debe ser considerado en un sentido próximo al de Spinoza. Se trata tanto del cuerpo del sujeto como del cuerpo político. Un cuerpo no es biológico y es por este motivo que puede estar vivo como muerto. Un cuerpo es el lugar en el que se experimentan afectos y pasiones, tanto el cuerpo político como el cuerpo individual”. [20]

Insisto: los afectos y pasiones se experimentan en un cuerpo singular que luego se incluye en lo social y se relaciona con otros cuerpos que también experimentan afectos y pasiones. ¿Qué pasa en ese encuentro posible de cuerpos?

¿Qué pasa con esos cuerpos, cuerpos hablantes, cuando confluyen en una masa?

Recordemos lo que plantea Freud: “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 lato, pero enteramente legítimo”. [21]

Masa en alemán es *Massen* que Lacan mismo propone traducir como ¡grupo! En el grupo-*massen*, “el fundamento del lazo social se define por el rasgo identificadorio al padre de la horda”. [22]

Lacan nos transmite que: “*Massenpsychologie* se tradujo (en francés) por *Psychologie collective* (Psicología colectiva-Psicología de las masas en castellano), a pesar de que Freud partió de lo que Gustave Le Bon llamó la psicología de las multitudes”. [23] ¿Por qué aparece el término multitud en Lacan a esa altura de su enseñanza? Seguramente nunca lo sabremos, pero podemos intentar una hipótesis.

Y bien: masa no es multitud. Si en la masa se disuelven las singularidades, en la multitud podrían conservarse. La masa masifica, esto es, anula, degrada y aplasta cualquier singularidad y permanece atada a un líder. La multitud se balancea entre un aspecto destructor y violento de la vida social y otro que mancomuna singularidades. Habría que poder diferenciar lo masivo de lo colectivo.

Spinoza lo dice así: “Entiendo por cosas singulares las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada, y si varios individuos cooperan a una sola acción de tal manera que todos ellos

sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una cosa singular”.[24]

La clave: una multitud que no se transforme en masa. Lo que Spinoza llama “existencia limitada” bien puede pensarse como acción sostenida en una intervención puntual, circunstancial, sin programa, espontánea, dirigida a eso, solamente eso y nada más que eso, evanescente, sin aspiraciones al poder, tanto que implica su disolución inmediata.

Para eso no se necesita líder y lo partidario queda en suspenso porque la multitud lo sobrepasa. Imposible que una multitud caiga en el odio. Los que se oponen masifican los discursos del odio que, en el fondo, siempre se sostienen en un tono religioso-moral.

El lector sabrá encontrar los ejemplos.

NOTAS

1. Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Buenos Aires, Anagrama, 2023, p. 64.
2. Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, España, Alianza editores S.A., 1986, pp. 42-43.
3. Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 90.
4. Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, op. cit., p. 46.
5. Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 176.
6. *Ibid.*, p. 167.
7. Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, op. cit., p. 86.
8. Freud, S., (1915) “Pulsiones y destinos de pulsión”, *Obras completas*, vol. XIV, Buenos Aires, Amorrortu, 1993, pp. 132.
9. *Ibid.*, p. 133.
10. Freud, S., (1930) “El malestar en la cultura”, *Obras completas*, vol. XXI, op. cit., p. 116.
11. Lacan, J., (1972-1973) *El Seminario, Libro 20, Aún*, Buenos Aires, Paidós, 1981, p. 110.
12. Miller, J.-A., (1985-1986) *Extimidad*, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 53.
13. Laurent, E., “Coloquio sobre la extimidad”, en AA. VV., *Coloquio sobre la extimidad. En referencia al libro Extimidad de Jacques-Alain Miller*, Buenos Aires, Grama, 2011, p. 66.
14. Lebovits-Quenehen, A., *Actualidad del odio. Una perspectiva psicoanalítica*, Buenos Aires, Grama, 2024, p. 19.
15. Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2019, p. 320.
16. Lacan, J., (1974) “La tercera”, *Revista Lacaniana de psicoanálisis*, n.º 18, Buenos Aires, Grama, 2015, p. 27.
17. Tatián, D., *El odio. Consideraciones espinosistas*, Buenos Aires, Ediciones UNGS, 2021, p. 34.
18. Lacan, J., (1974) “La tercera”, *Revista Lacaniana de psicoanálisis*, n.º 18, op. cit., p. 27.
19. Foucault, M., *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2010, p. 223.
20. Laurent, E., “El goce y el cuerpo social”, Conferencia pronunciada en el X Congreso de la AMP “El cuerpo hablante. Sobre el inconsciente en el SXXI”, Río de Janeiro, AMPBlog, 22 de abril de 2016[en línea], <https://amp-blog2006.blogspot.com/2016/07/el-goce-y-el-cuerpo-social-por-eric.html>

21. Freud, S., (1921) "Psicología de las masas y análisis del yo", *Obras completas*, vol. XVIII, *op. cit.*, p. 67.
22. Laurent, E., "El goce y el cuerpo social", *op. cit.*
23. Lacan, J., (1976-1977) clase del 16 de noviembre de 1976, "El seminario, libro 24 *L'insu que sait de l'une-bèveue s'aile à mourre*", *Revista Lacaniana de psicoanálisis*, n.º 29, Buenos Aires, Grama, 2021, p. 12.
24. Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, España, Orbis, 1980.

DOSSIER

Odia a tu prójimo como a ti mismo

Alejandra Loray

TIEMPO DE LECTURA: 9 MINUTOS

Los discursos de odio[1] son narrativas sociales que circulan y se reproducen principalmente en el espacio público (medios de comunicación, redes sociales e internet), transmiten prejuicios y construyen estereotipos negativos sobre un colectivo de personas (por raza, religión, género, etc.). Su finalidad es justificar, legitimar e incitar a la confrontación y/o la violencia social de un sector de la sociedad respecto de otro. Son *los otros*, los responsables de los problemas que aquejan a la sociedad, desviando el debate de las causas verdaderas.

Están relacionados con la segregación y la violencia que en principio es simbólica, pero puede llegar a lo físico, pues sabemos con Lacan que cuando se trata del goce “una vez que se entra, no se sabe hasta dónde se va. Se empieza con las cosquillas y se acaba en la parrilla”. [2]

Tomamos el término “discurso” en sentido amplio—como cuando se habla del discurso filosófico, religioso, de género, etc.— y no en el sentido psicoanalítico que Lacan formaliza.[3] Desde esta conceptualización, los cuatro discursos establecen formas de vínculo social e implican un tratamiento del goce[4] que posibilita el lazo, en tanto los discursos de odio promueven justamente la ruptura.

Silicon Valley y Titanic

La rápida difusión de estos discursos es posible por el desarrollo de las nuevas tecnologías que constituyen lo que Éric Sadin desarrolla en *La silicolonización del mundo*. [5] Remite a Silicon Valley, cuna y sede de las empresas más importantes de tecnología en permanente crecimiento e innovación; el nombre designa un espíritu en vías de colonizar el mundo.

Más que un modelo económico, es un modelo civilizatorio basado en la organización algorítmica de la sociedad: previsible y susceptible de manipulación.

Cuando en 2010 se revelaron los *Wikileaks*,[6] quedó en evidencia el funcionamiento de las instancias de poder. Desde entonces crecieron nuevas y violentas formas de comunicación que se desentienden de su concordancia con la realidad –términos como posverdad, *fake news*, *infox*, *trolling*, *haters* dan prueba de ello–. “Se constituyó un nuevo régimen de opinión –más exactamente, de aserción infundada–”.[7]

Al mismo tiempo, crece la nueva pasión contemporánea: la expresividad, que facilita mostrarse públicamente y señalar la excepcionalidad y autosuficiencia de la propia persona, que permite prescindir del prójimo y sentir lo mismo que Jack (di Caprio) en *Titanic*: “*I’m the King of the world*”. Ya sabemos cómo terminaron Jack y el Titanic.

Un ejemplo de esta pasión es la *selfie*, masiva a partir de 2010 cuando la actualización de los *smartphones* autorizó una pantalla reversible, alentando la pasión narcisista y permitiendo regodearse con infinitas representaciones de uno mismo, sin recurrir a un tercero que eventualmente podría producir vergüenza. Dependemos solo de nosotros y tenemos la posibilidad de vernos instantáneamente, mejorar la pose y eliminar lo que no nos gusta. Hay un dominio pleno sobre todo el proceso, una dimensión de autonomía que afirma la propia importancia. Esta imagen se postea y se multiplica por la aclamación inmediata de los contactos.

A su vez, la democratización del juicio da nuevo poder a las multitudes que califican ejerciendo su pequeña cuota de poder (a restaurantes, hoteles, etc.) contribuyendo a nuevos métodos de regulación y control, procedimiento disciplinario aparentemente *soft*, “mano invisible de nuevo cuño”[8] que estimula las transacciones.

El otro es *enemigo* (no modelo, objeto o auxiliar, como decía Freud)[9] o, simplemente, “producto a consultar, consumir, abandonar por otro, simple valor de uso [...] puro estado de mercancía”.[10] la denominación “capital humano” usada actualmente en empresas y organismos gubernamentales da cuenta de ello.

En una época que proclama la igualdad y el respeto irrestricto a la libertad, encontramos en su reverso la forma feroz de la segregación profetizada por Lacan:

Creo que, en nuestra época, la huella, la cicatriz de la evaporación del padre, es lo que podríamos poner bajo la rúbrica y el título general de la segregación. [...] lo que caracteriza a nuestro siglo [...] es una segregación ramificada, reforzada, que se recorta en todos los niveles, que no hace sino multiplicar las barreras.[11]

El odio

En “Pulsiones y destinos de pulsión”, Freud ubica los destinos de la pulsión como defensa frente a lo pulsional. Uno de ellos es la mudanza en su contenido, la transposición del amor en odio. Sabemos que la pulsión no ama ni odia, solo busca satisfacerse. Para incluir las cuestiones del amor y el odio, introduce el yo del narcisismo con tres polaridades: amor, odio, indiferencia. En un primer momento de la constitución subjetiva, de acuerdo a la serie placer-displacer, lo que causa displacer es considerado ajeno y rechazado, y lo que causa placer pasa a formar parte del yo placer originario.[12]

El odio es una “relación con el objeto, más antigua que el amor”[13] porque “brota de la repulsa primordial que el yo narcisista opone en el comienzo al mundo exterior prodigador de estímulos”. [14] Queda claro así que la incitación al odio es el empuje a volver a lo más primario, hasta la deshumanización.

Es a la vez uno de los vínculos más fuertes con el otro y los objetos, aunque parezca una ruptura. Se trata, en los casos de rechazo y segregación, del odio al goce del Otro que esconde el desconocimiento del sujeto sobre sí mismo y sus goces que está en el fundamento de su rechazo. El odio conjuga el rechazo al Otro y el odio a lo extranjero en sí mismo, lo *éxtimo*, que Jacques-Alain Miller desarrolla en su curso *Extimidad*. [15] Hay algo íntimo y propio que nos divide.

Podemos considerar esta división en los tres registros –imaginario, simbólico y real–. En ella hunden sus raíces las diversas formas de segregación.

RSI de la segregación

La división imaginaria: para dar cuenta de la primera formación del yo, Lacan desarrolla el estadio del espejo [16] por el cual el sujeto puede identificarse a la imagen del espejo que unifica su cuerpo fragmentado. La imagen es ajena a la vivencia que el sujeto tiene del cuerpo. Esto da la matriz del otro como el que tiene, como mejor, extranjero e intrusivo con sus consecuencias (miedo, rechazo, celos, rivalidad, etc.). Pero el otro es uno mismo, no se puede excluir porque está en uno. Es el punto de imposible de lo imaginario.

La división en lo simbólico: la especificidad de la especie humana es su tipo de lenguaje sonoro, articulado y que puede pasar a la escritura. Pero en la lengua no hay más que diferencias, así como entre las distintas lenguas. El mito de la torre de Babel da testimonio de esta dimensión de lo imposible. La potencia de la palabra hace que el discurso dominante de cada época se naturalice y se pretenda sentido común, asegurando el malentendido, el pensa-

miento único y la segregación. Como ejemplo recomendamos la escena del diccionario de la película *Malcolm X*.^[17]

Lo real de la segregación: lo real es para cada uno eso excluido del lenguaje y de la imagen, lo radical y definitivamente “segregado”. Es lo que se revela al final de la experiencia analítica, pero que debe ser considerado como primero.^[18] En tanto desconocido y rechazado es la “raíz del racismo”.^[19]

El análisis puede permitir a cada uno reconocer lo extranjero-íntimo que lo habita y aceptar la diferencia, la propia y con los otros. No todos se analizarán ni llegarán a este punto, sin embargo, para quienes sabemos de esto, sigue abierta la pregunta y el desafío de cómo volver al discurso que hace lazo... aún...

NOTAS

1. Definición basada en las de la ONU y el INADI organismo disuelto en 2024 por el decreto 696/2024.
2. Lacan, J., (1969-1970) *El Seminario, Libro 17, El reverso del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2008, pp. 76-77.
3. *Ibid.*
4. Cf. Loray, A., *Discurso, sujeto y lazo social*, Buenos Aires, Grama, 2019, p. 37.
5. Sadin, É., *La silicolonización del mundo*, Buenos Aires, Caja Negra, 2018.
6. *WikiLeaks* es una organización de medios sin fines de lucro que publica documentos filtrados, proporcionados por fuentes anónimas. Fundada por Julian Assange en 2006.
7. Sadin, É., *La era del individuo tirano*, Buenos Aires, Caja negra, 2020, p. 15.
8. *Ibid.* p. 184.
9. Cf. Freud, S., (1921) “Psicología de las masas y análisis del yo”, *Obras completas*, vol. XVIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1975, p. 67.
10. Sadin, É., *La era del individuo tirano*, *op. cit.*, p. 188.
11. Lacan, J., (1968) “Nota sobre el padre”, *Revista El psicoanálisis*, n.º 29, ELP, 2016 [en línea], <https://psicoanalisis-lacanian.com/jlacan-nota-padre-19681012/>
12. Cf. Freud, S., (1915) “Pulsiones y destinos de pulsión”, *Obras completas*, vol. XIV, *op. cit.*, pp. 130-131.
13. *Ibid.*, p. 133.
14. *Ibid.*
15. Miller, J.-A., (1985-1986) capítulo III, “Racismo”, *Extimidad*, Buenos Aires, Paidós, 2010.
16. Lacan, J., (1949) “El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, *Escritos I*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1988, pp. 86-93.
17. *Malcolm X*, Spike Lee, Estados Unidos, 1992 [en línea], https://www.youtube.com/watch?v=_nf_1iksdnU
18. Cf. Laurent, E., *El reverso de la biopolítica*, Buenos Aires, Grama-Navarin, 2016, pp. 52-53.

19. Miller, J.-A., (1985-1986) *Extimidad*, *op. cit.*, p. 55.

DOSSIER

Escuela Inglesa: las razones del odio en la condición humana

Estela Eisenberg

TIEMPO DE LECTURA: 12 MINUTOS

La deuda del psicoanálisis con el malestar en la cultura es insoslayable. La miseria, la segregación, el odio y la guerra expulsaron a miles de personas del continente europeo. En ese marco, Melanie Klein fue alojada por Ernst Jones, diez años antes de que llegaran Freud y los suyos en 1938.

El surgimiento de la Escuela Inglesa no es ajeno a las cuestiones de su tiempo.

Al publicarse “Más allá del principio de placer”, las novedades no fueron fácilmente aceptadas por la comunidad psicoanalítica. En particular, el nuevo dualismo pulsional producía no solo incomodidad, sino también desacuerdo. Sin embargo, a pesar de la revuelta, la lectura de la pulsión de muerte como instinto de agresión y destrucción fue una de las razones de producción de la Escuela Inglesa, que enfatizó ese aspecto objetado por gran parte del mundo analítico.

Una hipótesis posible de esta gesta es que, una vez aceptada la sexualidad infantil producida en el seno de lo familiar, se imponía investigar otra pregunta: ¿cuáles son las razones del odio en la condición humana, al decir de André Malraux, cuya novela homónima se publica en 1933?

Es probable que el impacto de esa miseria, la discriminación y el exilio forzado hayan empujado al psicoanálisis a interrogarse por las raíces del odio y la destrucción en el hablante.

Julia Kristeva, al escribir sobre el genio femenino, señala a Klein y a Hannah Arendt como las pensadoras que elaboraron algunas de las respuestas más rigurosas a la cuestión del Mal.

La pulsión de muerte y las condiciones de la vida psíquica

Para Klein, un organismo librado a sí mismo está destinado a morir: no hay nada intrínseco en lo vivo que se aferre a la vida. La condición para que la vida se afirme requiere de la expulsión de la pulsión de destrucción que ese organismo porta consigo. Uno de los ejes centrales que orienta su obra es, por lo tanto, investigar cómo la existencia se sobrepone a la pulsión de muerte.

Klein lee en “La negación” de Freud los mecanismos fundantes del mundo interno y el mundo externo, espacialidad cara a esta escuela y a los posfreudianos: la expulsión y la incorporación. Vía el juicio de atribución se escinde el objeto produciendo predicados, calificando al objeto. Al trasponer al exterior la pulsión de muerte como ataque fantaseado, cuyo correlato afectivo es la angustia, el objeto resulta embestido como si el odio proviniera del exterior.

Tal como Freud ubica, lo ajeno adquiere el carácter de hostil y participará del rechazo a ser incluido en las redes del principio del placer. El carácter de la segregación está planteado.

La frustración, *Versagung*, que significa promesa incumplida o denegación de promesa, no es leída como ausencia del objeto, sino como signo de maldad: el objeto retiene para sí la satisfacción.

Esta interpretación instala un circuito: el ataque al objeto hostil implica satisfacción pulsional, morder, arrancar, mutilar, convocando a la retaliación, que hace existir a los objetos persecutorios vía la introyección. Ahora lo hostil está en su seno, constituyendo el núcleo del superyó, representante interno de la pulsión de muerte.

No se trata del heredero del complejo de Edipo: lo antecede. Se morigera con el carácter libidinal del Edipo y su salida al coordinar el deseo a la ley.

Por eso para Klein la transferencia negativa es la vía regia de acceso al inconsciente, el tratamiento del odio por excelencia. Dado que es la transposición al exterior de la angustia producida por la pulsión de muerte la que permitirá el tratamiento del odio en el dispositivo analítico.

Gracias al mecanismo de personificación de las instancias psíquicas yo, ello y superyó, el odio se pondrá en acto.

Del objeto malo al Mal: la envidia primaria

Klein produce un giro decisivo en los desarrollos finales de su teoría, la envidia primaria. Ya no se trata del objeto con el predicado de malo que retiene la satisfacción para sí, sino que es independiente de toda frustración, por el contrario, la gratificación agrava la fuente de envidia.

El problema se reconfigura, la maldad ya no reside en el objeto que frustra, sino en el Bien del otro, en la satisfacción que se supone en él y de la que el sujeto se figura como excluido.

Las categorías del ser y del tener resultan insuficientes para dar cuenta de la envidia; no es posesión, sino el supuesto de una satisfacción de la cual se está excluido.

La paradoja que esto genera es notable: cuantos más rasgos de lo bueno y lo bello participan del objeto, más aumenta el odio. Así la envidia resulta rechazo de todo don.

Si con la frustración el sujeto ataca al objeto que adquirió el carácter de hostil porque retuvo para sí la satisfacción, con la envidia el ataque se dirige precisamente a aquello que el objeto tiene de bueno, pueda darlo o no, suponga un goce "compartido" o "personal".

Klein califica la envidia como primaria, distinguiéndola como un grado previo a la envidia fálica para ambos sexos: es, por lo tanto, asexual. No se inscribe en la dialéctica del objeto malo, sino en una elaboración sobre el Mal como núcleo irreductible de la pulsión de muerte.

Por eso el giro es de fondo, no se trata del odio reactivo, en ese caso la maldad del objeto es correlativa a la frustración. Conviene hacer una distinción necesaria. La insatisfacción histérica también rechaza lo que se le ofrece, pero porque no es eso: señala el carácter constitutivamente insatisfecho de todo deseo. La envidia, por el contrario, se aleja del campo del deseo: no es que el objeto ofrecido no sea ese, sino que cualquier don del objeto resulta intolerable en cuanto don.

El sintagma lacaniano que indica que el superyó ordena gozar puede leerse desde aquí en estado práctico, el superyó persigue al yo como aquel que no goza lo suficiente como goza su vecino.

Importa además diferenciar la envidia de la agresividad ubicada en el campo del transactivismo, del *moi* y el semejante, en tensión con la completitud de la imagen. La envidia no apunta a la imagen solamente, sino a la satisfacción. La notación lacaniana $i'(a)$ lo indica con precisión: el objeto a está en el seno mismo de la imagen especular. La dimensión es imaginaria, pero no narcisista en el sentido del yo unificado ya que el espejo es atravesado.

No se trata de la rivalidad con el semejante en tanto imagen, sino de la intolerancia frente al goce que se le supone.

El ejemplo que Lacan recorta de San Agustín en las *Confesiones* lo ilustra. El niño que posa su mirada envenenada en el hermano de leche que mama de la nodriza no mira el pecho que el otro posee, eso sería rivalidad por el objeto, ni son los celos por el amor de la nodriza, sino la satisfacción de la que supone que el otro goza y de la cual está excluido.

Es la satisfacción misma, y no la posesión del objeto, lo que resulta intolerable.

Lacan, al mencionar a San Agustín en este contexto, enmarca la envidia, tal como hizo con la tristeza en “Televisión”, con el valor de pecado, de falta moral. Klein, por su parte, sigue la misma línea, ya que entre otras referencias cita la *Primera Carta a los Corintios* de Pablo –el amor no es envidioso– y los *Cuentos de Canterbury* de Chaucer, quien sitúa la envidia como el peor de los pecados: no contra una virtud, sino contra toda bondad.

La salida que propone es la gratitud, en línea con la reparación, ambas sucedáneas de Eros; el reconocimiento de la deuda y la aceptación del don; lo opuesto estructural de la envidia. La deuda simbólica que la castración pone en juego es fundante del lazo social y correlato estructural de lo que Klein llama “gratitud” llevando más lejos la dialéctica de la frustración, deuda que no puede saldarse ni debe negarse. “La hiancia imposible de colmar de la deuda simbólica de la cual su neurosis constituye el protesto”, [1] dirá Lacan en “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”. El *kakon* de la envidia es la versión superyoica de esa deuda: la niega destruyendo al acreedor, no menos que al deudor.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Chaucer, G., (1400) *Los cuentos de Canterbury*, Madrid, Cátedra, 2004.
- Freud, S., (1920) “Más allá del principio de placer”, *Obras completas*, vol. XVIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1979.
- Freud, S., (1925) “La negación”, *Obras completas*, vol. XIX, Buenos Aires, Amorrortu, 1979.
- Klein, M., (1952) “El yo y el ello en el desarrollo”, *Obras completas*, vol. III, Buenos Aires, Paidós, 1979.
- Klein, M., (1957) *Envidia y gratitud*, Buenos Aires, Paidós, 1988.
- Kristeva, J., (2000) *El genio femenino. 2. Melanie Klein*, Buenos Aires, Paidós, 2001.
- Lacan, J., (1953-1954) *El Seminario, Libro 1, Los escritos técnicos de Freud*, Buenos Aires, Paidós, 1988.
- Lacan, J., (1954) “Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud”, *Escritos 1*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1988.
- Lacan, J., (1953) “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, *Escritos 1*, Siglo XXI, 2009.
- Lacan, J., (1974) “Televisión”, *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012.
- Malraux, A., (1933) *La condición humana*, Barcelona, Edhasa, 1972.
- Pablo de Tarso, (ca. 54 d. C.) *Primera Carta a los Corintios* (cap. 13), en *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer.

- San Agustín, *Confesiones* (J. Cosgaya, trad.), Biblioteca de Autores Cristianos (obra original publicada en ca. 397-400 d. C.), 2010.

NOTAS

1. Lacan, J., (1953) "Función y campo de la palabra en psicoanálisis", *Escritos I*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009, p. 291.

DOSSIER

Conocer tu odio

Gil Caroz

TIEMPO DE LECTURA: 18 MINUTOS

Odio y saber

Lucidez

El odio es lúcido. Está ligado a un saber. Los cristianos han transformado el no-odio de su Dios, signo de su ignorancia, en una forma de amor.[1] Ese Dios es un ser “por el cual los seres menos seres participan en lo más alto de los seres”. [2] Es, por tanto, un ser ideal, unificador, que reúne en sí a los seres imperfectos y, en este sentido, está articulado a un amor puro.

Ahora bien, Lacan recuerda “que no se conoce amor sin odio”. [3] Es justamente este sueño de un amor universal el que hace desconocer la irreductibilidad del odio y, en primer lugar, del propio odio. El amor no es más que una construcción secundaria, un semblante que permite circunscribir la pulsión de muerte. Pero no cubre jamás el odio en tanto dato primario.

Freud muestra bien esta irreductibilidad en su crítica detallada del imperativo *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*, al que designa como la “más orgullosa reivindicación” [4] del cristianismo. Subraya: “Una vez que el apóstol Pablo hubo hecho del amor universal a los hombres el fundamento de su comunidad cristiana, la extrema intolerancia del cristianismo hacia aquellos que permanecían fuera se convirtió en una consecuencia inevitable”. [5] Así, el odio nunca se reduce jamás a cero, simplemente encuentra cómo localizarse de otro modo. El amor entre los miembros de una comunidad reunidos en torno a un ideal se paga siempre con un odio hacia el exterior.

Odio tranquilo (Haine père)[6]

De todas las pasiones, el odio es sin duda la más difícil de reconocer y confesar. Pensemos en la sonrisa del Hombre de los Ratones que testimonia sobre un goce ignorado por él mismo cuan-

do relata el suplicio infligido a soldados en el ejército del Imperio. Se lee entre líneas en la respuesta de Freud al “¿Por qué la guerra?”, de Albert Einstein, que la pregunta misma camufla una posición de “alma bella”, desconociendo la pulsión de muerte, componente irreductible de lo humano.

Así, desconocido y negado, el odio se manifiesta ocasionalmente por su contrario, a saber, por un amor a la vez excesivo y sospechoso. Un sujeto en análisis habla gustosamente de sus tendencias altruistas y caritativas, que presenta como un rasgo del que querría desembarazarse, mientras deja sus hostilidades a cubierto, especialmente, cuando estas son experimentadas hacia sus seres más queridos. Solo proferirá tímidamente su odio una vez que tenga acceso a su maldad esencial.

Lo que llamamos “hacer el amor” es un oxímoron. Sabemos que lo que sucede bajo esa designación tiene muy poco que ver con el respeto y el amor. Estos, por el contrario, son a menudo un factor de inhibición de la vida sexual. En cambio, el fantasma, condición de toda relación sexual, es una puesta en escena en la que el odio prevalece sobre el amor.

Así, el odio no excluye el deseo. El ser hacia el cual se dirige el odio[7] incluye el objeto *a*. El odio, en este caso, es una manifestación consciente de un deseo situado entre el ser y el tener. Es el caso del odio celoso del que da testimonio San Agustín cuando observa al niño palidecer al ver a su hermano de leche colgado de la teta de su madre. Es porque posee el objeto del deseo que el hermano es odiado. Esta escena de tres pasos nos recuerda la fórmula fantasmática “pegan a un niño”, y yo miro. Es un odio tranquilo (*pépère*), causado por una rivalidad fálica e inscrita en la lógica edípica.

Nuestro objeto *a*

Hay otro odio, un odio que rechaza. Este no depende del Edipo. Es necesario para la constitución del yo. El goce es evacuado como malo para ser situado en el exterior. Es el odio que Lacan nos describe como fundamento del racismo. El desconocimiento básico del yo hace que este odio no se detenga en detalles. Coloca gustosamente su *kakon* en otro colectivo. Es un odio puro. No tiene nada del *hainamoration* (*odioenamoramiento*) lacaniano como odio que va de la mano con el amor. Atribuir un goce a una “masa de cuerpos” es una forma de racismo. Es el caso del antisemitismo y la misoginia, a distinguir de las críticas que pueden hacerse respecto a los fundamentos de una cultura. La crítica del texto del Corán no es equivalente a la

injuria dirigida a la supuesta avaricia del judío por el dinero o a la falta de fidelidad de la mujer como tal.

El Judío

El Judío ocupa el lugar de “nuestro objeto a ”[8] porque, por su posición en el mundo, incomoda toda forma de puesta en comunidad en tanto que ella responda a la lógica del *todo*. “¿Qué tengo yo en común con los Judíos?”, escribe Franz Kafka, “si apenas tengo algo en común conmigo mismo”. [9] Hablando del odio en tanto se dirige al ser, Lacan indica que, si el cristiano se relaciona con un ser ideal y amoroso que reúne en sí a los seres imperfectos, no hay ser perfecto que pueda albergar al judío.

Todo en la tradición judía va en contra de eso, dice él. Según esta tradición, “el menos perfecto es allí simplemente lo que es, a saber, radicalmente imperfecto, y no hay estrictamente más que obedecer al dedo y al ojo [...], a aquel que lleva el nombre de Yahvé”. [10] Y añade que, a ese Dios, los judíos no podían más que “odio-serlo” (*être-haïr*), es decir, “traicionarlo”, [11] porque él los eligió para que le obedezcan, sin procurarles un ideal con el que pudieran identificarse. Así, el destino del Judío, el cual se convierte en su ética, es consagrarse a una práctica que prescinde de la garantía del Otro.

Allí donde la mujer no existe, el Judío es un Nombre inalcanzable. Los judíos constituyen un conjunto de “imperfectos”, serie abierta de sujetos, cada uno siendo singular en su imperfección. Los elementos de este conjunto abierto no *son*, sino que *ex-sisten* en el sentido en que Jacques-Alain Miller desarrolla la existencia en su curso “El Ser y el Uno”. Como tales, no son colectivizables. Por eso está prohibido en la tradición judía censar a los miembros de un grupo. El uso de números naturales para contar a los sujetos es contrario a la prevalencia del uno por uno sobre la colectividad. Lo que no quiere decir, por supuesto, que en la “realidad” los judíos no se organicen en comunidad.

Resistencia al para-todos

A partir de ahí, se comprende el uso del término *Nombre judío*, pues decir simplemente el judío, como decir *la* mujer, lo difama.

Cuando se intenta colectivizar lo incolectivizable, se lo violenta. Es una forma de maltrato que la lógica del todo inflige a la lógica del no-todo. Antisemitismo y misoginia son dos nombres de este odio irreductible que se produce en el encuentro entre estas dos lógicas.

El agente de la lógica del todo quiere poner en vereda a los sujetos que responden a la lógica del no-todo.

Así, el antisemita reprochará a los judíos, con más o menos violencia, no asimilarse, mantener un lugar de excepción, no alinearse de una vez por todas y ser como todo el mundo. El misógino reprochará a las mujeres sus prácticas singulares que se oponen a la ley del para-todos.

Un judío, como hemos visto, no puede sino traicionar a su Dios, es decir, traicionar su posición de Judío con J mayúscula. Está siempre por debajo de esa posición insostenible. A excepción de algunos grupos que intentan con más o menos éxito asumir la posición del ser-judío, tal como Benny Lévy habla de ella (una posición de rechazo a insertarse en cualquier forma de discurso universal), los judíos, de una forma u otra, aspiran a una forma de asimilación. Esto no los hace antisemitas, pues hagan lo que hagan siguen siendo judíos, aunque sea por negación. Si es un odio, es un odio al Judío que llevan en ellos, pero no un odio del otro.

Odio en femenino

La caprichosa

Si la lógica del todo violenta a la lógica del no-todo, existe, no obstante, un odio vehiculizado por el goce femenino hacia la ley del padre. Aquí divergen el camino del Judío y el de la mujer. Si el judío en su práctica está fuera de una ley universal y puede tolerar cierta falta de garantía en el Otro, sigue siendo fiel a una versión de la ley del padre. Por el contrario, el goce femenino *stricto sensu* implica una serie de singularidades en ruptura con esa ley en tanto portadora de prohibiciones. Pone la voluntad pulsional antes que la ley.

Es lo que Miller ha llamado “el capricho”,^[12] a saber, una voluntad acéfala que prescinde de los límites de la razón y que a veces es mortífera. Las manifestaciones de odio de este goce no tienen causa rastreable y no encuentran límite en la razón. Así Lady Macbeth, para incitar a su hombre al crimen, formula la locura del horror que sería capaz de cometer a partir de su odio:

He dado de mamar, y bien sé
cuánto amor despierta el bebé que toma mi leche;
pero sería capaz, mientras lo miraba sonreír,
de arrancar mi pezón de sus encías desdentadas
y reventarle los sesos de un golpe, si te hubiera prometido hacerlo, como me prometiste hacer esto.^[13]

Ahí vacilamos. Esta manifestación de odio a lo Medea que amenaza con tocar lo más sagrado, supera lo que podemos integrar como humano. Miller nos dirige una observación fuerte res-

pecto a la indignación que este enunciado puede provocarnos pues significa que, si estamos escandalizados, es porque Medea somos nosotros. “Pues cada uno de nosotros”, dice, “por muy perdido de compasión que esté, es también solicitado en su parte irreductible de inhumanidad, sin la cual no hay humanidad que se sostenga”. [14]

Así, a través de los límites de la “justa medida” de la posición masculina, [15] lo ilimitado del goce femenino puede parecer totalmente desmedido, voluntad feroz, sin límite. Por otro lado, de la misma forma que un judío puede odiar al judío en él, una mujer puede odiar su feminidad sin que eso la haga misógina. El caso de una mujer que desde hace largos años no puede entablar relación con un hombre lo demuestra. A primera vista, se podría pensar que es el amor que profesa a su padre, al cual está identificada, lo que aquí hace obstáculo. En efecto, ese amor al padre atraviesa todo su ser. Pero al excavar un poco más, aparece lo que le es verdaderamente insoportable. Esta mujer bien organizada, que no deja pasar nada del inconsciente, ha encontrado en sí misma la conducta “loca” de su madre cada vez que ha intentado establecer una relación con un hombre. Esto la ha llevado a una relación con el hombre marcada por un “nunca más eso”, cuyo precio es la soledad que se inflige. Odia a los hombres, podríamos decir, no a partir de un *Penisneid* (envidia del pene), sino porque “el hombre sirve aquí de relevo para que la mujer se convierta en ese Otro para sí misma, como ella lo es para él”. [16]

Curarse de la misoginia

Para el hombre freudiano, lo sabemos, el fin del análisis se presentará en el encuentro con la roca de la castración en el momento en que asuma el hecho de que otro hombre pueda ser más fuerte que él. Esta renuncia a la rivalidad fálica es una forma de pacifismo. El hombre depone las armas, lo que le permite renunciar a la lucha imaginaria y fálica. No obstante, eso no garantiza un alivio respecto a la cuestión femenina.

Es el hombre lacaniano quien afrontará esta cuestión, pues al inicio él “es fundamentalmente miedoso. Y si va a la guerra, es para huir de las mujeres, para huir del agujero”. [17] Este hombre podrá curarse de ese pavor que lo vuelve odioso a condición de que reconozca no solo su odio, sino también su propia feminidad, sea cual fuere su cualidad de guerrero. Pues cabe esperar que los hombres no estén totalmente bajo la lógica del todo, del mismo modo que las mujeres pueden tener una relación con el falo.

Inspiración

| *No te quites los zapatos, dice el psicoanálisis al hombre. No estás en*

la mezquita. Ponte, al contrario, tu par de zapatos de mujer, color rojo, y entra en el consultorio del analista. El analista tolerará eso, está formado para ello. Él es un poco mujer.

Allí, con el analista, descubrirás que no todo el mal está en ella. Que tú la conoces íntimamente, “desde adentro”, que tú mismo, en ocasiones, eres un poco mujer. Tú tienes tus humores, tus amores locos, tú puedes ser generoso y malo a la vez, pragmático y soñador, caprichoso y racional. Constatarás que tú también puedes cometer ocasionalmente lo irreparable. ¡Así es!

Avanzarás entonces hacia la frontera del imperio fálico que es tu prisión y dirigirás tu mirada hacia el otro lado de la frontera, hacia el continente negro de la feminidad. Te dirás entonces que, si ella se ha convertido en la encarnación del diablo mismo, ¿quién podría no amarla aun odiándola? Ella es auténtica. Ella no se complica. Es generosa. Tiene humor. Sonríe. Ella dice: “¡Lánzate! Vive tu vida. No tengas miedo. No te dejes desanimar por los bienpensantes que te dicen que no te muevas, que te sometas a la razón, sus razones, sus ideales”. Ella no tiene las angustias del propietario ni la preocupación del qué dirán. El Otro está bien ahí, pero nadie está obligado, dice ella, a obedecer a la letra a sus exigencias. Él también puede estar loco ocasionalmente. Ella es pragmática. Están las reglas y la ley, dice ella, pero va a buscar a quien las encarna para arreglárselas con ella, porque ella es más bien “arreglante”. Loca, pero no loca-del-todo.[18] Ella habla, negocia, obtiene. Atraviesa todos los rechazos, porque para ella “no” no es una respuesta aceptable.

Publicado en Caroz, G., “*Connaître sa haine*”, *La Cause du Désir*, n.º 93, París, ECF, 2016, pp. 35-39.

Traducción: Mirta Adriana Nakkache

Revisión: Silvia Mizrahi

* *Virtualia* agradece la gentileza del autor por haber permitido la traducción y publicación de su artículo.

NOTAS

1. Lacan, J., (1972-1973) *El Seminario, Libro 20, Aún*, Buenos Aires, Paidós, 1981, p. 110.
2. *Ibid.*, p. 120.
3. *Ibid.*, p. 110.
4. Freud, S., (1930) “El malestar en la cultura”, *Obras completas*, vol. XXI, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, p. 106.
5. *Ibid.*, p. 111.
6. *Haine pépère* puede traducirse como odio cómodo, suave, dócil, sutil. (N. de la T.)
7. Lacan, J., (1972-1973) *El Seminario, Libro 20, Aún*, op. cit., p. 120.
8. Regnault, F., “Nuestro objeto *a*”, *Colofón*, n.º 28, *Declinaciones del objeto a en la cultura*, Boletín de la Federación internacional de Bibliotecas del Campo Freudiano, abril 2008, p. 17.
9. *Ibid.*

10. Lacan, J., (1972-1973) *El Seminario, Libro 20, Aún, op. cit.*, p. 120.
11. *Ibid.*
12. Miller, J.-A., (2000) "Capricho y voluntad", clase del 26 de enero de 2000, *Los usos del lapso*, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 159.
13. Shakespeare, W., *Macbeth*, traducción de Carlos Gamerro, Buenos Aires, Interzona, 2023, pp. 79-80.
14. Miller, J.-A., (2012) "El teatro secreto de la pulsión", *Le Point*, n.º 2062, 22 de marzo de 2012. Una versión en español ha sido publicada por el CEIP Lacaniano de Chile [en línea], <http://ceiplacan.blogspot.com/2015/12/el-teatro-secreto-de-la-pulsion-ja.html>
15. En referencia a la siguiente frase: "La ética de la justa medida es por excelencia una ética masculina", en Miller, J.-A., (1998) "Los seres sexuados", clase del 25 de marzo de 1998, *El partenaire-síntoma*, Buenos Aires, Paidós, 2008, p. 284.
16. Lacan, J., (1960) "Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina", *Escritos 2*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2018, p. 695.
17. Miller, J.-A., (1992) "De mujeres y semblantes", *Conferencias porteñas 2*, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 103.
18. Lacan, J., (1973) "Televisión", *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 566.

ENTREVISTA

VIRTUALIA entrevista a Anaëlle Lebovits-Quenehen

TIEMPO DE LECTURA: 19 MINUTOS

Nuevos rasgos del odio

¿Qué esperar de los psicoanalistas?

Virtualia: Este número de la revista Virtualia está dedicado al “odio”, a la reflexión acerca de la proliferación de discursos de odio en la actualidad. En su libro Actualidad del odio. Una perspectiva psicoanalítica,[1] usted sitúa la tesis de que el discurso de la ciencia promueve un discurso igualitarista que impera también en la política y la cultura. Plantea que uno de sus efectos es que el odio se abre camino sobre vías inéditas asumiendo “nuevos rostros”. Incluso, llama a uno de los capítulos “Todos iguales, todos rivales” aludiendo a que, al caer la figura de autoridad –hecho contemporáneo al avance de la ciencia y del capitalismo–, la sociedad se fracciona dando lugar a “la multiplicación de grupos sociales aun corriendo el riesgo de odiarse”. También sitúa, en esta misma línea, el avance de la extrema derecha; dice: “Todo pasa como si [...] solo un hombre fuerte (y hasta temible) fuese capaz de restablecer el orden”. ¿Puede explayarse acerca de la fragmentación de la sociedad y el avance de la extrema derecha?

Anaëlle Lebovits-Quenehen: El odio es una pasión tan antigua como el mundo. Sin embargo, presenta rasgos nuevos muy específicos según la época en la que se manifiesta. Entre esos nuevos rasgos se encuentra, efectivamente, la fragmentación social que he abordado en el libro.

De hecho, asistimos a la fragmentación de las comunidades que existían anteriormente y que agrupaban extensamente en torno a ellas. Si tomamos el ejemplo del catolicismo, que prevalecía aún hace algunas décadas y que sigue prevaleciendo en ciertas partes del mundo, vemos cómo, hoy en día, está relativizado por el éxito de la Iglesia evangélica, por ejemplo. Y en el seno de esta Iglesia evangélica existen, efectivamente, distintas corrientes. Además,

allí donde antes dominaba la religión católica, hoy hay varias personas que son ateas y ya no creen en Dios o ya no tienen religión, aunque sigan creyendo en Dios. En fin, asistimos a una pluralidad de creencias que forman comunidades. Otro ejemplo más elocuente quizá son las personas LGBTQIA+. Cada letra designa una modalidad de goce que se distingue de otras modalidades de goce y el signo +, al final de este acrónimo, indica que existe un número indefinido de letras que pueden añadirse a las ya existentes y, a partir de ellas, una infinidad de combinaciones posibles.

Ahora bien, estas comunidades cada vez más numerosas se oponen, necesariamente, unas a otras. Algunos de los individuos que las componen están sin duda exentos de odio. Pero la regla general es que una comunidad se define a partir de aquello que excluye de sí misma –tal como Freud lo señalaba–, y aquello que excluye lo rechaza más o menos activamente y con más o menos odio.

Es sobre el trasfondo de este fenómeno de fragmentación, consecuencia del dominio del discurso de la ciencia y del capitalismo, que el odio cambia de rostro hoy en día.

Existen otros factores que explican las nuevas formas del odio pero, en lo que a él respecta, digamos que el odio toma la vía de esta fragmentación que implica la oposición entre comunidades cada vez más numerosas que se enfrentan entre sí. Como respuesta, es notable que cada vez más personas recurran al hombre fuerte, al hombre providencial (o a la mujer providencial, según el país) que promete restablecer el orden que falta. De ahí el éxito de la extrema derecha, que promete restablecer una comunidad que domine a las otras imponiendo una misma modalidad de goce a la mayor cantidad de personas.

Es una manera de intentar reinstaurar el significante amo allí donde ya no opera. Y el hombre o la mujer que debe restablecer el orden suele ser él mismo francamente hostil hacia esas comunidades fragmentadas...

¿Es la proliferación del odio un efecto –del discurso científico y capitalista– o se trata de otro tipo de discurso –entendido como lazo social–?

La proliferación del odio es una consecuencia del debilitamiento del significante amo, que ha palidecido bajo el efecto conjunto de los discursos de la ciencia y del capitalismo. Es lo que intento mostrar en el primer capítulo del libro a donde los remito.

En línea con la pregunta anterior, ¿en qué sentido podemos nombrarlo como “discurso” de

odio?, ¿qué relación podría tener con los cuatro discursos de Lacan?

No creo que el discurso del odio tenga un matema propio como sí lo tienen los cuatro discursos formalizados por Lacan. Cuando hablamos de discurso de odio, lo hacemos desde el sentido común de la palabra “discurso”, es decir, como conjunto de enunciados que vehiculizan el odio. Ahora bien, esos enunciados tienen efectivamente una incidencia sobre el lazo social: lo destruyen. Si hubiera que inventar un matema del odio, tendría que ser uno que escriba la destrucción del lazo al otro, pues el odio no es otra cosa que la voluntad de acabar con el otro. Es exactamente lo opuesto a lo que produce un análisis llevado hasta su término lógico puesto que apunta, por el contrario, a una abrasión, a una eliminación de esa pasión triste que es el odio.

Usted introduce claramente la función del tiempo en la lectura que hace de diferentes perspectivas políticas. Por un lado, retoma el decir de Judith Miller quien, apoyada en las tesis de Lacan, afirmaba que el statu quo es el que aspira al retorno a una situación pasada, pero que, en realidad, instituye un tiempo congelado en un presente que provoca un debilitamiento de lo posible. Por otra parte, resalta cómo tanto Freud como Lacan valiéndose de diferentes argumentaciones rechazan la idea de progreso; un punto a destacarlo constituye la crítica a la dimensión de anulación de la pérdida. Algunas consecuencias de la tensión entre el tiempo congelado del conservadurismo y la ilusión de avance del progresismo es que convergen en lo que Lacan llamó “el sueño de eternidad”: esto hace obstáculo a la posibilidad de cierta dimensión de la invención respecto de lo que hace síntoma en la época. ¿Cómo considera que deberían orientarse los psicoanalistas respecto a la dimensión del tiempo, no solo para realizar una lectura, sino también para incidir en la época?

Lacan afirma, en efecto: “en todo caso no hay progreso”. Es una afirmación que llamó mi atención durante mucho tiempo porque nací en Europa en una época en la que podía mantenerse la ilusión de cierto progreso en cuanto a la inhibición del odio en el espacio público. El odio no estaba tan presente como lo está hoy.

Y luego está la respuesta que Lacan le da a Jacques-Alain Miller en “Televisión” cuando le plantea las tres preguntas kantianas de las cuales la última es la siguiente: “¿Qué puedo esperar?”. Lacan responde algo así como: “he visto a la esperanza conducir a más de uno al suicidio”. Podemos situar la esperanza, el optimismo y el progresismo de un lado, y oponerles la desesperanza, el pesimismo y el conservadurismo del otro. Ninguna de estas posiciones está realmente desprovista de esperanza. Entonces, ¿cómo mantener el rumbo sin esperanza, pero sin caer en la desesperación? Ahí reside toda la cuestión.

¿Debe el analista esperar algo? No es seguro, si creemos en Lacan. Pero me parece igualmente claro que tampoco debe desesperar ni sentirse

amparado en la evolución del mundo y en el espiral de la época. Por eso podemos decir que se mantiene en la línea delgada entre la esperanza, por un lado, y la desesperación por el otro.

Podríamos decir que estos son dos pecados prohibidos para el psicoanalista.

Respondo un poco a su pregunta al modo en que San Agustín define a Dios en su “teología negativa”. No puede decir qué es Dios, pero sí puede decir lo que no es. Del mismo modo, no pretendo decir cómo debe operar el analista, pero está claro que no puede hacerlo a partir de alguna forma de esperanza o desesperación. Se mantiene sobre un hilo tenso y delicado.

En su libro plantea la hipótesis de que la profundidad del odio no termina de ser elucidada si no se considera que el mismo “expresa una relación del sí con la Otredad”, y agrega que esta es “más extraña al hombre que los otros hombres”. Refiere, además, que el encuentro con ella no se experimenta todos los días, sino en ciertas circunstancias en las que se percibe “tan intensa como decididamente interior”. En la descripción de algunas de esas coyunturas, menciona a la pubertad; ¿puede transmitirnos algunas precisiones o particularidades respecto a cómo tramitan hoy los jóvenes esa experiencia?

Lo que me interesa de la pubertad no es tanto hacer una sociología de la manera en que los adolescentes viven ese momento tan particular y tan crucial de sus vidas, sino más bien señalar que ese momento de transición, en el que el cuerpo cambia sin que la subjetividad logre inmediatamente ponerse a tono con ese cuerpo, es un momento especialmente propicio para el desencadenamiento de las psicosis, la eclosión de las neurosis y también, eventualmente, para experimentar cierto odio que puede orientarse de maneras diversas.

Este momento de la vida pone el acento en el hecho de que el odio hacia el otro encuentra su raíz en una extrañeza de sí mismo consigo mismo, y eso es lo que me interesaba al mencionar la adolescencia. Pero, en las distintas coyunturas que menciono en el libro, se encuentran, en realidad, todas las circunstancias clásicas en las que psicosis y neurosis se desencadenan o emergen, puesto que son momentos en los que esa extrañeza respecto de uno mismo se experimenta. Dicho de otro modo, son momentos especialmente propicios para las intrusiones de goce.

En 2003, el psicoanálisis en Francia fue puesto en cuestión por la enmienda Accoyer que buscaba regular y evaluar mediante cifras los resultados terapéuticos –respaldándose en la idea de la defensa del consumidor por el aumento de psicoterapias–. Jacques-Alain Miller hablaba entonces de un “amo moderno que avanza con el estruendo de sus protocolos”.

En 2025, usted lideró una lucha de resistencia de la ECF para hacerle frente a una “agresión

violenta” –en palabras de Miller– contra el psicoanálisis. Como usted misma situó, esto se debe al intento de instalar diagnósticos neuro y, mediante una psiquiatría de precisión, usar la IA –un ordenador– para objetivar y tratar los trastornos. Se trata de un amo, según usted lo caracteriza, cuyos colores políticos no importan, sino que lo que prima es el dinero –Miller propone al dinero como aquello que viene al lugar del padre en el cenit social–. ¿Considera que la lucha de 2003 y la de hoy son equivalentes? ¿Cree usted que el avance del odio tiene que ver con esta ofensiva?

Sin ninguna duda.

Señalemos, primero, que estas ofensivas no son equivalentes. La ofensiva del 2003 contra el psicoanálisis fue obra de un hombre aislado con algunos apoyos, sin duda, mientras que la agresión a la que nos enfrentamos hoy forma parte de una estrategia cuidadosamente orquestada. En ese sentido, es mucho más feroz que la del 2003.

Dicho esto, el motor común de estas dos ofensivas es, efectivamente, el odio al psicoanálisis y, con él, podríamos decir, un cierto goce en imponer una mordaza a quienes sufren. Los intereses económicos son muy evidentes en ambas ofensivas. Permitir que psicólogos o psiquiatras atiendan a sus pacientes por tiempos prolongados sin prejuzgar lo que podría ser su bien antes de que ellos mismos lo encuentren o, más exactamente, lo inventen, es lo que parece insoportable para quienes quieren prohibir el psicoanálisis en el servicio público.

Entonces, es cierto que atender seriamente pacientes a veces muy frágiles, como suele ocurrir en los hospitales psiquiátricos, tiene un cierto costo. Pero es difícil no ver lo que eso aporta. Realizar ahorros en ciertas áreas puede salir muy caro.

El otro aspecto de estas ofensivas es una voluntad de imponer la mordaza. Hay una fantasía en juego que consiste en tratar al ser humano, al cuerpo hablante, como si fuera una máquina. Si entre nuestros detractores algunos creen, realmente, que pueden reemplazar a los psis por la IA, es precisamente porque consideran que el propio ser humano tiene cierto parentesco con la máquina o incluso que puede reducirse a ella. Ahora bien, esto solo es posible a condición de considerar que la lengua y el goce no cuentan para nada.

Hay aquí un odio a la palabra y al goce, es decir, a lo vivo que allí se expresa.

¿Por qué cree usted que el psicoanálisis sigue siendo objeto de odio?

Freud ofrece una idea muy precisa de la razón de ese odio. El psicoanálisis inflige una humillación al yo. Con el descubrimiento del inconsciente, el yo ya no es más el amo de su propia casa. Sin embargo, el sujeto sigue siendo responsable de su inconsciente. Al mismo tiempo que no es dueño, no deja de ser responsable de aquello de lo que no es dueño. Quienes son freudianos y lacanianos se ganan habitualmente el odio de aquellos que no quieren saber nada ni del

inconsciente ni de la responsabilidad que de él nos implica.

Pero si retomo las cosas a partir del punto que hace al núcleo de mi libro –el goce como alteridad radical–, podríamos considerar también que la promoción de la singularidad como única vía de tratamiento de ese goce es profundamente antinómica al odio. Así, no solo el psicoanálisis suscita odio debido a su objeto, sino que además quienes han tomado partido por el odio (cualquiera que sea su objeto) encuentran en el psicoanálisis una disciplina que promueve que el rechazo a la singularidad es lo que constituye el fundamento electivo sobre el que se basa el odio.

¿Qué posición sugiere usted adoptar, en tanto psicoanalistas, frente a este tipo de coyunturas?

Me parece difícil responder a esta pregunta de manera general. Sin duda, hay que tener en cuenta cada coyuntura en su particularidad para evaluar la pertinencia de una intervención en el debate público, y ello sin descuidar ningún detalle. Evaluar la correlación de fuerzas permite saber si conviene intervenir o no, y, en caso afirmativo, cómo hacerlo.

Si tomamos el ejemplo de la ofensiva actual, parecería inconcebible no responder a la campaña de desprestigio y a las calumnias dirigidas contra el psicoanálisis. En efecto, quien calla otorga, es decir, cede ante el odio y lo refuerza. Ahora bien, el odio apunta siempre a la destrucción de su objeto. Es el odio el que exige, entonces, una fuerza que le responda, puesto que sin obstáculo se refuerza cada vez más.

Responder punto por punto, informar, denunciar las mentiras de nuestros detractores y su estrategia me parece, en ese sentido, crucial.

Traducción: Liliana Aguilar

NOTAS

1. Lebovits-Quenehen, A., *Actualidad del odio. Una perspectiva psicoanalítica*, Buenos Aires, Navarin Éditeur-Grama, 2024. Un extracto de la "Introducción" se encuentra en *Virtualia*, n.º 43, diciembre 2023 [en línea], <https://www.revistavirtualia.com/articulos/994/odio/actualidad-del-odio-una-perspectiva-psicoanalitica>

CLÍNICA

Melancolía. La imposibilidad de una invención

Enrique Prego

TIEMPO DE LECTURA: 10 MINUTOS

Freud conjetura en su mito de constitución del aparato psíquico que, a partir del juego de las mociones pulsionales primarias, el yo del puro placer originario introduce dos operaciones iniciales que darán cuenta de incorporar lo que es placentero para el yo a través de la afirmación primordial (*Bejahung*), mientras que aquello que provoca displacer será expulsado primordialmente del aparato (*Ausstossung*).

Esta segunda operación nos da cuenta de la extranjería radical de la cosa, una extimidad primordial que expresa el primer exterior en el interior mismo del campo de las representaciones. Con posterioridad, Lacan considerará que es el odio el que estará en el principio de toda identificación posible, un odio constituyente en la estructuración del aparato psíquico y que se expresa en el rechazo de eso éxtimo que habita en el núcleo del hablante ser: un goce por fuera de toda significación.

Dichas operaciones constituyentes de la subjetividad determinan diferencias con relación al desencadenamiento en las diferentes psicosis. En el caso de la melancolía, es la vía de la pérdida del objeto (*Ausstossung*) la que queda privilegiada en este. Ante la imposibilidad de subjetivar radicalmente dicha pérdida, el melancólico padece una experiencia muy singular: "...él sabe *a quién* perdió, pero no lo que perdió en él".[1] En efecto, es una experiencia que, por regresión al narcisismo primario, se convierte en un acontecimiento que tiene lugar en su propio yo engullido en un duelo imposible de tramitar. Perspectiva oscura que hunde al sujeto en el dolor de existir en estado puro, tal como nos lo describe Lacan en "Kant con Sade". Dolor que surge en todo hablante-ser cuando percibe la facticidad de la existencia.

En esta coyuntura es el odio el que aportará de una manera peculiar una respuesta a dicha facticidad experimentada sin velo alguno. La culpa adoptará entonces la forma de la causa para iniciar un proceso defensivo: el delirio de indignidad.

| *La ausencia de vergüenza, que Freud localiza con gran precisión en el*

discurso del sujeto que exhibe su dolor sin reparos, demuestra que lo que aparenta ser un reproche que se vuelca sobre el propio yo no es más que un reclamo en el que el odio, sin la envoltura de lo amoroso, se dirige hacia el objeto perdido.

Por su parte, Lacan nos hablará de que el ataque sobre el propio yo, identificado al objeto indigno revelará el *kakon*, es decir, el mal interior, que en su extimidad apunta en ese caso al ser del sujeto en tanto objeto en el límite de toda significación; la injuria o el insulto resulta ser del diálogo tanto la primera como la última palabra[2] pues, una vez que pierde toda significación, apunta a nombrar el ser o llegar a lo real.

En la melancolía entonces la injuria como palabra del odio revela su potencia para intentar nombrar lo imposible procurando significar un dolor indecible imposible de duelar. La injuria, extraída de la cadena significante, sentencia la naturaleza del ser bajo el disfraz en el límite de una oscura figura de goce.

Su fijeza nos hace pensar en un tratamiento de lo real por lo real que posterga el siempre cercano pasaje al acto.

Esta canción del melancólico, tal como la define Lacan en “Kant con Sade”, no deja de ser, por otra parte, la forma que toma el empuje a la mujer en la melancolía y, en palabras de Miller, se convierte en una invención de la que “podríamos decir, por el contrario, que es la invención imposible, y que el melancólico llora sobre lo que para él es la imposibilidad de la invención”. [3]

Un segundo modo de la defensa del melancólico lo encontramos en el pasaje al acto que más que un hecho voluntario representa un intento forzado de separación. A través del mismo, el sujeto intenta realizarse ya no como objeto indigno, sino como objeto caído de manera de procurar lavar infructuosamente la culpa original de existir sin razón. El dolor de existir conlleva, con el desfallecimiento de la cobertura narcisista del yo, el encuentro con la realidad objetiva en su condición de resto.

Esta modalidad de identificación encuentra una clara descripción en el *Seminario 10*: “En la melancolía se trata de algo distinto del mecanismo del retorno de la libido en el duelo [...]. Pero el hecho de que se trata de un objeto a , y de que este [...] esté habitualmente enmascarado tras el $i(a)$ del narcisismo y sea ignorado en su esencia, exige para el melancólico pasar, por así decir, a través de su propia imagen, y atacarla en primer lugar para poder alcanzar dentro de

ella el objeto a que la trasciende”.[4]

Desde su posición de identificación con el objeto en su versión de desecho, el melancólico coincide con el lugar de la cosa a la que es necesario maldecir. De todas maneras, Miller precisa que en este caso conviene tener en cuenta que: “Alienación y separación es un binario completamente diferente al de las dos identificaciones: la manía está del lado de la alienación y la melancolía del lado de la separación. [...] es un abuso hablar de una identificación con el objeto en la melancolía. [...]. Es una identidad con el objeto”.[5]

El autotratamiento que realiza el melancólico incluye, en ocasiones, algún rasgo de perversión que permite reinstalar una relación al goce vivificante relativizando el efecto mortificante de la identidad con el objeto.

El analista, por su parte, tendrá que acompañar los modos defensivos que caracterizan a la melancolía: “El uso que hace el psicótico de nuestra presencia es labrar más unos surcos que otros. Nosotros tenemos que ayudarlo, con método”.[6] En efecto, el analista puede promover con su acto la instalación de una lógica en la invención del psicótico permitiéndole extender lo asintótico en relación con el pasaje al acto y favorecer la garantía de una cierta estabilidad en el lazo social conteniendo el goce y la devastación subjetiva que lo acecha.

Uno de los elementos principales sobre el que puede operar el analista es la alteración en la temporalidad que experimenta el melancólico. Miller lo menciona de la siguiente manera: “... para él, el tiempo va del futuro al pasado [...]. En resumen, podemos decir que el melancólico vive después del juicio final, en el que evidentemente fue condenado y hace la experiencia de sí mismo como puro desecho”.[7] ¿Qué causa entonces para el melancólico cuando todo ya ha terminado? Tal vez se pueda acompañar al sujeto en su singular experiencia de supervivencia, un recorrido en el que algo pueda acercarse a la dimensión de la experiencia aun cuando el fuera de tiempo parezca inmovible.

Cierta afinidad, por otra parte, entre la melancolía y la sublimación, según Miller, habilitaría el camino de lo artístico posibilitando otra alternativa viable puesto que la relación con el horror favorece la relación con lo bello en cuanto a velarlo: “... escribir un poema es reparar la herida fundamental, la desgarradura”.[8]

Finalmente, el humor, en especial el humor negro, permite explorar un camino que atempere el padecimiento que lo habita. Tal como afirma Freud: “... el humor sería la contribución a lo cómico por la mediación del superyó”.[9] En este caso, por la mediación de lo humorístico, el superyó se dirigiría al yo de una manera más “amorosa”, lo que abre una perspectiva inédita

de su función. En suma, a pesar de la extrema fijeza de su invención, el acto del analista cuenta con caminos diversos a través de los cuales puede, a veces, rescatar parcialmente al melancólico del exilio de la existencia al que está condenado.

NOTAS

1. Freud, S., (1915) "Duelo y melancolía", *Obras completas*, vol. XIV, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 243.
2. Lacan, J., (1972) "El atolondradicho", *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 512.
3. Miller, J.-A., "La invención psicótica", Conferencia introductoria al tema de la invención psicótica, Seminario de la sección clínica (1999-2000), París-Île-de-France, 24 de noviembre de 1999, *Virtualia*, n.º 16, 2007 [en línea], <https://www.revistavirtualia.com/articulos/500/formas-contemporaneas-de-la-psicosis/la-invencion-psicotica>
4. Lacan, J., (1962-1963) *El Seminario, Libro 10, La angustia*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 363.
5. Miller, J.-A., (2007) II. La conversación: "Manías y melancolías en Binswanger", en Miller, J.-A. y otros, *Variaciones del humor*, Buenos Aires, Paidós, 2015, pp. 154-155.
6. Miller, J.-A. y otros, *La psicosis ordinaria*, Buenos Aires, Paidós, 1998, p. 203.
7. Miller, J.-A., *La erótica del tiempo y otros textos*, Buenos Aires, Tres Haches, 2014, pp. 29-30.
8. Pizarnik, A., *Poesía completa*, edición a cargo de Ana Becció, Buenos Aires, Lumen, 2011.
9. Freud, S., (1927) "El humor", *Obras completas*, vol. XXI, *op. cit.*, p. 161.

CLÍNICA

¿Qué se odia cuando se odia? Lo que enseña el obsesivo

Joaquín Carrasco

TIEMPO DE LECTURA: 6 MINUTOS

En su decidida apuesta por la lectura del inconsciente, Freud se encontró con la transferencia y su costado pasional. Ya sea del lado del amor como del odio, se despliega la dimensión libidinal que, en tanto provoca obstáculos para el análisis, implica una maniobra por parte del analista. Un ejemplo de ello lo encontramos en la siguiente constatación que plantea Jacques-Alain Miller a propósito de la neurosis obsesiva: “Lo que se observa en el obsesivo es que el solo hecho de pedir le produce un odio terrible y que a veces uno puede estar tentado de darle la cosa para apaciguar el odio que le despierta el hecho mismo de pedir, aunque el hecho de dar pueda ser interpretado también como un insulto, ya que eso sería la prueba de que uno tiene lo que a él le falta”.^[1]

Esta cita se enmarca en un curso en que Miller aborda la transferencia negativa y se señala allí que es inaugural “porque basta con que el paciente despliegue sus ocurrencias para que inevitablemente lo imaginario se haga presente”.^[2] En efecto, si se presenta lo imaginario, con ello está en potencia la tensión y la agresividad hacia el otro, agresividad inherente a la libido narcisista y la función alienante del yo.^[3] Es la agresividad como respuesta ante la rivalidad entre el yo y el otro por la disputa de un mismo lugar, dimensión imaginaria del odio, que remite al carácter paranoico de la constitución del yo. Es una coordenada relevante, considerando la consistencia que toma el yo en la neurosis obsesiva. El analista no se ubica en este registro, pero no por ello está a salvo de otras vertientes del odio.

¿Qué se pone en juego en el pedido del obsesivo? Lacan sostiene que el obsesivo reduce la dimensión del deseo a la demanda, y que su problema está en encontrar un soporte al deseo ya que esto conlleva la destrucción del Otro y con ello la desaparición del propio deseo.^[4]

El modo en que resuelve este problema es produciendo un deseo prohibido y, una vez instala-

da la prohibición, se la pasa pidiendo permiso como un modo de restituir y mantener al Otro. En esta dirección, el obsesivo se hace demandar para responder con el rechazo y “hace todo lo posible para apagar e incluso destruir este deseo en el Otro”. [5]

Pedir implica, por parte del sujeto, consentir a que algo le falta. Por el contrario, el obsesivo evita que la falta se presentifique. Esto lo encontramos en el modo en que se relaciona con su inconsciente al construir una “fortificación al estilo Vauban” [6] que lo lleva a defenderse ante cualquier atisbo de falta-en-ser. En la construcción de este muro que pareciera impenetrable, se sirve de la consistencia imaginaria de un yo sólido que lo lleva a rechazar toda intervención que dé lugar a la falta. En otras palabras, se refugia en su yo para evitar que se produzca un sujeto.

En esta línea se constata la dificultad para sancionar la entrada en análisis en algunos sujetos obsesivos, en tanto implica que el sujeto esté atravesado por su falta-en-ser, mientras que el analista se presenta –en tanto objeto agalmático– como un ser. [7] En esta disparidad y asimetría, estructural a la experiencia analítica, se encuentra el germen de la transferencia negativa. La demanda de saber, necesaria para la puesta en marcha del dispositivo, implica consentir a que hay un saber que falta. Se suma el hecho de que no basta una demanda de saber, puesto que lo que se encuentra en la experiencia analítica es fundamentalmente un rechazo del saber, rechazo constitutivo del inconsciente. La transferencia negativa no solo es una posible vertiente, sino que se trata del “nudo inaugural del drama analítico”. [8]

Es importante tener presente que no toda transferencia negativa se vuelve un obstáculo. En los casos en que sí atenta contra la tarea analítica, podemos ubicar estas manifestaciones como modos de rechazo de la falta-en-ser, diversas formas que toma la aversión respecto al inconsciente. Dentro de esta multiplicidad, el odio es una respuesta ante un Otro que se presenta incompleto allí donde el obsesivo no consigue colmar su falta y da cuenta de la “correlación de la falta-en-ser con el objeto de una pasión. Correlación con aquello que recusa encontrar el significante que convendría [...] la articulación entre el sujeto y aquello que, del significante, se escabulle”. [9] El sujeto se ve confrontado a que el significante no alcanza para nombrar al Otro, lo que Lacan escribe con el matema $S(\bar{A})$. Ante esto, el sujeto responde intentando nombrar el ser del Otro, pudiendo llegar a recurrir al insulto. [10] El odio, en esta dirección, es una respuesta ante lo innombrable del ser del Otro.

Ante la falta-en-ser se presenta para el sujeto una respuesta que encuentra su materia en algo distinto al saber supuesto. Si tal como propone Lacan “un odio, un odio consistente, es algo que se dirige al ser”, [11] es fundamental considerar que el ser del analista está hecho, por un lado, de la suposición de saber y, por otro, “está hecho de la misma libido del paciente. El analista es como una concreción libidinal del paciente”. [12]

Desde esta perspectiva, el odio del analizante dirigido hacia el analista remite a aquello que rechaza de sí mismo.

En su abordaje de las pasiones del ser, Eric Laurent recorre la concepción de la transferencia negativa por parte de distintos analistas. Es muy interesante el caso de Reich, quien ubica al analista como quien detenta el saber –y no como suposición–, e impone dicho saber al sujeto. En consecuencia, la transferencia negativa se produce ante el intento del analista de aplastar el deseo a través de la sugestión. Por el contrario, “la práctica lacaniana de la interpretación es la manera en que el analista soporta la pasión de transferencia, cada vez que es tomado como objeto de pasión no responde por el lado de la sugestión [...], sino buscando siempre reabrir la vía de la interpretación del inconsciente”.^[13]

Una vez situado qué se odia cuando se odia, el analista es convocado a soportar la transferencia y a ubicar la maniobra que permita reconducir dicho odio hacia una transferencia fecunda, aun siendo esta negativa. Es decir, que posibilite retomar el trabajo de lectura del inconsciente. En esta dirección, el analista no recurre a la sugestión –que puede impulsar más el odio, en tanto el analista se ubica desde el lugar de un saber consistente– ni tampoco al rechazo de la agresividad –que, tal como hemos situado, su germen está en la estructura misma de la experiencia analítica–.

Más bien, se trata de hacer uso del semblante conveniente y de una interpretación que apunte hacia lo singular, y con ello acotar el odio y promover el lazo del sujeto con su inconsciente.

Se trata de evitar que el odio destruya el lazo con el analista, quien encarna con su presencia el goce rechazado. En definitiva, una apuesta de lectura del rechazo radical del *parlêtre* hacia su propio goce.

NOTAS

1. Miller, J.-A., (1998) *La transferencia negativa*, Buenos Aires, Tres Haches, 2000, p. 23.
2. De Francisco, M., “La agresividad en la experiencia analítica”, en Miller, J.-A., (1998) *La transferencia negativa*, op. cit., p. 52.
3. Lacan, J., (1949) “El estadio del espejo como formador de la función del yo [Je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, *Escritos I*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.
4. Lacan, J., (1957-1958) *El Seminario, Libro 5, Las formaciones del inconsciente*, Buenos Aires, Paidós, 2013.
5. Caroz, G., *El obsesivo y su despertar*, Buenos Aires, Grama, 2024, p. 25.
6. Lacan, J., (1947) “La agresividad en psicoanálisis”, *Escritos I*, op. cit., p. 113.

7. Miller, J.-A., (1998) *La transferencia negativa*, op. cit.
8. Lacan, J., (1947) "La agresividad en psicoanálisis", *Escritos I*, op. cit., p. 112.
9. Laurent, E., *Los objetos de la pasión*, Buenos Aires, Tres Haches, 2019, p. 16.
10. Brodsky, G., *Pasiones lacanianas*, Buenos Aires, Grama, 2019.
11. Lacan, J., (1972-1973) *El Seminario, Libro 20, Aún*, Buenos Aires, Paidós, 1989, p. 120.
12. Miller, J.-A., *Cómo terminan los análisis*, Buenos Aires, Grama, 2022, p. 87.
13. Laurent, E., *Los objetos de la pasión*, op. cit., p. 17.

CLÍNICA

A propósito del odio: una relectura de Winnicott

Florencia Gardini

TIEMPO DE LECTURA: 7 MINUTOS

Investigando parte de la obra de Winnicott para ubicar qué nos enseña sobre el odio, encuentro dimensiones de la clínica sumamente interesantes que acercan posiciones y subvierten algunos preconceptos que a veces tenemos sobre su lectura.

En la correspondencia entre Winnicott y Lacan, se aprecia una estima especial. En una carta que le envía a Lacan, además de aclararle que su apellido termina en doble T y que le agradece la divulgación de su texto sobre los objetos transicionales, también le comenta que lamenta la separación del psicoanálisis francés: "... desde mi punto de vista las personas que se hallan a uno y otro lado de la controversia siguen siendo muy humanas, hombres y mujeres corrientes que luchan por algo que cada cual cree que es lo bueno".[1]

Trataré, entonces, de cernir y transmitir a continuación cuál es la creencia de Winnicott respecto a *lo bueno* cuando se trata del odio y la clínica de la contratransferencia.

El odio y la contratransferencia

En el texto "El odio en la contratransferencia", Winnicott se pregunta qué hacen los analistas con el odio. Hace extensa esta pregunta a todo profesional que trabaje con pacientes graves. ¿Qué hacen con el odio el enfermero, el psiquiatra o cualquier profesional que aloje la subjetividad de estos pacientes?

Un estudioso de la contratransferencia postula que todo profesional debe analizarla para lograr separar y evaluar sus reacciones ante el paciente. En la contratransferencia distinguirá las identificaciones fijas reprimidas del analista de las identificaciones que le dan un sesgo singular vinculadas a las experiencias del analista. Ubica también allí lo que nombra como la contratransferencia verdaderamente objetiva, que incluye el amor y el odio que siente el analista a partir de lo que le genera el paciente, ligado estrictamente al encuentro clínico.[2]

El analista tendría que ser capaz de discernir entre lo más propio y lo que objetivamente le despierta el paciente. ¿Cómo lo hace? Allí, siguiendo a Freud, es contundente: "... la respuesta a muchos problemas oscuros del ejercicio del psicoanálisis yace en un mejor análisis del analista".[3]

Una madre neonata

Winnicott, famoso por su idea de la madre suficientemente buena, tampoco deja a las madres fuera del odio. Es más, emparenta la posición materna con la que debería adoptar el analista frente al odio: "El analista debe estar preparado para soportar la tensión sin esperar que el paciente sepa lo que está haciendo, tal vez durante un tiempo bastante largo".[4] Postula que el analista se halla en la situación de la madre de un recién nacido.

Encuentro que este paralelismo que construye entre el analista y la madre no está apoyado en la figura de la madre nutricia, tampoco en la vía de la comprensión, sino más bien en la de soportar los embates. Un analista que sostiene y no abdica, sin responder al odio.

Lo de no abdicar es una posición que Winnicott trabaja intensamente en *Realidad y juego*, cuando sugiere que los padres de un adolescente "lo mejor que pueden hacer es sobrevivir, mantenerse intactos y sin cambiar de color".[5]

Encuentro en esta formulación una clave de lectura fundamental: es esa misma exigencia de supervivencia la que resuena en la transferencia cuando el analista se ofrece como soporte frente a los embates del paciente.

Con una agudeza clínica que sorprende, enumera una lista de las razones por las cuales una madre odia a su bebé, entre las cuales sitúa, por ejemplo, que constituye un peligro para el cuerpo de la madre durante el embarazo y el parto, que le hace daño en sus pezones al mamar y que la trata como una esclava: "Ella tiene que amarle, incluso sus excreciones, al menos al principio".[6]

Me interesa acentuar el *tiempo largo* y el *al menos al principio* que adelantan una posición del analista que no interviene sin un cálculo previo.

Su clínica

Este autor considera que mantener la neutralidad analítica en un comienzo y discernir lo propio de lo que el paciente despierta en cada analista es más complejo cuando se trabaja con pacientes psicóticos; lo presenta como un verdadero desafío.

Distingue aquellos sujetos con experiencias infantiles satisfactorias de otros que han tenido experiencias tan deficientes o deformadas que el analista tiene que ser la primera persona en la vida del paciente que aporte ciertos puntos esenciales del tipo ambiental. El odio no escapa a esta indicación: "A mí me parece dudoso que una criatura humana, a medida que se va desarrollando, sea capaz de tolerar el alcance pleno de su propio odio en un ambiente sentimental. El niño necesita del odio para odiar".[7]

Una viñeta, a la que hace referencia en este artículo para mostrar cómo el analista transita mayores dificultades con pacientes psicóticos en lo que al odio respecta, ilustra su clínica.

Winnicott conoce a un joven en un albergue tras la Segunda Guerra Mundial. Dice que no estaba allí por las bombas, sino porque faltaba a clases. Tras huir, el joven termina en una comisaría cercana; es la esposa de Winnicott quien lo encuentra y deciden alojarlo en su casa. En la primera etapa que compartieron con él, optaron por darle libertad completa y esperar que llamara de cualquier comisaría; remarca que el joven sabía que lo iban a ir a buscar. Ubica en ese período que las ausencias escolares ceden.

Luego, en un segundo tiempo, cuando tenía alguna crisis maníaca, lo echaba de la casa, pero el joven tenía una campanilla que podía hacer sonar. Si lo hacía, le permitía volver a entrar sin hacerle mención de lo acontecido. Sin embargo, aclara que cada vez que lo echaba, le decía algo de su odio. Winnicott enfatiza que eso era lo que le permitía tolerar la situación sin asesinarle, pero también que estas palabras eran importantes desde el punto de vista de su progreso.[8]

La intervención de Winnicott parece localizarse dentro de lo que él considera como aporte ambiental.

En su texto plantea que el odio debe manifestarse para que el paciente pueda experimentar el amor, mostrando así el lugar crucial de este afecto en la subjetividad. Es enfático al ir un poco más allá y aseverar que algunos pacientes buscan el odio: ¿se hacen odiar? "Si el paciente busca odio objetivo o justificado debe ser capaz de encontrarlo, de lo contrario es imposible que se crea capaz de encontrar amor objetivo".
[9]

Así como sostiene una posición neutral al comienzo del tratamiento, advierte también que es preciso comunicar al paciente, llegado el momento, algo de ese odio objetivo que se experimenta en la transferencia. La justificación de esta estrategia es bien interesante: cree que, si no se dice algo del odio que este sujeto hace sentir, el paciente seguirá en posición de niño. Indica que un análisis está incompleto si no se interpreta el odio, pero también subraya que esta maniobra requiere una sincronización cuidadosa.

Winnicott no parece ser un interpretador serial de la contratransferencia, sino que puede leerse en sus escritos una estrategia. Asevera que el paciente no está preparado en los inicios para reparar en que el odio del analista, frecuentemente, es engendrado por las cosas que el paciente hace. Considera que no señalar nada de ese odio es dejarlo en un lugar de niño.

Hacerle saber algo de lo que provoca en el otro, ¿una manera de responsabilizarlo por ese odio?

NOTAS

1. Winnicott, D. W., (1987) *El gesto espontáneo. Cartas escogidas*, Buenos Aires/Barcelona, Paidós, 2000, p. 214.
2. Winnicott, D. W., "El odio en la contratransferencia", *Escritos de pediatría y psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1999, p. 264.
3. *Ibid.*, p. 265.
4. *Ibid.*, p. 268.
5. Winnicott, D. W., *Realidad y juego*, Barcelona, Herder, 2026, p. 236.
6. Winnicott, D. W., "El odio en la contratransferencia", *Escritos de pediatría y psicoanálisis*, op. cit., p. 272.
7. *Ibid.*, p. 273.
8. *Ibid.*, p. 269.
9. *Ibid.*

DISCURSOS

El amor no es más fuerte que el odio

Iván Schargrodsky

TIEMPO DE LECTURA: 8 MINUTOS

Hace unas pocas semanas, en el día del periodista en Argentina, escribí —en ocasión del séptimo aniversario de Cenital, el medio que dirijo— una columna que se titulaba “Siete años de fracasos”. Una simple comprobación de la actualidad política argentina, donde el debate, lejos de civilizarse, profundiza sus rasgos más violentos y disfuncionales. Nuestra promesa fundacional es —no era, es— correr el ruido y explicar antes que impactar y golpear en la búsqueda de ojos curiosos y deseosos de gratificación inmediata. Años después, si bien creo que sostenemos con razonable éxito esa promesa —validado en una comunidad creciente de lectores, consumidores de contenido audiovisual, aportantes voluntarios y trabajadores comprometidos con la premisa—, la evolución general del debate público se movió en sentido contrario.

Los espacios de intercambio de argumentos son cada vez menores, los líderes alimentan el fanatismo de sus convencidos y, acaso más grave, la lógica del impacto y la agresión como formas de generar interacción en la ciudadanía se promueven, activa y conscientemente, desde el Estado que, a su vez, funciona como polea de transmisión para campañas de odio contra periodistas no alineados.

Puede que sirva parafrasear a Mark Carney sobre el orden global. Ni la falta de imparcialidad gubernamental ni el señalamiento artillado de la crítica periodística son fenómenos completamente nuevos. Siempre hubo algo de hipocresía y doble estándar en la relación del gobierno con la prensa, pero la desfachatez y extensión de las campañas recientes tienen escasos paralelos en los gobiernos democráticos recientes. El estado del debate público, azuzado desde arriba y, en general, desde la política en su conjunto, tomó niveles de violencia discursiva inéditos.

Mi consuelo de tontos —y, sobre todo, mi necesidad para pensar en el futuro del medio— es que cuando miro alrededor, difícilmente encuentro ejemplos de lugares donde el debate público esté mucho mejor. Desde las *fake news* que circulaban en la campaña presidencial brasileña

y acusaban a Lula da Silva de hacer un pacto con el diablo, a las versiones disparatadas que circularon comunicadores de ultraderecha, cercanos a la administración Donald Trump tras el asesinato de Charlie Kirk y la responsabilización colectiva de la izquierda política, incluso la más moderada, por los actos de un asesino solitario y con severos problemas personales, las nuevas derechas parecen empeñadas en una forma de persecución política que niega la humanidad y la individualidad del otro como semejante. En eso son, entre las democracias, particulares.

Más difícil es particularizar el dominio del prejuicio sobre el juicio que atraviesa los debates políticos en todo el mundo. La reacción a estas derechas ascendentes desde mediados de la década pasada fue una fuerte aglomeración defensiva que encontró en la idea de la “normalización” de las ideas de extrema derecha y su “plataformización”, el huevo de la serpiente y, en gran medida, decidió tomar la respuesta por sus propias manos. Lejos de apelar a la responsabilidad de comunicadores y comunicadoras, difusores de entretenimientos y otros amplificadores de voces en un ejercicio siempre complejo e imperfecto de construcción común, la respuesta fue la culpa por asociación (cualquier idea que rime de algún modo con la de las nuevas derechas, es de las nuevas derechas), el intento —siempre fallido en última instancia, porque no hubo nada parecido al esfuerzo colectivo que pusieron las nuevas derechas en el aparato estatal cuando lo tuvieron— de censurar debates y posicionamientos desde la presión social masiva y el agrupamiento de cuestiones, que convertía cualquier salida de la ortodoxia bienpensante y relativamente progresista en una buena razón para activar el mecanismo de presión antes descrito.

Esta forma, más liviana, de persecución también moldeó el debate público. Dio a un grupo heterogéneo de personas y posiciones, que incluían desde el racismo abierto, la misoginia y el negacionismo de la pandemia, hasta preocupaciones legítimas como el lugar de los varones en una sociedad que avanza y no ofrece respuestas fuera del rol de opresor en revisión constante, la eficacia de tal o cual medida sanitaria o de determinadas políticas de seguridad, una identidad común que no estaban predestinadas a tener. El intento de censura, que incluyó y todavía incluye, niveles altos de violencia simbólica y señalamientos, no solo fracasó y fue dañino en su propio mérito, sino que terminó moldeando un enemigo mucho más fuerte.

No casualmente, estos procesos políticos confluyeron con el auge de las redes sociales como ámbito privilegiado de movilización de los discursos. Internet —sin los costos asociados a la publicación, difusión y publicidad— fue, desde sus primeros tiempos, un refugio para discursos que habían quedado, para bien o para mal, fuera del mainstream moldeado por los medios de mayor alcance en particular y, en general, por los entornos

institucionales, empresariales y de la sociedad civil en un contexto determinado.

La web tenía lugar para discursos de lo más variados, a costo de publicación casi cero. Desde conspiracionismo abiertamente nazi hasta difusión científica, la promesa de democratización de la web tenía lugar para todos los discursos, sin límites. Pero había que ir a buscarlos y no siempre era sencillo. La difusión seguía dando ventaja a los medios tradicionales, aunque con plataformas novedosas.

Las redes trajeron la promesa de profundizar la democratización del discurso, horizontalizándolo. Roles de emisor y receptor fácilmente intercambiables, individualización –todos tienen una cuenta dentro de la plataforma– y aglomeración de esas individualidades. El resto lo hizo el modelo de negocios. Las plataformas prosperan cuando pasas tiempo en ellas, para generar entretenimiento, las emociones mandan sobre la razón y las emociones negativas son un movilizador poderoso. Los discursos polarizantes son ideales para mantener el involucramiento. Los matices requieren reacciones menos viscerales. El linchamiento discursivo, la sinécdoque constante de posiciones propias y ajenas, en cambio, son ideales. Las lealtades líquidas y cambiantes, las referencias que se entonan y se pierden rápidamente y la búsqueda de sobresalir entre la horizontalidad con posiciones violentas o estrafularias, incluso basadas en falsedades o inventos, se adaptan mucho mejor al modelo que la búsqueda de la verdad.

Apesar de todo, soy optimista. “No odiamos lo suficiente a los periodistas” es parte de una búsqueda de aglomeración desde el odio que, con todo, es también una confesión involuntaria de impotencia.

Las experiencias de desengaño ante la proliferación del charlatanismo y la instrumentalización de la violencia, y la facilidad para la proliferación de falsedades cada vez más elaboradas y sofisticadas me hacen pensar que la construcción de espacios de rigor, de referencias colectivas en espacios comunes –que Cenital como medio aspira a representar, pero felizmente no es el único– van a valorizarse al mismo ritmo al que la distinción entre lo verdadero y lo falso se vuelve una tarea cada vez más compleja. Será tiempo, también, de recuperar narrativas compartidas.

DISCURSOS

Discursos de odio

Patricia Moraga

TIEMPO DE LECTURA: 8 MINUTOS

Durante los primeros siglos de la Edad Moderna, un sueño humanista recorrió Europa: el renacimiento de la Antigüedad a partir de los textos clásicos alumbraría un nuevo hombre y una nueva civilización. Recientemente, incluso, se creyó que la globalización permitiría afianzar los lazos entre naciones, acortar las diferencias culturales y fomentar la armonía internacional, así como el espacio digital sería neutral y abierto.

No fue así.

Las plataformas virtuales afectan los lazos sociales, crean realidades y alimentan pasiones como el odio y la ignorancia.

Las redes sociales y los canales de comunicación no son espacios públicos, son estructuras privadas de alcance global, propiedad de corporaciones concretas que operan bajo lógicas empresariales. No solo venden publicidad, sino que logran influir en el comportamiento sociopolítico de los usuarios con inédita precisión. Así, el debate actual sobre la libertad de expresión en internet suele presentarse como una lucha entre ciudadanos, empresas y Estados.

Lacan redefine el lazo social como un discurso que trasciende la presencia simultánea de los cuerpos afectados y además observa que, si partimos del goce, el cuerpo nunca está solo: cuando hay dos cuerpos, mucho más aún cuando son más, no se sabe, no se puede decir cuál goza.[1] El cuerpo no es una entidad cerrada sobre sí.[2] Es, al mismo tiempo, cuerpo propio y cuerpo político. Los discursos atrapan los cuerpos por el goce y causan resonancias que hacen vivir, matan, mortifican, mancomunan o apartan.

Veamos un ejemplo. En los medios de comunicación masiva, ciertas muertes aparecen, mientras que otras no. Esto revela el papel crucial de los medios en la construcción del hecho mismo. ¿Qué relación hay entre el silenciamiento discursivo de ciertas personas (la *desaparición* discursiva del muerto) y lo que puso fin a esas vidas?

El odio no es solo asunto de discursos: su horizonte incluye la eliminación del otro en lo real.

Este odio al prójimo (diferente del odio al semejante) puede ser elucidado por algunos desarrollos de Lacan.

Tú eres ese a quien odias

Lacan muestra cómo la realidad depende del goce forcluido, no reconocido como propio, que permanece como un resto inasimilable para el sujeto. Inicialmente concebido como objeto malo (*kakon*), ese resto es al mismo tiempo lo más íntimo y lo más ajeno para el sujeto.

Es el caso de los asesinatos-suicidios de los adolescentes y el de los hombres-bomba, entre otros. Tales asesinatos revelan un desconocimiento radical: el del odio de sí. Cabría decir al asesino: *Eres lo que no quieres reconocer, y por eso te odias en el objeto*.^[3] En el análisis, en cambio, la cuestión es que el sujeto reconozca dónde está la estructura lógica de su posición subjetiva.^[4]

En el Seminario 24, Lacan ya no parte del *kakon*, sino del Otro roto (“hay del Uno”, nada del Otro) y redefine el odio y el amor a partir de las “unaridades”.^[5] Esto no quita que el cuerpo sea capaz de afectar y de ser afectado por otros cuerpos.^[6] Sea como fuere, el *odioamoramiento* se deriva de la separación respecto del goce de los otros Unos. En línea con esto, Miller se pregunta si el cuerpo del Otro puede encarnarse en el grupo. ¿Acaso el grupo, la pandilla y la secta no dan cierto acceso a un *Gozo del cuerpo del Otro del que formo parte*?^[7]

Ahora bien, “saber las aporías del amor y del goce en la vecindad del prójimo”, dice Eric Laurent, “no nos condena al cinismo o a la constatación de la presencia irreductible del odio o del mal”.^[8] Tampoco al inmovilismo por miedo a desencadenar el odio.

El goce rechazado puede localizarse en otro (que en ese caso deviene Otro malo) o bien puede constituir una comunidad (anulando las diferencias entre los goces).

Dos formas de identificación

Volvamos al odio. En calidad de pasión, toma diversas formas. Puede presentarse como ruptura de los lazos sociales o, al contrario, como vínculo en las “comunidades de goce”. En este caso, la identidad está fundada sobre la amenaza de un rechazo primordial, de una forma de

segregación. “Un hombre sabe lo que no es un hombre”,[9] y no es un hombre aquel al que rechazamos porque tiene un goce distinto del nuestro. El goce malo que pone en juego un discurso como este desconoce esta lógica que está en el fundamento de todo lazo social. El crimen fundador no es el asesinato del padre, sino la voluntad de asesinar lo que encarna el goce rechazado.[10]

La identidad colectiva se construye a partir de la identificación segregativa, *un saber sobre lo que no es*. Funciona con la lógica del todo, heredera del Nombre del Padre.

En cada colectivo de este tipo, hay segregación. De ahí la importancia de la “identificación desegregativa”,[11] que reenvía a cada uno a la soledad de su relación con la causa del deseo.

Reconocer el goce rechazado y acceder a esta forma desegregativa de identificación es lo que el discurso analítico, a contramano de los discursos de odio, puede proporcionar mediante el amor de transferencia.

NOTAS

1. Lacan, J., (1971-1972) *El Seminario, Libro 19, ...o peor*, Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 221.
2. Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik, 1999.
3. Miller, J.-A., (2001-2002) “El desencanto del psicoanálisis”, clase del 29 de mayo de 2002. Inédito.
4. Lacan, J., (1957-1958) *El Seminario, Libro 5, Las formaciones del inconsciente*, Buenos Aires, Paidós, 2003, pp. 501-518; Lacan, J., (1966-1967) *El Seminario, Libro 14, La lógica del fantasma*, Buenos Aires, Paidós, 2023, p. 269.
5. Lacan, J., (1977) “Hacia un significante nuevo”, *Revista Lacaniana de psicoanálisis*, n.º 27, Buenos Aires, Grama, 2019, p. 15.
6. Deleuze, G., *Spinoza y el problema...*, op. cit.
7. Miller, J.-A., “En dirección a la adolescencia”, *Registros*, tomo Rojoazul, Colección Diálogos, Buenos Aires, 2016.
8. Laurent, E., “Disrupción del goce en las locuras bajo transferencia”, *Virtualia*, n.º 36, 2018 [en línea], <http://www.revistavirtualia.com/articulos/818/destacado/disrupcion-del-goce-en-las-locuras-bajo-transferencia>.
9. Lacan, J., (1945) “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada”, *Escritos I*, México, SXXI editores, 2009, p. 206.
10. Laurent, E., “Discursos y goces malos”, *Lacan cotidiano*, n.º 810, 2019 [en línea], <https://eol.org.ar/wp-content/uploads/2025/04/LC-cero-810.pdf>
11. Laurent, E., “Política del pase e identificación”, *Revista Lacaniana de psicoanálisis*, n.º 26, Buenos Aires, Grama, 2019, p. 103.

DISCURSOS

La aversión que habla

Marisa Braylan

TIEMPO DE LECTURA: 4 MINUTOS

Introducción: lo que dicen las palabras

Este texto aborda el lenguaje en el espacio público y las consecuencias de su circulación en el Estado, sus instituciones y las posibilidades de su control desde el derecho y la política. El análisis busca desentrañar el diseño de los discursos en general y de los discursos de odio en particular, un ejercicio crucial para prevenir la construcción de otredades negativas.

Es sabido que las tragedias que culminaron en genocidios comenzaron instalando discursos contaminados de prejuicios que, al no ser reprimidos, pasaron al acto.

La maquinaria de muerte se inicia primero con aparatos de propaganda –en un principio tímidos, luego apabullantes– que señalan, descalifican, acorralan y cosifican a los colectivos vulnerables que terminarán siendo asesinados de forma brutal e industrial.

Esos discursos de odio, que hoy proliferan en las redes sociales, constituyen el marco necesario para pasar a la acción, especialmente contra grupos históricamente devaluados.

Aproximaciones conceptuales: ¿qué es un discurso de odio?

Los discursos de odio concentran un más allá en los umbrales de lo decible al naturalizar expresiones de alta violencia que atentan contra la democracia y minan la confianza. Este fenómeno mundial permea los vínculos y desarma tramas de sostén tejidas con gran esfuerzo en el pasado.

Se trata de discursos que dañan al consumir un prejuicio discriminatorio, descalificar y ofender. Van dirigidas a grupos que cargan con estigmatizaciones históricas y, por lo general, son emitidas por personas públicas e influyentes, lo que les otorga una peligrosa fuerza de legitimidad. Tienen la capacidad de inscribirse en modalidades de asimetría y subordinación, reactualizando abusos de poder sobre identidades a menudo cuestionadas por ser “disfuncionales” a la heteronorma.

Para la Organización de las Naciones Unidas, los discursos de odio pueden definirse como:

cualquier tipo de comunicación ya sea oral o escrita –o también comportamiento–, que ataca o utiliza un lenguaje peyorativo o discriminatorio en referencia a una persona o grupo en función de lo que son, en otras palabras, basándose en su religión, etnia, nacionalidad, raza, color, ascendencia, género u otras formas de identidad.[1]

Su utilización contribuye al silenciamiento o la autoexclusión, y perpetúa situaciones de desventaja.

Algunos ejemplos

Según el informe de 2021 del Laboratorio de Estudios sobre Democracia y Autoritarismos (LEDA) de la UNSAM, ante la frase “Detrás de la pandemia del Coronavirus hay figuras como Soros y laboratorios de empresarios judíos que buscan beneficiarse económicamente”, un 46,7% de los encuestados mostró algún grado de acuerdo abierto o solapado. Un amplio sector acepta así la teoría conspirativa que vincula a los empresarios judíos con el origen del COVID-19 y el interés por obtener un lucro indebido con las vacunas.[2]

Del mismo informe surge un análisis sobre el impacto de los discursos de odio en las mujeres:

sobre enunciados recopilados entre usuarios intensos *online* se registra un sesgo de género muy marcado en los objetos de odio a los cuales estas discursividades violentas se dirigen: el 70,3 % de los mismos son pronunciados contra mujeres, y el número asciende a 82 % si incorporamos las agresiones contra disidencias.[3]

Tensión de derechos: entre la libertad de expresión y la igualdad de trato

Se ha discutido mucho en la doctrina si la limitación a los discursos de odio viola la libertad de expresión garantizada constitucional y convencionalmente. Si algo define a los sistemas dictatoriales es la censura y el control sobre las opiniones y la diversidad de miradas. Esto plantea un dilema complejo: ¿deben recibir las expresiones racistas la misma protección constitucional que las antirracistas? Es decir, ¿qué predomina en la protección de derechos, la igualdad o la libertad de expresión? ¿Qué se gana y qué se pierde al hacer prevalecer uno sobre otro? Las respuestas a estos interrogantes varían según las tradiciones jurídicas de cada país.

En un extremo se encuentra Estados Unidos, que da rienda suelta a todo tipo de discurso al priorizar la libertad por considerar que cualquier limitación obstaculizaría el normal funcionamiento de la democracia. Alemania, por el contrario, le da prevalencia a la igualdad debido a su experiencia con el régimen nazi, el cual diezmó –instalando discursos de odio– no solo a la comunidad judía europea, sino también a gitanos, afrodescendientes, homosexuales, personas con discapacidad, testigos de Jehová y comunistas. Argentina se ubicaría en un lugar intermedio, al amparo de la Ley Antidiscriminatoria (23592), que sanciona la incitación al odio en todas sus formas, pero dentro de márgenes de flexibilidad analizados caso por caso.

La primera objeción que surge cuando se habla de moderar los discursos de odio proviene del privilegio que tendría un derecho sobre otros: el derecho a la libertad de expresión, valiosa por ser una manifestación de nuestra autonomía y autogobierno personal. Sin embargo, existen expresiones que no enriquecen el debate público y no deberían gozar de la misma protección. Pero que exista una prohibición de censura previa, no implica que los Estados no puedan atribuir lo que la Convención Americana de Derechos Humanos llama “responsabilidades ulteriores a la expresión”.^[4] Es decir que no puede prohibir una expresión, pero sí puede aplicar sanciones legales *a posteriori* tanto civiles como penales.

Los “aportes” del fanatismo

En el ámbito de las ideologías y los proyectos políticos, el fanatismo alude a creencias extremas que superan la racionalidad. Su tono es vehemente, violento y ajeno al sentido crítico. Al eliminar cualquier espíritu reflexivo, abre la puerta a la violencia discursiva y física. La defensa sin cuartel de su doctrina fuerza tanto los límites de la sensatez que se nutre de la mentira, el engaño y la astucia para forzar un cierre que, en realidad, nunca ocurre. La intolerancia y la intransigencia orientan aquí el sentido de las acciones.

Para cerrar

Las palabras importan. Las palabras impactan. Son la base del estar con el otro, constituyen subjetividad, le otorgan un código a la convivencia. Sus intensidades y sentidos determinan vínculos y circunstancias. Modos de estar en el mundo. Trascienden lo interpersonal o intrafamiliar.

La tensión entre igualdad y libertad nos obliga a pensarnos como una sociedad inclusiva o una que facilite la “ley de la selva”. La protección de los grupos vulnerables que la heteronorma deja a expensas de los discursos dominantes es un modo de desarticular los discursos de odio.

Una sociedad comprometida con los valores democráticos, desvinculada del fanatismo y sus “espejitos de colores”, tendrá más herramientas para desarrollar una aptitud crítica y autónoma; no será manipulada con falsas propuestas mágicas ni con burdas generalizaciones que arrinconan y ofenden. La independencia de espíritu fortalece la integridad, evita la infantilización y disminuye las posibilidades de que manipulen nuestras emociones. Sin miedo, la conformidad, la indiferencia y la sobreponderación de la instrumentalidad no lograrán poseernos.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- Laboratorio de Estudios sobre Democracia y Autoritarismos (LEDA), *Discursos de odio en Argentina*, Buenos Aires, UNSAM, 2021.
- DAIA & UNSAM, *Discursos de odio. El impacto en los colectivos vulnerables*, Buenos Aires, DAIA-UNSAM, 2024.
- Braylan, M. y Melamedoff, S., *Ecos del odio. Un viaje al fanatismo*, Buenos Aires, Editorial Akadia, 2026.

NOTAS

1. Organización de las Naciones Unidas, “Estrategia y Plan de Acción de las Naciones Unidas para la Lucha contra el Discurso del Odio”, *Naciones Unidas*, 2019 [en línea], https://www.un.org/es/genocideprevention/documents/advising-and-mobilizing/Action_plan_on_hate_speech_ES.pdf
2. Laboratorio de Estudios sobre Democracia y Autoritarismos, “Discursos de odio en Argentina”, *Laboratorio de Estudios sobre Democracia y Autoritarismos (LEDA)*, junio 2021 [en línea], https://www.unsam.edu.ar/institutos/idaes/leda/Informe_Discursos_de_Odio_Argentina_2021.pdf
3. *Ibid.*, p. 12.
4. Organización de los Estados Americanos, “Convención Americana sobre Derechos Humanos”, OEA, 1969 [en línea], https://www.oas.org/dil/esp/tratados_b-32_convencion_americana_sobre_derechos_humanos.htm

DISCURSOS

La pericia de los criminales nazis

Clément Fromentin

TIEMPO DE LECTURA: 22 MINUTOS

“No sabemos qué es un crimen de guerra. No tenemos ni idea. Conocemos ciertas atrocidades concretas, pero no comprendemos la psicología de los crímenes de guerra... Estos crímenes fueron provocados por una enfermedad psicológica que es nuestro deber comprender; de lo contrario, no podremos enfrentarnos a ellos en el futuro”.

Emily Taft Douglas, representante de Illinois.

Intervención en la Cámara de Representantes (1945)[1]

Durante la Segunda Guerra Mundial, decenas de miles de hombres alemanes participaron en atrocidades de extrema brutalidad, a pesar de provenir de una sociedad considerada una de las más cultas y racionales. ¿Qué concatenación de circunstancias y disposiciones permitió a estos individuos no solo cometer tales actos, sino también retomar después el hilo de una existencia aparentemente ordinaria? Esta cuestión del mal, de sus condiciones de posibilidad y de los mecanismos psíquicos de quienes lo llevan a cabo, pertenece a esos enigmas que resisten todo intento de apaciguamiento y que siguen activos en el corazón de la conciencia moderna. En un momento en que se conmemora el 80.º aniversario del juicio de Nuremberg, sin duda no es inútil volver sobre las hipótesis y las controversias que han acompañado la valoración de una posible “psicología nazi”.

La percepción de los criminales nazis ha experimentado importantes cambios, estrechamente vinculados a los juicios iniciados por los aliados inmediatamente después de la guerra. El historiador Paul Gerhard distingue así tres grandes fases en la historiografía de Alemania Occidental, cuyo marco de interpretación adopta el presente artículo. Se trata, en primer lugar, de repasar los exámenes psicológicos realizados por Douglas Kelley y Gustave Gilbert durante el juicio de Nuremberg, los cuales tenían como objetivo sacar a la luz una psicopatología específica de los dirigentes nazis, en particular, mediante el uso del test de Rorschach. Estas investigaciones coinciden con las preocupaciones contemporáneas de Theodor W. Adorno, quien dirigió en Estados Unidos, a principios de la década de 1950, una amplia investigación sobre la “personalidad autoritaria” con el objetivo de identificar las disposiciones psíquicas que hacían a ciertos individuos particularmente receptivos a la propaganda antidemocrática. La segunda fase, denominada “funcionalista” y que se inicia en la década de 1960 con los trabajos de

Arendt y Milgram, se centra en la figura de un ejecutor obediente, privado de motivaciones personales claramente formulables. La mirada se desplaza entonces hacia una comprensión del actor integrado en el régimen nazi como parte de un dispositivo que lo trasciende, simple pieza de un mecanismo cuya lógica propia tiende a absorber toda iniciativa individual. La última fase se cristaliza en los *microanálisis* propuestos por Browning, que desplazan la atención hacia el nivel de los actores comunes de las exacciones nazis. La investigación ya no se limita a describir funciones ni estructuras, sino que se dedica a examinar, lo más cerca posible de las situaciones concretas, los márgenes de consentimiento y de rechazo efectivamente abiertos a estos individuos. Este artículo concluye con un giro teórico hacia la elaboración lacaniana del discurso del amo, concebida menos como una parrilla explicativa adicional que como un instrumento crítico que permite retomar la cuestión de la obediencia y el sometimiento.

En busca de una psicopatología nazi

El juicio de Nuremberg, celebrado entre noviembre de 1945 y octubre de 1946, se considera un hito en la constitución del derecho internacional. El principal cargo reconocido contra los acusados es el de haber participado en “un plan común o una conspiración con el fin de cometer [...] crímenes contra la paz, crímenes de guerra o crímenes contra la humanidad”.[2] El genocidio de los judíos no está ausente del juicio de Nuremberg, pero dista mucho de constituir su elemento esencial. Preocupados por llevar a cabo un juicio ejemplar, que definiera por primera vez el concepto de crimen contra la humanidad, los aliados prestaron especial atención a los derechos de la defensa.

Aparte de los casos de Robert Ley y Rudolph Hess (en los que participó, entre otros, Jean Delay), los peritajes psiquiátricos de los otros veinte acusados no presentan particularidades y se considera que son responsables de sus actos y capaces de distinguir el bien del mal. Su funcionamiento psicológico no es en sí mismo objeto de interrogatorio por parte de los jueces durante el juicio, quienes se centran sobre todo en establecer la realidad de los crímenes nazis a partir de un considerable material documental.

Pero este juicio también suscitó un gran interés en la comunidad médica. El 11 de junio de 1945, varias sociedades médicas estadounidenses solicitaron al juez Robert Jackson que la psicología de los criminales de guerra fuera objeto de un estudio a fondo. Esta iniciativa abre a los psiquiatras y psicólogos un acceso excepcional a los acusados del Tribunal Militar Internacional con la esperanza de comprender, más allá de los hechos establecidos, los resortes íntimos del mal nazi. El uso del test de Rorschach, entonces en el centro de la práctica psiquiátrica, se impone como un instrumento privilegiado: promete explorar las dimensiones inconscientes y afectivas de sujetos conocidos por su propensión a ocultar sus afectos o a racionalizar sus

actos.

Dos figuras dominan esta empresa: Douglas Kelley, psiquiatra y reconocido experto en el Rorschach, y Gustave Mark Gilbert, psicólogo. Ambos llevaron a cabo largas y exhaustivas entrevistas clínicas con los acusados en el seno mismo de las celdas de la prisión de Nuremberg. Sin embargo, su colaboración se vio rápidamente minada por rivalidades personales y por profundas divergencias teóricas.

Asignado desde 1945 a la prisión de Mondorf-les-Bains, y luego encargado de supervisar los peritajes psiquiátricos de los veintidós dignatarios nazis, Kelley entabló una relación especial con Herman Goëring, cuyo funcionamiento buscaba desentrañar. Sin embargo, no detectó ninguna patología psiquiátrica flagrante en los acusados. Kelley observa en estos hombres un conjunto de rasgos recurrentes: ambición desmesurada, ética atrofiada, patriotismo exacerbado que, sin constituir una patología en sentido estricto, forman una configuración psíquica propicia para la justificación de la violencia. Este funcionamiento permite a los individuos en cuestión subordinar cualquier consideración moral a los objetivos perseguidos, ya sean ideológicos, políticos o personales. Uno de los puntos destacados señalados por Kelley es, de hecho, su enfoque casi exclusivo en los resultados, en detrimento de los medios empleados, lo que revela una relación instrumental con la acción y con los demás. Son “adictos al trabajo” que persiguen sus objetivos sin importar los medios necesarios para alcanzarlos. La imposibilidad de reducir el fenómeno nazi a una psicopatología individual lleva a Kelley a ampliar su marco de análisis. Recurre entonces a la historia, la sociología y la semántica (inspirada especialmente en Korzybski) para comprender cómo un sistema simbólico alterado, una relación profundamente modificada con el derecho y la norma pudieron hacer que estas conductas no solo fueran posibles, sino legítimas a los ojos de quienes las llevaban a cabo.

Esta postura lleva a Kelley a una tesis que marcará de manera duradera su reflexión y sus intervenciones públicas a su regreso a Estados Unidos en 1946: los dignatarios nazis no constituyen en absoluto una excepción antropológica. Son, según él, figuras posibles de cualquier sociedad democrática que permitiera que se desarrollaran en su seno impulsos de poder y dominación, bajo el pretexto de la legalidad. En este sentido, la experiencia de Nuremberg no solo vale como análisis retrospectivo del nazismo, sino como advertencia dirigida a las sociedades contemporáneas sobre sus propias vulnerabilidades psíquicas y políticas. Intentará difundir esta tesis en la sociedad estadounidense, pero tendrá poca repercusión.

Gustave Mark Gilbert, psicólogo estadounidense y oficial de inteligencia militar, se incorporó a la prisión de Nuremberg en octubre de 1945. Hijo de padres judíos inmigrantes de Austria y bilingüe en alemán e inglés, tenía un interés personal en comprender la mentalidad de los nazis. Durante el conflicto, fue testigo de las atrocidades en Dachau, lo que contribuyó a que explorara las motivaciones de los dirigentes del movimiento nazi. Su diario, basado en

encuentros diarios en el marco de entrevistas informales, se sustenta en una serie de observaciones clínicas y de intercambios consignados con minuciosidad que despliega una galería de retratos psicológicos de los principales responsables nazis.

El caso de Julius Streicher, editor violentamente antisemita y figura emblemática de la propaganda nazi, ocupa un lugar singular en el diario. Gilbert lo describe como animado por un odio obsesivo, desprovisto de toda elaboración intelectual o estratégica, que contrasta con el cinismo calculador de otros acusados. Esta diversidad de perfiles psíquicos lleva a Gilbert a desconfiar de cualquier intento de tipología unificada de los criminales nazis: en su opinión, no existe una “personalidad nazi” homogénea, sino una pluralidad de trayectorias subjetivas que convergen en un mismo sistema de violencia.

Una de las principales aportaciones del *Nuremberg Diary* reside en la puesta de manifiesto de una división psíquica recurrente: los acusados manifiestan una marcada disociación entre el reconocimiento fáctico de los crímenes y su integración moral. Muchos de ellos admiten los hechos al tiempo que se declaran interiormente ajenos a su alcance ético, invocando la obediencia, la lealtad o la necesidad histórica. Esta disociación no se describe como un mecanismo patológico en sentido estricto, sino como una estrategia psíquica de supervivencia subjetiva ante el colapso del mundo simbólico que había hecho que esos actos fueran concebibles y legítimos.

Las pruebas de Rorschach administradas a los nazis han suscitado acalorados debates entre los investigadores. Gilbert sostiene que las pruebas indican rasgos psicopáticos comunes entre los nazis de primer plano, mientras que Kelley afirma que muchas personas podrían presentar comportamientos similares bajo estrés, lo que pone en duda la noción de una personalidad nazi distinta. De regreso a Estados Unidos, Kelley envió los resultados de sus exámenes a una decena de los especialistas más destacados en el test de Rorschach y los invitó a proponer un análisis detallado. Ninguno respondió a esta solicitud. Las respuestas, cuando llegaron, se escudaron en fórmulas vagas y justificaciones evasivas. Sin embargo, este silencio concertado no se debía a una simple dificultad técnica. Reflejaba una dificultad más profunda: la opinión pública exigía resultados que confirmaran la idea de una monstruosidad psíquica, de una patología identificable en los propios protocolos. Pero era precisamente esa confirmación la que los materiales disponibles se negaban a ofrecer. Donde se esperaba una alteridad radical, las pruebas solo revelaban una inquietante continuidad con la normalidad. Como indica Kelley: “... sobre la base de nuestros trabajos, nos vemos obligados a concluir no solo que tales personas no están enfermas ni son de un tipo particular, sino también que podríamos encontrarlas hoy en cualquier otro país del mundo”.[3]

En la década de 1970, estas láminas de Rorschach fueron sometidas nuevamente a expertos independientes que desconocían la identidad de los pacientes, con los mismos resultados: la

imposibilidad de detectar anomalías psíquicas específicas.[4]

Es notable que estos debates no encontraran ningún eco real en las revistas psiquiátricas de la época, a diferencia de la acogida que se les da en *Les Temps modernes*. En 1951, Robert Merle propone allí un estudio dedicado a la personalidad de Hitler, basándose en la obra de Gustave Mark Gilbert, *The Psychology of Dictatorship*, de la cual la revista publica dos extractos. La gran revista intelectual de la posguerra privilegia así el análisis de las figuras dirigentes del régimen nazi, sin intentar concebir el sistema concentracionario como una totalidad estructurante, tal como lo estableció David Rousset en *L'Univers concentrationnaire* (1946).

Esta forma de escribir la historia, centrada en los individuos, se inscribe plenamente en el modelo existencialista que hace del acto, de la elección y del compromiso los lugares privilegiados de la inteligibilidad del mal.

Adorno y la personalidad autoritaria

La búsqueda de una psicopatología propia de la mentalidad nazi también alimentó las investigaciones llevadas a cabo por Theodor W. Adorno, las cuales condujeron a la elaboración del concepto de “personalidad autoritaria”. Encargada por el Comité Judío Americano, esta investigación se propone identificar, en el seno de la sociedad estadounidense de la posguerra, las disposiciones susceptibles de poner en marcha las virtualidades fascistas de la personalidad. Esta investigación parte de un supuesto: el mal político no surge de un exterior monstruoso, sino que encuentra apoyo en estructuras ordinarias del carácter, moldeadas por la educación, la familia y el orden social. La famosa escala F. (de fascista) no es tanto un instrumento de medición como un revelador: pone de manifiesto una rigidez de pensamiento, una intolerancia a la ambigüedad, una hostilidad latente hacia la subjetividad y la imaginación, que dibujan los contornos de una razón empobrecida, ávida de certezas. La personalidad autoritaria no es ni pura sumisión ni simple voluntad de dominación, sino la conjunción inestable de ambas: el deseo de obedecer a una autoridad percibida como legítima y el deseo simétrico de ver a los demás sometidos a esa misma autoridad. El orden se reclama con tanto más fervor cuanto que dispensa de pensar; se exalta la ley, siempre que se ejerza en otra parte, sobre figuras señaladas como desviadas o amenazantes. Adorno y sus colegas sitúan el origen de esta disposición menos en una adhesión ideológica consciente que en una historia afectiva temprana. La familia aparece aquí como un primer laboratorio de la autoridad: no porque imponga demasiadas restricciones, sino porque no lograría transformar la restricción en interioridad. En un contexto de declive de la autoridad paterna,[5] la ley ya no opera como vector de simbolización, sino que se impone como un hecho bruto. El individuo, privado de la experiencia estructurante del conflicto, permanece en busca de una autoridad externa que supla una au-

tonomía nunca constituida. Entendida así, la personalidad autoritaria no designa un tipo humano inmutable, y mucho menos una esencia nacional. Denomina una posibilidad siempre abierta al hombre moderno: la de un espíritu que, cansado de su propia libertad, se refugia en la disciplina y el convencionalismo, renuncia al pensamiento en favor de la norma y encuentra en la obediencia una forma de satisfacción.

Segunda fase: la hipótesis funcionalista

La segunda fase se inicia en los años 1960, cuando la figura del asesino patológico cede progresivamente el paso a la del ejecutor obediente, desprovisto de motivaciones personales explícitas.

Este giro corresponde a una lectura “funcionalista” del actor dentro del régimen nazi, concebido como un simple engranaje de un aparato que lo trasciende. El verdugo ya no se concibe entonces como una figura demoníaca, vinculada a la identificación de una predisposición psicológica o un fanatismo ideológico, sino como un agente sin profundidad subjetiva, que ejecuta los procedimientos de un proceso genocida burocratizado, despersonalizado e industrializado, cuyo abominable resultado es Auschwitz. Estos análisis se inscriben en la estela del juicio de Adolf Eichmann en 1961 y del considerable eco que le confieren los análisis de Hannah Arendt. Las expresiones que ella introduce en esa ocasión, como la de “banalidad del mal” o la de “verdugo de escritorio” (*Schreibtischtäter*) se han vuelto ineludibles, aunque hoy en día sean ampliamente cuestionadas. El retrato de Eichmann, el de un pequeño funcionario sin relieve, animado a la vez por la frustración y la ambición, que supo instrumentalizar el curso de la historia con fines de promoción personal, suscita una controversia duradera. Esta representación del genocidio como producto de una racionalidad administrativa, basada en la implicación de agentes comunes pervertidos por su sumisión al régimen, encuentra también un eco significativo en la autobiografía de Rudolf Höss, comandante del campo de Auschwitz, publicada en 1959. Primo Levi consideró este texto como “uno de los libros más instructivos que jamás se hayan publicado”, ya que muestra el recorrido de un hombre “que no era un monstruo y que no se convirtió en uno”, pero que aceptó la ideología nazi y la aplicó con celo y rigor.

Para Hannah Arendt, lo característico de Eichmann no radica en una monstruosidad moral excepcional, sino en una ejecución ciega de la ley. Durante su juicio, Eichmann declaró haber vivido toda su vida según la moral kantiana del deber, cuando precisamente la filosofía práctica de Kant excluye toda obediencia ciega al subordinarla al ejercicio del juicio. Eichmann afirmó haber aplicado el imperativo categórico, ya que decía conocer la *Crítica de la razón práctica*, al tiempo que reconocía que, a partir de la puesta en marcha de la “solución final”,

había dejado de actuar según los principios de Kant, convenciéndose de que ya no era dueño de sus actos y no podía cambiar nada. El imperativo categórico se vio entonces radicalmente deformado: “actúa de tal manera que el Führer, si tuviera conocimiento de tu acción, la aprobaría”. Esta falsificación ilustra, según Arendt, una adaptación de Kant al “uso doméstico del hombre común”, en un régimen donde las palabras del Führer tenían fuerza de ley y donde la facultad de juzgar estaba pura y simplemente abolida.

Para Arendt, la especificidad de Eichmann no reside en ninguna monstruosidad moral, sino en un déficit fundamental de pensamiento. Esta ausencia de pensamiento no remite ni a una deficiencia intelectual ni a una ignorancia de las consecuencias objetivas de sus actos, sino a una incapacidad para ejercer la actividad misma de pensar, entendida como diálogo interior reflexivo. Para Arendt, pensar supone el “dos en uno” socrático, es decir, la capacidad de relacionarse consigo mismo, de confrontarse interiormente con sus propios actos y de someterlos a juicio. Eichmann, por el contrario, aparece como un individuo privado de esta reflexividad mínima: no dialoga consigo mismo, nunca cuestiona el sentido de lo que hace y sigue siendo incapaz de representarse el punto de vista de los demás. Esta carencia de pensamiento se revela en primer lugar en el uso metódico de un lenguaje administrativo rígido, saturado de fórmulas y lugares comunes, que exime al individuo de toda reflexión personal. Eichmann no habla ni para decir ni para comprender, sino para mantenerse en un registro impersonal donde la palabra, convertida en puro mandato, disuelve la responsabilidad singular. La obediencia a las reglas y a las órdenes no procede en él de un conflicto moral resuelto a favor del mal, sino de la imposibilidad de hacer surgir tal conflicto. Privado de esa “mentalidad ampliada” (Kant), sigue siendo incapaz de imaginarse a las víctimas de sus actos, así como de habitar el mundo como un espacio común. La banalidad del mal no significa, por tanto, en absoluto que el crimen sea algo ordinario o excusable, sino la temible facilidad con la que el colapso de la vida del espíritu, en un hombre considerado perfectamente normal, puede hacer posible el mal extremo. El análisis de Arendt revela así una inquietante condición de la modernidad burocrática: aquella en la que la violencia más radical ya no es obra de monstruos, sino de hombres incapaces de pensar lo que hacen.

Stanley Milgram y la sumisión a la autoridad

Los experimentos realizados por Stanley Milgram en la Universidad de Yale entre 1960 y 1963 se inscriben en una reflexión más amplia sobre la docilidad del hombre frente a la autoridad que reconoce como legítima. No se trata tanto de medir una crueldad latente como de comprobar hasta dónde puede llegar un individuo cuando accede a delegar su juicio en una instancia investida de prestigio científico, aunque sea a costa de una contradicción abierta con sus valores declarados y su educación moral. Situados en un dispositivo donde la orden

emana de una autoridad científica, desprovista de toda amenaza explícita, más del 60 % de los participantes se resuelven a administrar a un tercero descargas eléctricas llevadas hasta el umbral máximo previsto por el experimento (450 voltios). La obediencia se ejerce entonces sin violencia externa, sin coacción visible, hasta producir conductas de una brutalidad extrema, en ruptura manifiesta con las normas sociales que estos mismos sujetos reconocen por otra parte.

El experimento revela la existencia de dos regímenes distintos del funcionamiento psíquico: un modo autónomo, en el que el individuo se vive a sí mismo como el origen de sus actos, y un modo integrado, en el que se percibe como el ejecutor de una voluntad que lo trasciende. En lo que Milgram denomina el “estado agénico”, la responsabilidad subjetiva se desplaza hacia la autoridad y la acción ya no se experimenta como una elección, sino como una obligación funcional. Este desplazamiento no anula ni la conciencia moral ni la capacidad de juzgar; las suspende, las vuelve inoperantes, como si la mente, exigida únicamente por la exactitud de la ejecución, consintiera en eximirse de sí misma. Esta deferencia es el resultado de un proceso exigido por la socialización que Milgram destaca como una tendencia de un “comportamiento profundamente arraigado”. Aunque los sujetos aleguen “la obediencia como explicación de sus acciones”, [6] es el conformismo el verdadero motor de su acción. El pensamiento, convertido en instrumental, se conforma con la orden recibida y renuncia a examinar sus consecuencias.

Los enfoques contemporáneos de las neurociencias sociales [7] han retomado los análisis de Milgram, destacando el papel de la resonancia empática y de los mecanismos de autorregulación emocional. Indican que los sujetos sometidos a este experimento ajustan su economía psíquica de manera que el acto resulte soportable, incluso neutro, suspendiendo los procesos empáticos susceptibles de obstaculizar la ejecución de la orden. Este cambio no obedece ni a una falta de emoción ni a una ausencia de sentido moral, sino a un trabajo psíquico orientado a la reducción de la angustia interna. La proximidad de la víctima, la familiaridad con ella o la imposibilidad de mantener una distancia simbólica tienden, por el contrario, a reactivar la resonancia empática y a debilitar la obediencia. Así, la obediencia aparece menos como la abolición del pensamiento que como su reducción a una función instrumental, empobrecida, alejada de toda consideración del otro como semejante.

3ª fase – Browning

Este tipo de explicación, que en el contexto del giro estructuralista subraya la importancia del sistema al que obedece el individuo, es reevaluada por la tercera fase que comienza en los años 1990, impulsada por los trabajos de Christopher Browning sobre la participación de

los “hombres comunes” en el genocidio. Browning participa en una investigación sobre los “actores” (los *Täter* en alemán, los *perpetrators* en inglés) basándose en un estudio exhaustivo del 101.º batallón de policías de reserva en Polonia que acompañaban a los *Einsatzgruppen*, esas unidades móviles de exterminio que actuaban bajo las órdenes de la RHSA dirigida por Reinhard Heydrich. El perfil de estos hombres contrasta con el de las SS. Se trata de hombres demasiado mayores para ser reclutados en el ejército (39 años de media), a menudo, antiguos votantes del partido comunista, poco adoctrinados en el partido nazi, en su mayoría padres de familia y que nunca habían estado en el frente. De la noche a la mañana, a estos hombres se les asigna la tarea de ejecutar a judíos y supervisar las operaciones de deportación. Aunque se les deja formalmente la posibilidad de sustraerse a estas matanzas, pocos son los que se niegan a participar. Un oficial de la Wehrmacht describe estas matanzas como “un cuadro cuyo espantoso horror conmovía y repugnaba a quienes llegaban sin estar preparados”.[8] Pero también constituían un “espectáculo fascinante”, que atraía a una multitud de espectadores (tanto soldados como civiles) que acudían a presenciar las ejecuciones y a inmortalizarlas mediante la fotografía.[9]

Presente en una “liquidación” el 15 de agosto de 1941, Heinrich Himmler es interpelado por Erich von Bach-Zelewski sobre el profundo daño psíquico que sufrían los hombres alistados en estos comandos, destinados, según él, a convertirse en “neurotizados” o en “bestias brutas”. En respuesta, Himmler aboga por la instauración de veladas de esparcimiento, inscritas en “la mejor tradición alemana”, destinadas a permitir el intercambio de las experiencias del día y a aliviar el peso psíquico de estas tareas, con el fin de capacitar a los hombres para asumir otras nuevas.[10] Sin embargo, el impacto duradero de los fusilamientos masivos se manifiesta también en el desarrollo de un alcoholismo endémico en las unidades afectadas y contribuye a la racionalización de dispositivos destinados a sustraer a los verdugos de la confrontación directa con sus víctimas, en particular, mediante la instalación de las cámaras de gas.

Browning propone un análisis complejo de los actos de violencia en el que interviene, en primer lugar, el clima de violencia en el frente oriental, lo que G. Mosse denomina la “brutalización de la guerra”, cuando en 1870 los ejércitos alemanes eran máquinas para ganar batallas, “pero también instrumentos de terror contra los civiles”.[11] La moral nacionalsocialista, que presenta el exterminio de los judíos y los partisanos como necesario para proteger la raza alemana, endureció progresivamente a los hombres y los volvió más insensibles al asesinato. La guerra instaura un mundo profundamente polarizado en el que el enemigo es fácilmente objetivado y sustraído de la comunidad de obligaciones humanas. La deshumanización del otro contribuye así de manera decisiva al distanciamiento psicológico que hace posible y legítimo el acto de matar.

También hay que tener en cuenta la presión ejercida por el grupo y por el espíritu de cuerpo. Pedir eximirse de los asesinatos en masa equivalía a dejar el “trabajo sucio” a los compañeros,

un comportamiento susceptible de ser percibido como antisocial.[12] La psicología de los grupos ha demostrado, por otra parte, a partir de numerosos experimentos, hasta qué punto las dinámicas colectivas orientan y condicionan las conductas individuales ante decisiones concretas. Sin embargo, al reducir la cuestión del crimen a la de la elección, este enfoque reintroduce la parte irreducible de la responsabilidad personal, sin por ello ceder a la ilusión de una libertad intacta. Invita así a pensar en el mal no solo como un efecto del sistema, sino como una serie de actos situados, realizados por hombres cuya capacidad de decir no, aunque frágil y rara vez ejercida, nunca fue totalmente abolida.

Después de la guerra, algunos responsables del 101.º batallón de reserva fueron llevados ante los tribunales polacos por el asesinato de 78 polacos, pero no por las 83 000 víctimas judías. El juicio iniciado en la República Federal de Alemania en 1968 solo dio lugar a tres condenas. En su mayoría, estos hombres continúan luego con el curso ordinario de su existencia, como si el tiempo hubiera cerrado sobre sus actos un impropriadamente llamado “paréntesis”, sin que se haya emprendido nunca una verdadera elaboración colectiva del juicio ni de la reparación.

Dos elaboraciones psicoanalíticas

A diferencia de lo que ocurrió con los soldados que participaron en la guerra de Vietnam –cuya experiencia condujo a una profunda reconfiguración de la atención psíquica de los combatientes, en particular, a partir del reconocimiento del síndrome de estrés postraumático–, la psique de los verdugos nazis no suscitó un examen comparable. Al menos en los campos psiquiátrico y psicoanalítico franceses, este tema se mantuvo en gran medida al margen del debate teórico en la inmediata posguerra, como si la proximidad del crimen hiciera que su propia reflexión resultara peligrosa. Es entre los historiadores, los filósofos de la política y en la psicología experimental anglosajona donde se formulan las conceptualizaciones más fértiles para pensar, más allá de la patología individual, las condiciones colectivas y simbólicas que hacen posible la obediencia asesina.

Sin embargo, dos psicoanalistas hacen excepción a este silencio al intentar pensar la agresividad y el antisemitismo que acaban de desatarse. “Ni el crimen ni el criminal son objetos que puedan concebirse fuera de su referencia sociológica”, escribe Lacan en 1947. La dimensión social no es un simple “contexto” en torno a un acto individual: es constitutiva del crimen, tanto de su calificación como de su sanción. La ley y el castigo expresan una estructura social, no una verdad moral.

La valoración del crimen refleja la imagen que la sociedad se da de sí misma.

En 1951, Marie Bonaparte aborda el antisemitismo no como un simple fallo de la inteligencia o un vestigio de oscurantismo destinado a desaparecer, sino como un fenómeno arraigado en las estructuras duraderas de la psique. Fiel a la herencia freudiana, lo presenta como el efecto de una proyección agresiva mediante la cual las pulsiones mal integradas encuentran, en la figura del judío, un objeto históricamente disponible, encargado de encarnar el mal o la amenaza. El antisemitismo funciona así como una economía defensiva, a la vez individual y colectiva, que protege al grupo de sus propias contradicciones. Por último, subraya, sin ilusiones, que la extinción histórica del antisemitismo no garantizaría en absoluto la desaparición de la agresividad humana, siempre susceptible de desplazarse hacia otros objetos.

Si en 1948, la agresividad se concebía en Lacan principalmente en el registro imaginario, correlativa al narcisismo y arraigada en el cuerpo fragmentado, en “Kant con Sade” (1962) aparece como un efecto de estructura, nacido de la articulación singular entre la ley, el deseo y el goce. Lo que prima aquí no es la violencia en sí misma, sino el goce que se inscribe en ella cuando, privada de la mediación del deseo, se somete a la exigencia impersonal de una máxima universalizable. La crueldad sadeana no procede de un arrebató pasional: responde a una lógica, a una voluntad, a un rigor frío en el que la ley, llevada hasta su verdad formal, reclama la violencia como su cumplimiento.

La agresividad resultante queda así despojada de odio. No tiene nada de rivalidad narcisista ni de celos imaginarios. Es instrumental, casi abstracta: el dolor infligido no es un fin afectivo, sino el medio por el cual el otro se constituye como puro objeto, reducido a la función que exige el goce. No es el otro quien es apuntado como enemigo, sino que se reduce a un puro objeto, como soporte necesario de un dispositivo donde la ley se realiza sin resto.

El punto más inquietante radica sin duda en esta inversión: lejos de oponerse a la moral, esta agresividad constituye su reverso lógico cuando la ley se vacía de todo *pathos*, de toda referencia a lo vivo del deseo. La máxima sádica satisface entonces, en su desnudez formal, las exigencias mismas del imperativo categórico. La violencia ya no es una transgresión de la ley; surgirá de su propia pureza. El goce es intrínsecamente destructivo.

La agresividad se convierte en el indicio del callejón sin salida ético moderno: cuando la ley se separa del deseo, produce crueldad.

Conclusión

Estas elaboraciones sucesivas, lejos de excluirse, se yuxtaponen sin pretender nunca cerrar su

objeto. Recuerdan, por su propia acumulación, la imposibilidad de agotar una cuestión que se sustrae a toda causalidad unívoca, ya sea que se busque en el lado de las estructuras sociales o en el de los mecanismos psíquicos. Pero sería igualmente vano ignorar el peso decisivo de las circunstancias históricas y políticas, ya que la crueldad encuentra, en ciertos contextos, condiciones de expresión que ningún determinismo individual podría explicar por sí solo.

Estos estudios históricos, así como sus reevaluaciones posteriores, invitan a medir hasta qué punto los calificativos de “común” o “banal” se han utilizado a veces con excesiva prisa para designar una realidad de una complejidad muy diferente. La pregunta sigue siendo, pues, irreducible: ¿está dado a todo hombre convertirse en verdugo o torturador? El psicoanálisis permite responder a ella con prudencia y sin complacencia. Desde Freud, sabemos que nadie está exento de pulsiones sádicas; pero la responsabilidad humana se juega precisamente en el destino que se les reserva.

Si se puede decir que Eichmann es “banal”, no es tanto por una supuesta mediocridad moral como por su incapacidad para dar lugar a un pensamiento singular y para permitirse una palabra propia. La banalidad radica aquí en la ausencia de elaboración, en la sumisión del espíritu a discursos establecidos. Sin embargo, ningún sistema de normas, ningún lenguaje prefabricado podría contener, por sí solo, el poder de la crueldad humana.

Si en política obedecer equivale a menudo a apoyar, entonces es en el rechazo, en la ruptura con el conformismo donde se perfila la única posibilidad de una salida, frágil, precaria, pero irreductiblemente ligada al ejercicio del pensamiento.

Texto publicado inicialmente en el n.º 61 de la revista *Psychologie Clinique*, 2026/1, “La clínica y el derecho” (bajo la dirección de P. Brient y O. Douville), París, EDP Sciences, 2026.

Traducción: Carolina Koretzky

BIBLIOGRAFÍA

- Juicio a los grandes criminales de guerra ante el tribunal internacional, 1 de noviembre de 1945-1 de octubre de 1946, Nuremberg, 1947.
- Adorno, T. W, *Estudios sobre la personalidad autoritaria*, París, Allia, 2017.
- Arendt, H., (1963) *Eichmann en Jerusalén, informe sobre la banalidad del mal*, París, Folio. 1991.
- Arendt, H., (1971) *La vida del espíritu*, París, PUF, Quadrige, 2013, p. 21.
- Browning, C. R., *Hombres comunes. El 101.º batallón de reserva de la policía alemana y la Solución final en*

Polonia, París, Les Belles Lettres, 1994.

- Bonaparte, M., "Las causas psicológicas del antisemitismo", Conferencia pronunciada en la Asociación B'nai B'rith el 28 de enero de 1952, *Revista francesa de psicoanálisis*, tomo XV, n.º 4, París, octubre-diciembre de 1951, p. 478
- Dimsdale, J. E., "Uso de los tests de Rorschach en el juicio de Nuremberg por crímenes de guerra: un capítulo olvidado de la historia de la medicina", *Journal of Psychosomatic Research*, n.º 78, 2015, pp. 515-518.
- El-Hai, J., *El nazi y el psiquiatra*, París, Les Arènes, 2013.
- Federn, P., (1919) "La sociedad sin padres", *Figuras del psicoanálisis*, vol. n.º 7, n.º 2, 2002, pp. 217-238.
- Gerhard, P., *Täter der Shoah. ¿Nacionalsocialistas fanáticos o alemanes completamente normales?*, Gotinga, Wallstein, 2002.
- Goldensohn, L., *Las entrevistas de Nuremberg*, París, Champs Flammarion, 2004.
- Gilbert, G. M., "Psicología de la dictadura: Göring", *Les Temps modernes*, n.º 106, París, octubre de 1954, pp. 442-483.
- Gilbert, G. M., "Psicología de la dictadura: Frank, Keitel, Hoess", *Les Temps modernes*, n.º 107, París, noviembre de 1954, pp. 665-713.
- Hilberg, R., *La destrucción de los judíos de Europa*, 3 tomos, París, Gallimard, Folio Histoire, 2006.
- Hoess, R., (1959) *El comandante de Auschwitz habla*, París, La Découverte, 1995.
- Kelley, D., *22 Cells in Nuremberg. A Psychiatrist Examines the Nazi Criminals*, Londres, W. H. Allen, 1947.
- Kessel, J., *El juicio de Nuremberg. Reportage*, París, Omnia Poche, Ediciones Bartillat, 2025.
- Lacan, J., (1962) "Kant con Sade", *Escritos*, París, Le Seuil, 1966.
- Lepage, J., "Soumission à l'autorité et destructivité : approches comportementale et neurobiologique", en Couteanceau, R. y Lemitre, S., *Violences ordinaires et hors normes. Aux racines de la destructivité humaine*, París, Dunod, 2017.
- Levi, P., *L'asymétrie et la vie*, París, Robert Laffont, 2004.
- Lopez, J. y Otkhmezuri, L., *Barbarroja. 1941. La guerra absoluta*, París, Le livre de poche, 2019.
- Merle, R., "Adolf Hitler", *Les Temps modernes*, n.º 68, París, junio de 1951, pp. 2248-2263.
- Milgram, S., (1974) *La sumisión a la autoridad*, París, Calmann-Lévy, col. "Liberté de l'esprit", 1994.
- Mosse, G., (1990) *De la Gran Guerra al totalitarismo: la brutalización de las sociedades europeas*, París, Hachette littératures, 2003.
- Rousset, D., *El universo concentracionario*, París, Editions du Pavois, 1946.
- Welzer, H., *Los ejecutores. De hombres normales a asesinos en masa*, París, Gallimard, 2005.

NOTAS

1. Citado por El-Hai, J., *El nazi y el psiquiatra*, París, Les Arènes, 2013, pp. 245-246.
2. Goldensohn, L., *Las entrevistas de Nuremberg*, París, Champs Flammarion, 2004, p. 23.
3. Citado por Welzer, H., *Los ejecutores. De hombres normales a asesinos en masa*, París, Gallimard, 2005, p. 11.
4. Dimsdale, J. E., "Uso de los tests de Rorschach en el juicio de Nuremberg por crímenes de guerra: un capítulo olvidado de la historia de la medicina", *Journal of Psychosomatic Research*, n.º 78, 2015, pp. 515-518.
5. Federn, P., (1919) "La sociedad sin padres", *Figuras del psicoanálisis*, vol. n.º 7, n.º 2, 2002, pp. 217-238.
6. Milgram, S., (1974) *La sumisión a la autoridad*, París, Calmann-Lévy, col. Liberté de l'esprit, 1994, p. 257.

7. Lepage, J., "Soumission à l'autorité et destructivité : approches comportementale et neurobiologique", en Couteanceau, R. y Lemitre, S., *Violences ordinaires et hors normes. Aux racines de la destructivité humaine*, París, Dunod, 2017.
8. Citado por Hilberg, R., *La destrucción de los judíos de Europa*, 3 tomos, París, Gallimard, Folio Histoire, 2006, p. 579.
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*, p. 595.
11. Lopez, J. y Otkhmezuri, L., *Barbarroja. 1941. La guerra absoluta*, París, Le livre de poche, 2019, p. 520.
12. Browning, C. R., *Hombres comunes. El 101.º batallón de reserva de la policía alemana y la Solución final en Polonia*, París, Les Belles Lettres, 1994, p. 242.

LECTURAS

Beauty: entre la fascinación y el espanto

Silvia Elena Tendlarz

TIEMPO DE LECTURA: 5 MINUTOS

El siglo XXI comporta una idealización de la belleza. Afrodita, diosa griega de la belleza, de la sexualidad y del amor, también llamada Venus en la mitología romana, era una de las doce deidades olímpicas y se la representaba como una mujer hermosa. Era capaz de infundir pasión entre los hombres. En numerosas representaciones aparece ligeramente velada. Lo que muestra que el velo y el pudor no son independientes del efecto que produce la contemplación de esta diosa considerada como la más hermosa.

¿Qué pasa cuando el ideal de belleza pierde su dirección al otro y se vuelve una imagen que se debe alcanzar, dejando al propio cuerpo como resto de la imagen? ¿Qué sucede cuando el reverso de la imagen se vuelve la encarnación del horror?

Una película titulada *La sustancia* trata esta cuestión. Y, a continuación, la serie *Belleza perfecta* retoma este imperativo a lo bello, y lo vuelve una apología de la época: la belleza a cualquier precio, incluso hasta la destrucción.

La sustancia es una película dirigida por Coralie Fargeat estrenada en 2024. La trama sigue la vida de una celebridad en decadencia que es despedida por su edad. Bajo la presión social de juventud y belleza, consume un suero que le ofrecen en un laboratorio, que se obtiene en el mercado negro, crea una versión mucho “más joven, más hermosa, más perfecta” de sí misma. Cada siete días tiene que cambiar la conciencia entre los dos cuerpos sin excepción, mientras que el cuerpo inactivo permanece inconsciente. Cuando no lo hace, el cuerpo original comienza a envejecer de una manera rápida e irreversible. La película se vuelve una versión del doble y a pesar de ser una sola, el cuerpo original y su doble embellecida comienzan, Elisabeth y Sue, a odiarse en una tensión agresiva. Esto lleva a Sue, la doble, a permanecer durante meses hasta que debe volver a su cuerpo original para extraer luego el líquido estabilizador que necesita su cuerpo. Pero dado el tiempo transcurrido, Elisabeth se transforma en una anciana jorobada y deforme. Sue termina matándola e intenta armar una nueva versión rejuvenecida. En el final de la historia también ella y su doble mueren en un episodio violento

y sangriento que produce horror en el espectador antes fascinado por la belleza.

Sin duda es una variación de *El retrato de Dorian Gray*. Esta vez no ya enmarcado en una imagen, sino con un doble que se independiza y produce la relación paranoide paradigmática de la época, incluso con ella misma, que las destruye a las dos.

Dos años después, 2026, aparece la serie *The Beauty, Belleza perfecta*, dirigida por Ryan Murphy, en la que dos agentes del FBI investigan un suero que convierte a las personas en jóvenes, bellas y con una versión perfecta de sí mismas, antes de finalmente matarlas haciéndolas explotar en forma sangrienta. La serie se vuelve así una trama policial que retoma la misma temática de *La sustancia*. Se basa en un *comic* con ese nombre publicado en *Image Comics*. En este caso, la transmisión es a través de una jeringa o por contacto sexual, y el atractivo físico oculta sus efectos secundarios letales. Esta forma de contaminación recuerda las enfermedades propias de la época que enferman a través de la belleza misma. Necesitan pues un suero para evitar morir a los dos años de la infección.

Surge entonces la pregunta de qué se está dispuesto a sacrificar para alcanzar el ideal de belleza a través de los tratamientos estéticos. Aunque lo que oculta en la transformación es su final que, como Narciso, se hunde y muere con la contemplación de su imagen.

En un nivel de análisis, lo que se muestra y se ve, lo visible, trata de completar la imagen de modo tal de obturar lo invisible, aquello que se vuelve su decadencia y su fin.

La pasión de lo bello muestra su costado de agresividad y de odio, y, en definitiva, la acción de la pulsión de muerte.

En otro nivel de análisis, el goce del cuerpo expresa su adoración, que Lacan denomina *ego*. El cuerpo queda afectado por la sustancia gozante y la imagen forma parte de ella.

El resto de la creencia de tener un cuerpo, a través de la imagen del cuerpo, son los procesos pulsionales que lo arrastran hacia el objeto a, en este caso la mirada, para que el cuerpo pueda gozarse de sí mismo a través del rodeo del Otro.

En *La sustancia*, finalmente, el goce se vuelve excesivo, las partes del cuerpo se desorganizan y ella se vuelve un monstruo.

En realidad, la imagen que fascina viene en el lugar de un agujero de la falla propia de la sexualidad a través de un semblante de belleza.

Frente al estallido de la imagen aparece lo real del goce en esta historia sin amor y con pasión por el propio cuerpo, que busca desentenderse de la carne del cuerpo y de su fugacidad, último bastión de la pulsión de muerte.

Este texto retoma consideraciones desarrolladas en el artículo Tendlarz, S., "El cuerpo y su imagen", en Glaze, A. (comp.), *El inconsciente frente al protocolo*, Buenos Aires, Grama, 2026.

LECTURAS

Los males de Bataille

Elvira Dianno

TIEMPO DE LECTURA: 6 MINUTOS

La literatura es lo esencial o no es nada[1]

Georges Bataille (1897-1962), pensador y antropólogo francés, reflexiona en una serie de ensayos[2] sobre una diversidad de escritores ubicando allí la intersección entre mal y literatura. Para ello, se sirve de obras de Brontë, Baudelaire, Michelet, Blake, Sade, Proust, Kafka y Genet.

Escribe desde la coherencia en su madurez, con el eco ensordecido del tumulto de su juventud; lo hace cuando el tiempo lo apremia. Acosado por enfermedades que darían pronto fin a sus días, la pérdida progresiva de ciertas funciones lo fue apagando. Los manuscritos de su obra póstuma *La Mère* –la novela del incesto– eran ilegibles.

¿Qué función le atribuye Bataille a la literatura?

En una entrevista[3] de la TV francesa, describe dos clases de mal: el de la necesidad de que las cosas lleguen al resultado querido y no lo logren, y el de la transgresión de las prohibiciones fundamentales: matar y ciertas posibilidades sexuales.

Para él, literatura y mal son inseparables; si se alejan, ella se torna aburrida. La tensión surge de algo que puede salir mal, implica a la angustia; la literatura nos muestra las cosas humanas desde su perspectiva más violenta.

Escribir es transgredir y quien lo hace es culpable de ello: quita tiempo al trabajo. Menciona a quienes publican bajo seudónimos, pero no hace mención a sí mismo que lo hizo en tres

ocasiones. De su primera obra *Histoire de l'oeil (Historia del ojo)* (1928) –editada bajo el seudónimo de Lord Auch, de alto contenido erótico y transgresión sexual–, el director de *El imperio de los sentidos* (1976) tomó algunas escenas para su film.

La culpabilidad se refiere a la de ponerse del lado del Mal, y cita a Kafka y a Baudelaire como niños que desobedecen a los padres.

Considera al erotismo también inseparable de la literatura y es una transgresión, como la del niño que se deja fascinar por los juegos prohibidos por los padres y teme por lo que podría sucederle. Necesita tener miedo.

Finalmente, define la dirección general de su libro como una advertencia de los peligros a los que se enfrenta quien se animó a hacerlo. Hay que afrontar la literatura como un peligro: nos hace ver lo peor y afrontarlo. De las transgresiones infantiles al lugar de un hombre.

Literatura y goce

Busquemos las gafas de Freud y Lacan para leer lo que Bataille plantea.

La ambivalencia moebiana de la pulsión, desfogada por la fuerza de la pasión, está inevitablemente tentada por el exceso. A ese exceso le llamamos mal, por tanto, el odio –pasión del ser– es indisoluble de mal.

Tal y como Lacan señala, el mecanismo de la pasión se exalta en razón de los obstáculos que encuentra.[4] Por tanto, a más prohibición, más satisfacción al transgredirla, más placer. He aquí el punto que aclara lo que recorre la obra de Bataille; el plus de satisfacción que subyace en la trasgresión: escribir y escribir sobre las transgresiones, que lo lleva desde lo que no anda hasta los confines donde muerte y sexualidad se fusionan.

El escritor goza con las ficciones que lo llevan de la angustia al goce. Mientras el seudónimo viene al lugar del miedo, el aburrimiento del escritor, en tanto deseo de otra cosa, puede servir como motor de la inspiración. También el odio puede servir para la misma causa.

¿De qué goza el lector?

Para Freud, las pulsiones malas (agresividad y crueldad) están allí desde el nacimiento, no tienen desarraigo y se busca satisfacerlas a expensas de su prójimo. Lacan afirmará al respecto

“que el goce es un mal [...] porque entraña el mal del prójimo”. [5] Freud ubicará la crueldad a la par del sadismo y el masoquismo “en el placer de ver y de exhibirse, el ojo corresponde a una zona erógena; en el caso del dolor y la crueldad [...], es la piel la que adopta idéntico papel”. [6] La crueldad involucra al cuerpo a través de la piel y considera que, por la inhibición, la pulsión de apoderamiento se detiene ante el dolor del otro. Compasión que, en su ausencia, conllevaría a que pulsiones crueles y erógenas sean inescindibles. Crueldad, destrucción y muerte bien podrían ser los nombres freudianos con los que responder a *qué es el mal*. Hay, en la compasión, una posibilidad de un borde, un límite. Un *happy end*.

Un paso más: “... lo malo es, en un comienzo, aquello por lo cual uno es amenazado con la pérdida de amor; y es preciso evitarlo por la angustia frente a esa pérdida”. [7] Se teme que el hiperpotente muestre su superioridad, castigándolo. Lo malo es lo deseado y lo temido. Un goce difícil de eludir.

Entonces, un lector o bien se identifica con los personajes y goza de sufrir o hacer sufrir, o espera ansioso el final donde la compasión haga de borde y un final feliz acontezca y el amor triunfe.

Finalmente, escribir literatura es un modo de ficcionar lo prohibido, mientras que leerla posibilita gozar de ficciones de lo que está prohibido. Un modo de satisfacción que queda en la ficción.

NOTAS

1. Bataille, G., *La literatura y el mal*, Ediciones leyendo/escribiendo, Alhambra, España, 2019, p. 21.
2. *Ibid.*
3. “La literatura y el mal por George Bataille”, Entrevista de Pierre Dumayet en “Lectura para todos”, *ina.fr*, 1958 [en línea], <https://www.youtube.com/watch?v=-QZluk3tHHA>
4. Lacan, J., (1932) *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1979, p. 62.
5. Lacan, J., (1959-1960) *El Seminario, Libro 7, La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2011, p. 223.
6. Freud, S., (1905) “Tres ensayos de teoría sexual”, *Obras completas*, vol. VII, Buenos Aires, Amorrortu, 1999. p. 154.
7. Freud, S., (1930) “El malestar en la cultura”, *Obras completas*, vol. XXI, *op. cit.*, p. 120.

LECTURAS

La furia, su irrupción y sus destinos

Sobre el tomo Fuego de la revista *Registros*

Benjamín Branca

TIEMPO DE LECTURA: 3 MINUTOS

El lector que se acerque al tomo Fuego de la revista *Registros* encontrará una multiplicidad de abordajes sobre el tema de la furia por distintos ángulos, con textos en varios formatos y distintos autores. El comité editorial sostiene un verdadero espíritu de conversación para abordar el tema sin pretender, para parafrasear una cita de Lacan comentada en la revista, hacer entrar todas las clavijas en los agujeritos.[1]

El ruido y la furia

En dos de las páginas centrales de la revista encontramos varias citas intercaladas con exclamaciones. Allí, se recorta una referencia de Lacan que alude al sonido y la furia del lenguaje. [2] La cita resuena con la entrevista a Sergio Mattos en donde sitúa a la experiencia de la furia como “lo que hay en la *lalengua* de pura cacofonía” que expresa “algo ruidoso de *lalengua*”. [3] Para él, es correlativa a borramientos subjetivos donde hay un exceso en el cuerpo. Alejandro Reinoso acentúa, retomando a Lacan, “la dimensión sonora de la vociferación en el sustrato del grito” [4] y se pregunta por la articulación del cuerpo y el Otro en la furia. Si uno recorre los distintos textos de la revista, encuentra este problema, se la ubica en la juntura del significante y el cuerpo.

La furia y sus respuestas

Se pueden localizar muchos testimonios en la revista donde ella se articula a distintas respuestas subjetivas. Odio, violencia, *acting out*, pasaje al acto, síntomas; encontramos en los distintos artículos una gran cantidad de ejemplos de sus diversos modos de manifestación.

Gabriela Camaly, por ejemplo, plantea que hay furia articulada al fantasma y furia ante lo imposible de soportar como “manifestación del rechazo ante el agujero radical en el campo del Otro”. [5]

Señala, a su vez, que “no es una solución *sinthomatica* sino que el anudamiento *sinthomatizado* dependerá del tratamiento de la furia como tal”. [6]

Graciela Brodsky nos recuerda que Freud advertía que ella no desaparece al ser reprimida y que es mejor darle rienda suelta, ya que, si no, vuelve contra uno mismo como remordimiento.

No se trata de terapeutizarla, sino de cómo el psicoanálisis permite darle otro destino. Camaly sitúa que, a partir del análisis, furia “es también una experiencia vital [...] índice de la no mortificación por el significante” [7] y Florencia Dassen plantea que, al dar cuenta en su estallido de que se ha tocado una zona oscura dolorosa, “en transferencia puede ser la ocasión que permite que la experiencia se anime, librarse de la pesadilla de lo eterno ligado al significante”. [8]

En la revista no faltan los ejemplos de ello. En una viñeta clínica, Matías Mazzotta muestra como un niño enfurecido encuentra “otra envoltura” para su furia a partir del paso por la experiencia analítica y Sergio Mattos testimonia sobre como en su caso logró un nuevo montaje sobre la furia. En la entrevista a Carolina Koretzky, ella relata los avatares de su estado furioso al articularse a la transferencia negativa en un tiempo decisivo de su análisis, donde se jugaba la posibilidad de interrumpirlo por medio de un *acting out*. Pasar de la furia sin poder leerla a la furia con una lectura posibilitada por el análisis le permitió encontrar otra resolución.

Cómo rebelarse de la buena manera

El artículo de Miller [9] que abre la revista no trata directamente el tema de la furia, sino que desplaza la cuestión a la rebelión planteada como un arrojo instantáneo ante el encuentro con lo imposible de soportar.

Si bien no faltan motivos para rebelarse, la cuestión es cómo hacerlo de la buena manera. Para ello propone, a partir del análisis, estar advertidos del propio imposible de soportar, haberlo cernido para poder tomar distancia y también saber que este imposible de soportar es el pro-

pio y que no coincide con el de ningún otro.

Ante la irrupción de un real que toca el punto éxtimo que pueda desencadenar la furia, la vía del psicoanálisis puede permitir contar con ello y hacer otra cosa que rechazarlo en uno y en el otro.

NOTAS

1. Lacan, J., (1958-1959) *El Seminario, Libro 6, El deseo y su interpretación*, Buenos Aires, Paidós, 2014, p. 159: "... un afecto fundamental como el de la cólera no es otra cosa que esto: lo real que llega en el momento que hemos hecho una muy bella trama simbólica, en que todo va muy bien, el orden, la ley, nuestro mérito y nuestra buena voluntad. De repente nos damos cuenta de que las clavijas no entran en los agujeritos".
2. *Registros. Furia*. Tomo Fuego, Buenos Aires, 2026, p. 63.
3. Mattos, S., "Exceso de cuerpo y lengua enfurecida", *Registros. Furia*. Tomo Fuego, *op. cit.*, p. 12.
4. Reinoso, A., "2X10", *Registros. Furia*. Tomo Fuego, *op. cit.*, p. 88.
5. Camaly, G., "Mujeres y furia", *Registros. Furia*. Tomo Fuego, *op. cit.*, p. 59.
6. *Ibid.*
7. *Ibid.*, p. 58.
8. Dassen, F., "Partenaire y furia", *Registros. Furia*. Tomo Fuego, *op. cit.*, p. 56.
9. Miller, J.-A., ¿Cómo rebelarse?, *Registros. Furia*. Tomo Fuego, *op. cit.*, pp. 6-11.

LECTURAS

El lado ilustrado de lo oscuro

Sobre *La ilustración oscura*, de Nick Land

Juan Pablo Duarte

TIEMPO DE LECTURA: 7 MINUTOS

Neorreacción

Las universidades, que fueron un actor clave en el intento de expurgar del lenguaje cualquier indicio de odio, son un blanco predilecto de la “neorreacción”, un movimiento que encontró en Nick Land su portavoz académico. Se trata de una reacción a lo que Eric Laurent describió como la tarea sin fin de la corrección política: ir más allá de la crítica a discursos que matan o excluyen hasta “desminar los poderes deletéreos del discurso”.^[1]

A mediados de los 90, en la universidad de Warwick, Land comenzó a cobrar notoriedad en la Unidad de Investigación de la Cultura Cibernética. Acompañado por otras promesas, como Mark Fisher y la ciberfeminista Sadie Plant, vincularon tecnología, capitalismo y subjetividad en un cóctel singular que también contenía música electrónica y anfetaminas. El giro decisivo en Land se produce en la primera década del dos mil cuando se aleja del campus universitario hacia las calles o más bien a su relevo metafórico actual: los blogs y las redes sociales. A través de intercambios con Curtis Yarvin -un desarrollador de *software* conocido bajo el seudónimo de Mencius Moldbug y seguido por algunos tecnofílicos con ideas de derecha-, da forma a un discurso explícitamente antidemocrático, elitista y, en varios de sus pasajes, directamente xenófobo. En un contexto de decepción ante elites que hablan sin ofender, pero gobiernan produciendo severas crisis y el deterioro de las condiciones de vida de amplios sectores de la población, Land se convierte en una referencia intelectual de esa constelación de estrategias y comunicadores que Giuliano da Empoli denomina “ingenieros del caos”.^[2]

La ilustración oscura^[3] aparece en este momento como fragmentos de blogs sin ningún tipo de cuidado editorial. Allí, términos como democracia, pluralismo, participación en la vida pública o igualdad en términos de dignidad y derechos de los seres humanos son presentados como meros obstáculos para el despliegue del capitalismo y de sus potencialidades técnicas.

Si el Siglo de las Luces cifró en la razón y la ciencia los faros para una mejor vida en común, la ilustración oscura se ilusiona con la gestión de las sociedades a partir de operaciones de cálculo y selección de nichos sociales con adecuadas bases hereditarias para adaptarse -o rendirse- ante el poder del tecnocapitalismo.

Actualmente, Land pasa sus días en Shanghái, disfrutando de lo más cercano a ese futuro que augura para la humanidad: un capitalismo de características autoritarias alimentado de la técnica. En una entrevista reciente describe esa ciudad como “el mayor motor político y de desarrollo social y económico que el mundo haya conocido”. Ante eso, sostiene que “la única capacidad que nos queda es la alineación: escuchar lo que sucede y cooperar en lugar de resistirnos”.[4]

Ignorarlo es nuestra responsabilidad

En Silicon Valley, donde se diseñan los entornos de la conversación social, Land es considerado una figura mítica. Sus ideas tienen influencia en Peter Thiel, dueño de la empresa *Palantir*, y mentor de la carrera del vicepresidente de los Estados Unidos, quien a su vez promovió posibles aplicaciones prácticas de su pensamiento y llegó a decir algo que recorrería el mundo: “Ya no creo que la libertad y la democracia sean compatibles”.[5]

Esta versión de Land puede carecer de valor en el campo filosófico, pero hace patente un modo en que el campo de la palabra y el lenguaje resulta un vector clave del odio, una pasión que no solo se nutre de la agresión, la causticidad o el desprecio; además encuentra en estos planteos algo mucho más potente: la posibilidad de liberar la violencia de los semblantes que sirvieron o servirían para contenerla y con ello autorizar el rechazo radical al goce del Otro.

En *La ilustración oscura*, Land alude a una colusión entre medios de comunicación, universidades y otras instituciones que conformarían lo que denomina “la Catedral”: una hegemonía cultural e ideológica encargada de establecer los límites de lo pensable y definir qué discursos pueden ser considerados legítimos. Desde esta perspectiva, sostener que existen diferencias neurológicas asociadas a la raza, con incidencia sobre los comportamientos sociales o el

rendimiento productivo de los individuos, no constituye una hipótesis controvertida, sino la transgresión de un dogma cuasi religioso que denomina Modelo Científico Social Estándar (MCSE). Cualquier respuesta a estos planteos no sería el resultado de una refutación empírica o la aceptación de un consenso social, sino una defensa a la ortodoxia cultural que busca preservar determinados principios igualitaristas.

Como la democracia oculta apetitos y corrupción, debe sustituirse por las *Gov corp*, negocios dueños de países con accionistas que contratan y despiden gobiernos basándose en los beneficios que obtengan de sus clientes -los ciudadanos- que no tienen ninguna posibilidad de participación, pero sí la libertad de elegir entre diferentes *Gov corps* más eficientes, atractivas y limpias. Esto último se denomina “La salida”, una renuncia tanto a la deliberación como a cualquier operación dialéctica -método de razonamiento que es reducido a una mera creencia- e incluso a la propia voz.

Esta ilusión no culmina allí y excede largamente los márgenes de la discusión intelectual. Por ello, leer una obra como esta no solo es responsabilidad de quienes disputan sentidos en la política o la academia, sino también de los que dedicamos nuestra práctica a interrogar los signos de una civilización que se impulsa desde el desengaño que producen los semblantes hacia la ilusión de un plus de goce corporativo.

Que sea imposible predecir cuál es el porvenir de la ilusión de Land no impide orientar la práctica del psicoanálisis por su reverso. Esto podría implicar el ensayo de captar en cada voz -individual o colectiva- una negativa a renunciar a los avatares conflictivos de la libido[6] lo cual también implicaría renunciar a la ilusión de un discurso totalmente expurgado de odio.

NOTAS

1. Laurent, E., “Discursos y goces malos”, *Freudiana*, n.º 85, ELP, 2019, pp. 35-47.
2. da Empoli, G., *Los ingenieros del caos*, Madrid, Oberon, 2020.
3. Land, N., *La ilustración oscura: y otros ensayos sobre la neorreacción*, Madrid, Materia oscura, 2022.
4. Sobchak, M., “In conversation with Nick Land, the ‘father of accelerationism’”, *The spectator*, 21 de octubre de 2025.
5. D’Ancona, M., “Nick Land: The dark magus of AI”, *The New World*, 2024 [en línea], <https://www.thenewworld.co.uk/matthew-dancona-nick-land-the-dark-magus-of-ai/>
6. Laurent, E., “Europa a prueba del odio (Parte I)”, *Lacan Cotidiano*, n.º 821, 24 de febrero de 2019 [en línea], <https://eol.org.ar/wp-content/uploads/2025/04/LC-cero-821.pdf>

BREVIARIO

lalingua del odio

Alt-right

La novedad de la “derecha alternativa” no radicó tanto en un programa político original sino en haber encontrado, en el magma de los blogs, los foros y las redes sociales, una forma de articular descontentos diversos respecto a cierto consenso progresista. Bajo esa denominación, confluyeron nacionalistas blancos, neorreaccionarios, libertarios radicales, antifeministas y comunidades surgidas de internet que compartían menos un cuerpo doctrinario que un mismo repertorio de adversarios. Sin embargo, tras la manifestación llamada *Unite the Right*, celebrada en Charlottesville en 2017, donde confluyeron organizaciones abiertamente supremacistas, neonazis y simpatizantes del *Ku Klux Klan*, el término quedó definitivamente asociado a la extrema derecha racista y comenzó a ser abandonado incluso por muchos de quienes habían contribuido a difundirlo.

Bullshit

Aunque el término *bull* para referirse a un discurso pretensioso o insustancial se remonta al siglo XVII y *bullshit*, desde comienzos del siglo XX se utiliza para designar disparates o palabrería vacía, adquirió un significado filosófico preciso a partir de la publicación, en 1986, de *On Bullshit*, un ensayo del filósofo estadounidense Harry Frankfurt para *Raritan Quarterly Review* que en el 2005 se convertiría en éxito en ventas luego de ser publicado por la Universidad de Princeton. El texto establece una distinción decisiva entre la mentira y el *bullshit*. Mientras el mentiroso reconoce la existencia de la verdad e intenta ocultarla, el *bullshitter* se caracteriza por su radical indiferencia hacia ella o hacia cualquier hecho que contradiga sus argumentos: su objetivo no consiste en describir el mundo, sino en producir un determinado efecto sobre quien lo escucha. El *bullshit* describe un régimen discursivo diferente, uno en el que la verdad deja de constituir un problema. Ya no se trata de decidir si un enunciado es verdadero o falso, sino de medir su capacidad para suscitar adhesión, indignación o conflicto. En ese desplazamiento reside la actualidad del concepto: el éxito del *bullshitter* no consiste en engañar, sino en instalar un discurso cuya enunciación puede prescindir de la verdad para sostenerse. Esta característica se trasladó al análisis de la inteligencia artificial y los modelos de lenguaje para

resaltar su falta de compromiso con la verdad y su objetivo de construir argumentos apoyados únicamente en la verosimilitud.

Cancelar

Se habla de *cultura de la cancelación* para referirse a una forma de exclusión, boicot o rechazo a una persona u organización por sus comentarios o acciones. En sintonía con una de las acepciones de la RAE para el verbo cancelar (“borrar de la memoria, abolir o derogar”), el fenómeno busca eliminar la relevancia pública del afectado, principalmente, en redes sociales. El término también se ha expandido en el vocabulario coloquial, especialmente entre los jóvenes: ante un mensaje no respondido, “estás cancelado”.

Si bien el concepto cobró fuerza en los últimos años, su origen está vinculado a la música: la Enciclopedia Británica sitúa su primera aparición en 1981 en la canción del grupo disco Chic, “*Your Love Is Cancelled*”, que comparaba una ruptura amorosa con la cancelación de un programa de TV. Hacia 2014, el término resurgió de forma sarcástica en la comunidad digital afroamericana Black Twitter para ignorar colectivamente a alguien. Si una figura pública decía algo racista o problemático, la comunidad respondía “cancelado” a modo de boicot individual.

El movimiento #MeToo consolidó el salto al plano institucional, demostrando que la cancelación digital puede derivar en despidos o pérdidas de contratos en el mundo real.

La cultura de la cancelación divide opiniones: sus críticos denuncian que promueve la censura y debilita la libertad de expresión, mientras que sus partidarios lo defienden como un recurso legítimo para sancionar conductas discriminatorias y visibilizar la exigencia de justicia social.

Deepfake

El término se popularizó a fines de 2017 en *Reddit*, donde una comunidad asociada al nombre “*deepfakes*” difundía videos pornográficos con sustitución de rostros, obtenidos mediante técnicas de aprendizaje profundo. Nacido de la combinación entre “*deep*” y “*fake*”, el vocablo pasó luego a designar, de manera más amplia, imágenes, audios y videos sintéticos o manipulados con inteligencia artificial capaces de parecer auténticos. Aunque pronto fue presentado como una amenaza para la información y la democracia, su primera expansión pública estuvo ligada, sobre todo, a la pornografía no consentida y a la sexualización violenta de mujeres. Casos como los de Rana Ayyub, Taylor Swift o las campañas de acoso en escuelas y plataformas muestran que, además de servir a la desinformación, los *deepfakes* funcionan como una tec-

nología de humillación, intimidación y disciplinamiento. Más que una simple falsificación audiovisual, el *deepfake* nombra hoy una de las formas más eficaces del hostigamiento digital.

Excepción

En *Los ingenieros del caos*, el escritor italiano Giuliano Da Empoli se refiere a internet a partir de la situación de excepción que introduce el carnaval. Durante la Edad Media y el Renacimiento, el carnaval implicó la suspensión temporal de prohibiciones y jerarquías, lo que favorecía la proliferación de burlas, obscenidades y todo tipo de desenfrenos. Esta suspensión no solo resultaba inevitable, sino que era constitutiva de la economía de goce colectiva propia de la fiesta. Sin embargo, la particularidad del planteo de Da Empoli radica en que esa situación de excepción descansaba en el uso de máscaras. El anonimato y la posibilidad de asumir otras identidades que brindaba el carnaval no solo permiten establecer una analogía con el mundo digital contemporáneo, sino también comprenderlo como un escenario especialmente propicio para la emergencia del odio. Como señala en la introducción de su libro: “Mientras tanto, la máscara colectiva se ha trasladado a internet, donde el anonimato tiene el mismo efecto desinhibidor que, hace tiempo, nacía al ponerse un disfraz. Los *trolls* son, por tanto, los nuevos saltimbanquis”.

Funar

Aunque su etimología remite al concepto de “pudrirse” en mapuche, el término se instaló en Chile para nombrar los escraches frente a las sedes de la represión, acepción por la cual fue reconocido como un americanismo. En el registro coloquial de ese país, también te dicen que “funaste” algo si arruinaste un juego o un plan.

Sin embargo, su salto como neologismo digital global llegó en 2020 de la mano del videojuego *Among Us*. En la dinámica de este juego, los participantes debían unirse para señalar al impostor de la nave y expulsarlo; a esa acción de delatar y desacreditar colectivamente al sospechoso se la llamó “funa”. De ahí, la palabra colonizó las redes de todo el mundo para definir la exposición pública de conductas reprochables; una acción que se diferencia de la cancelación, siendo la funa la denuncia y la cancelación la respuesta colectiva.

Hater

a diferencia de muchos otros términos del léxico contemporáneo del odio, el uso actual del término *hater* no surge en las redes sociales, sino en la cultura del hip hop estadounidense de las décadas del 80 y 90. En Notorius B.I.G o Ice-T, pero también en Taylor Swift, el término *hater* puede referirse a quien critica o ataca el éxito ajeno movido por la envidia. Con la expansión de los foros, los blogs y, sobre todo, de las redes sociales, emergen los antifans, un público definido por el desagrado hacia figuras públicas, géneros o éxitos del momento. Con ellos el término experimentó un nuevo desplazamiento semántico, ya que dejó de remitir exclusivamente a la envidia para nombrar a quienes utilizan el espacio digital como escenario privilegiado para desacreditar, hostigar o provocar de manera sistemática. En ese proceso, el *hater* pasó de asociarse a la envidia para a designar una modalidad específica de intervención en la conversación pública.

Ira

El filósofo alemán Peter Sloterdijk sitúa el nacimiento simbólico de Occidente en un significado: la ira. No es casual que la primera palabra de la *Ilíada* sea precisamente *mênis*, la cólera de Aquiles. Para Sloterdijk, esa elección inaugura una tradición cultural que concibe la ira como una fuerza originaria capaz de poner en movimiento la historia. Retomando y desplazando la perspectiva inaugurada por Heidegger en *Ser y tiempo*, sin discutir la centralidad de la temporalidad para la pregunta por el ser, propone que la comprensión de la historia política de Occidente exige atender a la economía de las energías *thimóticas*: el orgullo, la indignación, el deseo de reconocimiento, el impulso de autoafirmación y la exigencia de justicia. En un intento por restituir la centralidad de estas energías, Sloterdijk formula una crítica a la tradición psicoanalítica –desde Freud hasta la *ego psychology*– a la que reprocha haber subordinado los afectos *thimóticos* al paradigma de la erótica. Aunque esa crítica descansa en una lectura insuficiente de la pulsión de muerte freudiana y desconoce parcialmente los desarrollos posteriores del psicoanálisis, ello no resta valor a lo que constituye una de las investigaciones más minuciosas sobre la historia política de la ira.

El declive de los grandes ideales colectivos es correlativo, según Sloterdijk, a la quiebra de los “bancos de ira”, es decir, de aquellas instituciones capaces de recoger, acumular y administrar políticamente la indignación y el resentimiento de amplios sectores sociales. Durante siglos, religiones, revoluciones y grandes movimientos políticos funcionaron como depósitos donde la ira podía conservarse, diferirse y orientarse hacia una promesa de justicia futura. La crisis de esos bancos no implica la desaparición de la ira, sino la pérdida de los dispositivos capaces de darle una dirección colectiva. En las sociedades contemporáneas, esas energías aparecen

dispersas, sin mediaciones estables que las organicen, disponibles para ser capturadas y movilizadas por nuevas formas de comunicación y de liderazgo político.

JP

El término “JP” puede referirse a varios conceptos, desde acrónimos de partidos políticos hasta abreviaturas de insultos, dependiendo del contexto. El insulto “Jap” (relacionado con Japón) es un término despectivo en inglés para referirse a las personas de origen japonés. Se popularizó principalmente durante la Segunda Guerra Mundial. Nació como una abreviatura inofensiva en el siglo XIX, pero debido al conflicto bélico y a la propaganda estadounidense, adquirió una connotación profundamente xenófoba y racista.

En el contexto de redes sociales, el término “JP” surgió recientemente en transmisiones en vivo o redes sociales; está ligado a la política y a *influencers*. Se hizo viral el caso de creadores de contenido como los *streamers* y extranjeros que, al hablar sobre los resultados de elecciones peruanas, usaron la sigla JP para referirse al partido político Juntos por el Perú (liderado por Roberto Sánchez) de forma despectiva hacia sus votantes. Esto desató una gran polémica legal e investigaciones por parte del Ministerio de Cultura y el Ministerio Público.

Fake news

Este término (*noticias falsas*) existe en inglés desde fines del siglo XIX para referirse a noticias inventadas o engañosas. Su uso permaneció marginal hasta la campaña presidencial estadounidense de 2016 cuando comenzó a adquirir su significado contemporáneo: contenidos deliberadamente falsos, con apariencia de información periodística legítima, difundidos con fines económicos o políticos. Poco después, el término sufrió un desplazamiento semántico decisivo cuando Donald Trump comenzó a utilizarlo para desacreditar informaciones periodísticas que lo contrariaban. Dejó así de nombrar un tipo de contenido verificable para convertirse en un recurso retórico, dentro de la disputa política, dirigido ya no a la noticia, sino al medio o al periodista que la produce. Su difusión coincidió con la consolidación de la noción de posverdad entendida como una época en la que los hechos objetivos pierden eficacia frente a las emociones, las creencias y las identificaciones en la conformación de la opinión pública. En este marco, las *fake news* se constituyen en uno de los principales vehículos de la desinformación. Paradójicamente, el propio término reproduce el mecanismo que pretendía denunciar: dejó de designar una noticia falsa para convertirse en una etiqueta destinada a descalificar a quien la enuncia.

Manosfera

El término comenzó a circular en 2009 para designar un conjunto de comunidades masculinas en internet y fue popularizado en 2013 por Ian Ironwood, bloguero y autor estadounidense vinculado al propio ecosistema de la *manosfera*, cuando publicó *The Manosphere: A New Hope for Masculinity*. Con esa expresión designó un espacio discursivo, predominantemente virtual, integrado por blogs, foros y comunidades que afirman representar los intereses masculinos en un mundo supuestamente dominado por el feminismo. Con el tiempo, el término dejó de nombrar una comunidad específica para convertirse en la denominación de un ecosistema heterogéneo que reúne activistas por los derechos de los hombres (*Men's Rights Activists*), *pick-up artists*, comunidades *MGTOW*, *incels* y otros grupos unidos por una narrativa común de agravio masculino y oposición al feminismo. En los últimos años, diversos medios han señalado que algunos de los tópicos característicos de la *manosfera* —la crisis de la masculinidad, el declive de la familia tradicional, la desconfianza hacia el feminismo y la reivindicación de roles de género tradicionales— han comenzado a incorporarse al discurso de referentes de la nueva derecha y del conservadurismo contemporáneo, dejando de circular exclusivamente en foros y comunidades digitales para proyectarse sobre el debate público.

NPC (Non- Player Character)

El término *NPC* fue transformándose hasta su significación actual. Nace en 1974, con la primera edición del juego de rol *Dungeons & Dragons*. Allí designa a los personajes no controlados por un jugador, sino por el "Dungeon Master", el árbitro de la partida. Lejos de ser accesorios, los NPC eran indispensables para la consistencia del mundo ficcional: sostenían el escenario para que otros jugaran. Con la expansión de los juegos de rol a los videojuegos, a fines de los años 70, el término migra al *software*. Conserva su sentido técnico (personaje no controlado por el jugador), pero desaparece la figura de árbitro humano: el NPC pasa a ser gobernado por un programa con respuestas y conductas predeterminadas. Este desplazamiento resulta decisivo para su evolución posterior. El salto al insulto ocurre en julio de 2016, cuando el término comienza a aplicarse a interlocutores humanos en discusiones en línea. Desde entonces, NPC deja de nombrar un tipo de personaje de videojuegos para convertirse en una forma de descalificación extendida en la cultura digital. Se utiliza para presentar al otro como alguien que repite discursos, sigue tendencias o actúa mecánicamente, negándole así la singularidad de un pensamiento propio y reduciéndolo a un mero ejecutor de guion ajeno. La genealogía del término permite ubicar la inversión que allí se produce: lo que nació como una función sostenida y animada por un Otro termina convertido en una figura a la que se le niega la existencia misma de un sujeto detrás del enunciado.

Troll

El uso actual del término no deriva directamente de las criaturas de la mitología nórdica –aunque esa asociación contribuyó más tarde a fijar su significado popular–, sino de una práctica de pesca denominada trolling, que consiste en arrastrar un señuelo por el agua esperando que algún pez muerda el anzuelo. A su vez, algunos estudios etimológicos remontan el verbo inglés *to troll* al francés antiguo *troller*, equivalente a vagabundear o merodear en busca de una presa. A comienzos de la década de 1990, en Usenet, una de las primeras comunidades de discusión de internet, los usuarios veteranos comenzaron a publicar, con fingida seriedad, mensajes sobre temas ya ampliamente debatidos o deliberadamente provocadores para que los recién llegados cayeran en la trampa y respondieran de buena fe para diversión de los demás. Con la expansión de internet proliferaron los vagabundos que deambulan por las redes intentando arrastrar a alguien a las profundidades de una discusión inútil, utilizando todo tipo de provocaciones como anzuelos.

Ultra

En su libro y proyecto de comunicación *Epidemia ultra*, Franco Delle Donne separa el adjetivo *ultra* del sustantivo *derecha*, al que habitualmente aparecía asociado. Con ello busca dar cuenta de una constelación política y comunicacional cuyas características comunes no radican tanto en una identidad ideológica homogénea como en una forma compartida de intervenir en el espacio público: la construcción permanente de un objeto de rechazo mediante teorías conspirativas, la movilización de miedos y resentimientos, y la capacidad de convertir a individuos que habitualmente permanecían aislados en una legión movilizadora menos por una causa común que por la afectación a nivel del cuerpo.