

# Segregación: fundamento de la fraternidad\*

CLARA CECILIA MESA\*\*

Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia

## Segregación: fundamento de la fraternidad

## La ségrégation en tant que fondement de la fraternité

## Segregation: Foundation of Brotherhood



Este artículo desarrolla las tesis que, tanto en la obra de Freud como en la de Lacan, hacen posible un acercamiento a los conceptos de segregación, exclusión y conflicto, planteando un más allá de los ideales culturales y, en ese sentido, una diferencia entre el vínculo social, basado en el amor y el espíritu solidario, y los fenómenos que estimulan la segregación. El psicoanálisis permite mostrar que el fundamento de toda segregación es la fraternidad, lo cual pone sobre el tapete cuestiones de actualidad sobre las lógicas culturales contemporáneas.

**Palabras clave:** exclusión, fraternidad, identificación, lazo social, segregación.

L'article déploie les thèses qui, autant chez Freud et chez Lacan, ouvrent à la possibilité de s'approcher des concepts de ségrégation, exclusion et conflit, à partir d'un au-delà des idéaux culturelles et, en ce sens, d'une différence entre le lien social appuyé sur l'amour et l'esprit solidaire, et les phénomènes qui encouragent la ségrégation. La psychanalyse montre que le fondement de toute ségrégation est la fraternité, qui met sur le tapis des questions actuelles sur les logiques culturelles contemporaines.

**Mots-clés :** exclusion, fraternité, identification, lien social, ségrégation.

This article develops the thesis that, both the works of Freud and Lacan, make it possible to approach to the concepts of segregation, exclusion and conflict, by posing a way beyond cultural ideals and, in that sense, a difference between the social link, based on love and the spirit of solidarity, and the phenomena that encourage segregation. Psychoanalysis can show that the foundation of any segregation is fraternity, which brings to the fore current issues of contemporary cultural logics.

**Keywords:** exclusion, brotherhood, identification, social link, segregation.

\* Este artículo es producto del trabajo investigativo en la Línea de Investigación Psicoanálisis y Problemas Sociales Contemporáneos, la cual pertenece al Grupo de investigación: Psicoanálisis, Sujeto y Sociedad, del Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia.

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

© Ilustraciones: Lorenzo Jaramillo



1. Jean Jacques Rousseau, *El contrato social o principios de derecho político*. Disponible en: <http://www.elaleph.com/libro/El-Contrato-Social-de-Juan-Jacobo-Rousseau/899/> (consultado el 28/03/2013).

2. *Ibíd.*, 8.

Exceptuando algunas utopías, difícilmente puede encontrarse una historia de la humanidad o una filosofía política que no parta de la tesis de que la rivalidad, la lucha mortífera, la enemistad entre los hombres, etc., están en el origen mismo del vínculo social. Incluso para Rousseau, quien supuestamente parte de la hipótesis de que el hombre nace bueno y la sociedad lo corrompe. Su verdadera tesis es que los hombres nacen libres e iguales por naturaleza, pero que resulta imprescindible que hagan lazo social. ¿Cómo? No hay, en todo caso, otra vía distinta a la de constituir parte del Estado, y este Estado solo se constituye por una de dos alternativas: o bien por convenciones entre iguales, entre pares, o bien cediendo sus derechos ante una autoridad que se establece como un poder legítimo, ante el cual “Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, recibiendo a cada miembro como parte indivisible del todo”<sup>1</sup>. Rousseau aspira por medio del contrato o pacto social a un modo de alianza entre los individuos que no implique el triunfo del derecho del más fuerte: “Convengamos, pues, en que la fuerza no constituye derecho, y que únicamente se está obligado a obedecer a los poderes legítimos”<sup>2</sup>.

De alguna manera el contrato social de Rousseau es respuesta a la tentativa que 100 años antes estableciera Hobbes, quien recurre a otra explicación mítica de cómo son las agrupaciones humanas antes de la constitución de las sociedades organizadas políticamente. Para Hobbes, el hombre por naturaleza, en estado de naturaleza, está en una situación de guerra de todos contra todos, los bienes no están regidos por una política de propiedad privada, sino que cada uno puede hacer uso de ellos mientras la fuerza se lo permita, y puede conservarlos mientras pueda defenderlos. La lógica que precede a la organización social es la lucha contra el poder del más fuerte. En el estado de naturaleza, el hombre es lobo para el hombre, dice Hobbes, y Freud lo acuña en su famoso texto sobre “El malestar en la cultura”, escrito en la navidad de 1929 y publicado en enero de 1930, cuando ya se atisbaba la gran depresión económica de los Estados Unidos.

Lo que se detecta en ese recorrido histórico, que podría ser muy largo, es que cada uno de los autores ha tratado de explicar los orígenes de la sociedad humana

y, con ello, ha intentado explicar las razones de la lucha, la agresividad y el conflicto. Freud tiene su propio mito: los miembros de una tribu tienen un gran padre, un gran orangután que puede gozar de todas las mujeres y que priva de este goce a todos los demás miembros de la tribu; un día mítico, los hombres se reúnen y matan al gran orangután con un resultado inesperado pero fecundo para la tentativa de fundamentar el origen del lazo social: ellos se descubren hermanos.

El crimen del padre funda la fraternidad. Ahora bien, si ese origen de la fraternidad en Freud tiene carácter mítico, no es sin embargo algo que él haya dejado de lado, sino algo que poco a poco adquirió todo su peso teórico en la construcción de las relaciones del sujeto con el otro. Una de las premisas fundamentales la estableció en su texto “Psicología de las masas y análisis del yo”. En él, Freud considera el instinto gregario que Trotter utiliza para explicar la tendencia natural del hombre hacia el grupo; según Trotter, este instinto gregario es innato en el hombre, tanto como en los demás animales, y lleva a todos los seres a unirse en unidades cada vez más amplias. Sin embargo, Freud encuentra un punto crucial de objeción. Su tesis es que el movimiento hacia la unidad y hacia el grupo es de otra índole y la expresa sin ningún rodeo: hay una envidia primitiva y de ella se derivan las aspiraciones sociales más elevadas tales como el compañerismo, la solidaridad o el espíritu de cuerpo<sup>3</sup>.

Esta envidia que está en el origen remite de manera directa a la idea de “justicia social”<sup>4</sup> la cual, continúa Freud, “significa que nos rehusamos a nosotros mismos muchas cosas para que también los demás tengan que renunciar a ellas o, lo que es lo mismo, no puedan reclamarlas”<sup>5</sup>. La condición es que al otro también se le exija la privación: el sujeto puede renunciar a gozar siempre y cuando el otro tampoco goce, he ahí un principio de “equilibrio social”.

Con esto Freud invierte la lógica que indicaría que el espíritu colectivo se apoya en la idea de que cada uno puede renunciar a la satisfacción propia por el fin altruista de conseguir el bien común, es decir una primacía de lo colectivo sobre lo particular; así pues, Freud permuta altruismo por reivindicación y nos dice: “Esta reivindicación de igualdad es la raíz de la conciencia social y del sentimiento del deber”<sup>6</sup>.

De este modo Freud nos revela claramente cómo el sentimiento social es segregativo en su fundamento mismo; entonces, la pregunta que convendría hacer no es ¿cómo explicar la segregación si la tendencia del ser humano es hacia la vida colectiva? sino, más bien, ¿cómo el vínculo puede favorecer la unión entre los hombres, si la segregación está en el corazón mismo del lazo social? La respuesta de Freud presenta una dimensión de paradoja: “El sentimiento social reposa en la transformación de un sentimiento primitivamente hostil en un enlace positivo de la naturaleza de una identificación”<sup>7</sup>.

3. Sigmund Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo” (1921), en *Obras completas*, t. III (Madrid: Biblioteca Nueva, 1973), 2595.

4. *Ibíd.*

5. *Ibíd.*

6. *Ibíd.*

7. *Ibíd.*

De esta paradoja resulta un fenómeno importante que se puede definir como “el buen uso” de la segregación. El trabajo sobre la psicología de las masas le permite a Freud aislar tres tipos de identificación que favorecen la cohesión de las masas: una identificación con el líder, como ideal del yo; una identificación entre semejantes, que es justamente la que contiene la envidia originaria en su núcleo, y una tercera que es claramente definida como la segregación de un enemigo común; en este sentido, esta forma de la segregación participa de la cohesión.

Ahora bien, ese es el resultado de la evaluación freudiana en “Psicología de las masas y análisis del yo”, que puede entenderse literalmente en el sentido de un trabajo para dar cuenta de la psicología de las masas que lo lleva a un análisis del yo.

Otro recorrido fundamental es el planteado en el capítulo V de “El malestar en la cultura”, casi 10 años después, en el que buscando comprender las exigencias que le hace la cultura al individuo, Freud se compromete en una revisión del mandamiento “Amarás al prójimo como a ti mismo”: un mandamiento que encuentra, en principio, insensato. Las preguntas que se hace son:

¿Por qué tendríamos que hacerlo? ¿De qué podría servirnos?, pero ante todo, ¿cómo llegar a cumplirlo? Mi amor es algo valioso para mí, no puedo desperdiciarlo sin pedir cuentas. Me impone deberes que tengo que disponerme a cumplir con sacrificios. Si amo a otro, él debe merecerlo de alguna manera.<sup>8</sup>

Un rodeo adicional lo lleva a asentir que el amor al prójimo, finalmente, sin más justificación, es el amor que se le ha de tener a cualquier criatura del universo, y decir cualquiera es literalmente eso. Los ejemplos que Freud propone encierran una verdadera ironía: puedo aceptar amar al prójimo, aun cuando no se lo merezca, como se puede amar a cualquier criatura como “el insecto, el gusano y la culebra”<sup>9</sup>, en consecuencia, solo le correspondería una pequeña parte del amor del que el yo dispone. Un rodeo más y se decide a examinar con mayor detenimiento el mandamiento para encontrar una nueva dificultad: “este ser extraño no solo es en general indigno de amor, sino que —para confesarlo sinceramente— merece mucho más mi hostilidad y aún mi odio”<sup>10</sup>, pues somos el prójimo de nuestro prójimo, digámoslo de una vez, y muy probablemente él mismo no encuentra razones para amarme; más bien, parafraseando a Freud, estará siempre atento a la posibilidad de utilizarme en su provecho, o perjudicarme.

Ahora, Freud no se satisface, por supuesto, con correr el velo del mandamiento del amor al prójimo y revelar que la verdad que dicho velo oculta es que el hombre es lobo para el hombre: *homo homini lupus*. Él da un giro más y revela entonces que el mandamiento sea necesario, lógicamente necesario, porque es el modo como la

8. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” (1930 [1929]), en *Obras completas*, t. III (Madrid: Biblioteca Nueva, 1973), 3044.

9. *Ibíd.*

10. *Ibíd.*, 3045.

cultura hace resistencia ante la inclinación destructiva, esa que Freud reconoce como la verdad oculta detrás del mandamiento:

La verdad oculta tras de todo esto, que negaríamos de buen grado, es la de que el hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor, que solo osaría defenderse si se le atacara, sino, por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad.<sup>11</sup>

Lo anterior se puede expresar simplemente de la siguiente manera:

Mandamiento: amar al prójimo  
Segregación: tendencia constitutiva

Sea como sea, Freud encuentra que el mandamiento se hace verdaderamente irrealizable. Sin embargo, si la cultura lo requiere y ve la necesidad de convertirlo en un mandamiento universal, es porque recubre la tendencia contraria, la tendencia a tomar al prójimo como objeto del goce sexual sin su consentimiento, explotarlo laboralmente sin retribución, humillarlo y, si es posible, matarlo.

Freud, como Hobbes, no tiene una expectativa optimista con respecto al vínculo fraterno; él, como Hobbes, comprende que las pasiones llevan al hombre a actuar solo en su beneficio o en contra de sus semejantes, conduciéndolo así a un constante conflicto con los otros. Hobbes encuentra que en el estado de naturaleza, el lazo, si puede definirse así, es un lazo de “desconfianza mutua”<sup>12</sup>, donde no existe seguridad alguna, pues los hombres, guiados por sus pasiones, buscan imponerse sobre los demás.

Lacan toma el relevo en relación con el problema y pone de presente que la queja constante de la cultura frente a la segregación no encierra ya el mandamiento del amor, sino, según él, puede verlo a la luz de los nuevos ideales laicos propuestos por la modernidad, los ideales de fraternidad, igualdad y libertad, que se instituyen como efecto de la revolución francesa: estos son los ideales que tienen como finalidad recubrir la segregación.

Este encarnizamiento en la fraternidad, sin contar el resto, la libertad y la igualdad, es algo fenomenal de lo que convendría saber qué es lo que recubre. No se conoce más que un solo origen de la fraternidad —me refiero a la humana, siempre el humus— es la segregación. Estamos evidentemente en una época de segregación, ¡puaj, nunca hubo más segregación! Es inaudito! Es inaudito cuando uno lee los diarios. Simplemente la sociedad, como se la llama —no quiero llamarla humana precisamente porque reservo los términos, pongo atención en lo que digo, no soy un hombre de izquierda— constato que todo lo que existe está fundado en la segregación y en primer término la fraternidad. No se concibe ninguna fraternidad, no tiene el menor fundamento, como



11. *Ibíd.*, 3046.

12. Thomas Hobbes, *Leviatán* (México: Fondo de Cultura Económica, 1940), 101.

acabo de decirles el menor fundamento científico, si no es porque estamos aislados juntos, aislados del resto por algo de lo que se trata de saber la función y el por qué.<sup>13</sup>

Todo lo que existe, está fundado en la segregación y en primer término la fraternidad, dice Lacan; es, por lo demás, interesante destacar la paradoja planteada al final de la cita: “estamos aislados juntos”.

Entonces, si se trata de saber por qué, conviene situar ese recorrido en Lacan, para lo cual propongo considerar algunas de sus tesis expresadas en su escrito de 1948, sobre “La agresividad en psicoanálisis” que, de alguna manera, es su respuesta a los efectos que la segunda guerra mundial ha dejado en Europa. Si Freud expresa su desilusión ante la Primera Guerra Mundial pues suponía que de los estados civilizados

[...] podía esperarse que debían haber alcanzado un entendimiento suficiente acerca de su patrimonio común y una tolerancia tal hacia sus diferencias que “extranjero” y “enemigo” ya no podrían confundirse en un solo concepto, como aún ocurría en la Antigüedad clásica.<sup>14</sup>

Lacan responde a la Segunda Guerra Mundial con un intento de dar un salto desde la fenomenología de la guerra, de la fragmentación y la desmembración, a la metapsicología. Es decir, Lacan se propone poner a operar un concepto propiamente psicoanalítico que permita pensar las lógicas de la guerra y sus consecuencias. Lacan no lo hace con la “desilusión” freudiana; lo que Lacan pretende es mostrar su verdad, su reverso; él pondrá de manifiesto que “La experiencia subjetiva debe ser habilitada de pleno derecho para reconocer el nudo central de la agresividad ambivalente, que nuestro momento cultural nos da bajo la especie dominante del resentimiento, hasta en sus más arcaicos aspectos”<sup>15</sup>. Para destacar, luego, que la ambivalencia agresiva que fundamenta el vínculo es en realidad tan arcaica que aún, antes de hablar ya, un niño puede efectivamente verse dominado por la pasión de los celos. Lacan relata un pasaje de San Agustín y dice:

San Agustín se adelanta al psicoanálisis al darnos una imagen ejemplar de un comportamiento tal en estos términos: “Vi con mis propios ojos y conocí bien a un pequeñuelo presa de los celos. No hablaba todavía y ya contemplaba, todo pálido y con una mirada envenenada, a su hermano, de leche”. Así anuda imperecederamente, con la etapa infans (de antes de la palabra) de la primera edad, la situación de absorción especular: contemplaba, la reacción emocional: todo pálido, y esa reactivación de las imágenes de la frustración primordial: y con una mirada envenenada, que son las coordenadas psíquicas y somáticas de la agresividad original.<sup>16</sup>

13. Jacques lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970) (Barcelona: Paidós, 1992), 121.

14. Sigmund Freud, “De guerra y muerte temas de actualidad” (1915), en *Obras completas*, t. II (Madrid: Biblioteca Nueva, 1973), 2102.

15. Jacques Lacan, “La agresividad en psicoanálisis”, en *Escritos 2* (Madrid: Siglo XXI, 1975), 78.

16. *Ibíd.*

De modo que Lacan desarrolla cinco tesis sobre la agresividad en psicoanálisis, de las cuales la cuarta enuncia el origen y el correlato de la agresividad como intención y como tendencia: “La agresividad es la tendencia correlativa de un modo de identificación que llamamos narcisista y que determina la estructura formal del yo del hombre y del registro de entidades característico de su mundo”<sup>17</sup>. Esta tesis se apoya tanto en la concepción de la teoría del narcisismo freudiano, ya no expresado como el amor a sí mismo, como el mandamiento cristiano parece suponer, sino sostenido en el desconocimiento fundamental del yo, en su propia enajenación, que hace que no pueda conocerse más que a través de la imagen que el otro le devuelve. Con su teoría del estadio del espejo como formador del yo, Lacan muestra cómo el surgimiento del yo es correlativo del surgimiento del otro. Establece una idea de sí mismo, pero, al mismo tiempo establece el estatuto del otro, del prójimo, como siendo el otro.

El yo se forma entonces en una relación dialéctica como siendo otro: extranjero a sí mismo. En esa medida, la transitividad que es propia de los primeros años constituye la regla que determina las relaciones:

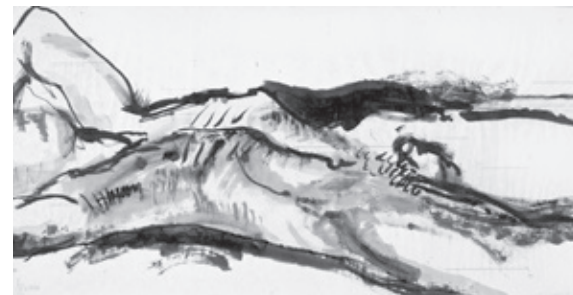
Durante todo ese período se registrarán las reacciones emocionales y los testimonios articulados de un transivismo normal. El niño que pega dice haber sido pegado, el que ve caer llora. Del mismo modo es en una identificación con el otro como vive toda la gama de las reacciones de prestancia y de ostentación, de las que sus conductas revelan con evidencia la ambivalencia estructural, esclavo identificado con el déspota, actor con el espectador, seducido con el seductor.<sup>18</sup>

Esta lógica de constitución plantea de entrada una encrucijada de la cual no es posible prescindir si se quiere dar cuenta de los problemas relativos a la segregación, la exclusión y el conflicto:

Esta relación erótica en que el individuo humano se fija en una imagen que lo enajena a sí mismo, tal es la energía y tal es la forma en donde toma su origen esa organización pasional a la que llamará su yo.

Esa forma se cristalizará en efecto en la tensión conflictual interna al sujeto, que determina el despertar de su deseo por el objeto del deseo del otro: aquí el concurso primordial se precipita en competencia agresiva; y de ella nace la tríada del prójimo, del yo y del objeto, que, estrellando el espada de la comunicación especular [...].<sup>19</sup>

La tríada yo-objeto-otro se funda en una tensión y bajo el empuje de la agresividad como tendencia que le es correlativa, obedeciendo al mismo tiempo a una ley: “El Otro o yo”, por cuanto el objeto de la satisfacción que está en juego es un



17. *Ibíd.*, 73.

18. *Ibíd.*, 77.

19. *Ibíd.*

objeto del que solo uno puede gozar. Lo que da una constitución muy singular de las relaciones del hombre con el semejante: al mismo tiempo que se funda en un modo de identificación, es puramente segregativa; es lo que ha hecho que, en más de una ocasión, Lacan haya dicho que no hay más fraternidad que la segregación: cuanto más energía ponemos en ser todos hermanos, tanto más se hace evidente que no lo somos.

Por lo demás, la segregación es inherente a la definición misma del inconsciente, que se define esencialmente por aquello que excluye, a saber:

- No saber sobre la muerte.
- No saber sobre el sexo.
- No tiempo.
- Incluso excluye el no. Paradoja final, pues no querría ello decir que para el inconsciente todo es posible: al contrario, la lógica de la exclusión que lo caracteriza se apoya a su vez en un imposible.
- Finalmente un rechazo de saber sobre la mujer en el inconsciente.

No menos problemática es la tentativa de explicar el hecho de la segregación de las mujeres como un asunto cultural. Freud la define como una “desautorización narcisista de la mujer, que linda mucho con el menosprecio, refiriéndolos al complejo de castración y a su influjo sobre el juicio acerca de la mujer”<sup>20</sup>. En “Análisis terminable e interminable”, su testamento, Freud vuelve sobre el mismo problema: “un repudio de la feminidad”<sup>21</sup> opera como un obstáculo para el final del análisis.

Este asunto, que sin duda levanta ampolla en el plano social, es un asunto que ameritaría un desarrollo particular, pero Freud intenta poner en evidencia que probablemente el hecho de que las mujeres hayan sido históricamente incluidas entre las “grandes minorías” que la cultura ha segregado, tiene que ver con esa dimensión tabú que la envuelve toda, que la hace enigmática, extranjera, enemiga.

Hay todo un conjunto de significantes que vienen a nombrar lo que está en juego en este terreno: repudio, rechazo, exclusión, segregación. Entonces sería posible articular una relación estructural entre los términos segregación, exclusión y conflicto. En principio, ellos se estructuran sobre esa segregación interna, en esa suerte de exclusión interna en la que se constituye el sujeto como sujeto del inconsciente. No es amo en su casa, en el interior de su casa es un extranjero (¿enemigo?), el desconocimiento es su esencia y la agresividad es su resorte.

Pero si nos servimos de los tres registros con los que Lacan ordena su enseñanza, podríamos proponer anudar los términos de manera borromea, precisamente para

20. Sigmund Freud, “El tabú de la virginidad” (1918 [1917]), en *Obras completas*, t. II (Madrid: Biblioteca Nueva, 1973), 2448.

21. Sigmund Freud, “Análisis terminable e interminable” (1937), en *Obras completas*, t. III (Madrid: Biblioteca Nueva, 1973), 3363.



mostrar que comparten la estructura aun cuando su modo de inscripción pueda ser diferente. Propondría el conflicto como el modo a través del cual el sujeto en su particularidad, y el grupo social, tramitan simbólicamente la estructura. Lo simbólico permite así una especie de “solución de compromiso” que, sin reducir la tensión originaria, favorece el lazo social. Por otro lado, la segregación podría ser considerada como el modo a través del cual se tramita la tensión imaginaria: rivalidad, fraternidad, segregación. Y, en tercer lugar, tendríamos la forma más radical de encarnar la estructura vía exclusión, como un modo de tratar lo real por lo real. La exclusión es, pues, el modo más radical en el que la disyunción se expresa como el “otro o yo”, sin más recurso que la destrucción del enemigo, sea él íntimo o extranjero. Lo anterior puede expresarse topológicamente de la manera como lo represento en la figura 1:



**FIGURA 1.** Segregación, exclusión, conflicto

### LA EXCLUSIÓN ÍNTIMA EN EL CORAZÓN DEL SER

Si hemos podido plantear que la segregación está en el fundamento del vínculo social, se hace necesario dar cuenta de una dimensión de exclusión, pero esta vez de exclusión íntima como constitutiva del ser, tal como puede ser pensada por el psicoanálisis. El modelo del que me serviré es la topología que Lacan propone en el seminario 7 sobre la ética del psicoanálisis, en el cual emplea el término de *das Ding* con la resonancia freudiana, pero con la que evoca también el noúmeno kantiano, esto es, lo imposible de ser conocido por la experiencia. Ese *das Ding*, que evoca el objeto perdido, imposible de recuperar, el objeto interdicto, que remite al Otro prehistórico imposible de olvidar, está situado para el sujeto en un núcleo íntimo pero extranjero al mismo tiempo, un núcleo en el cual el sujeto está él mismo exiliado. Dice Lacan:

Pues ese *das Ding* está justamente en el centro, en el sentido de que está excluido. Es decir, que en realidad debe ser formulado como exterior, ese *das Ding*, ese Otro prehistórico imposible de olvidar, la necesidad de cuya posición primera Freud nos

afirma bajo la forma de algo que es *entfremdet*, ajeno a mí, estando empero en mi núcleo, algo que a nivel del inconsciente solamente representa una representación.<sup>22</sup>

La idea de lo extranjero/íntimo, lo ajeno a mí estando empero en mi núcleo, remite a la noción de extimidad. Esta noción es un término topológico, es decir, define un lugar, el lugar de una exterioridad en lo más íntimo: es la extrañeza o lo extranjero que habita, sin embargo, en el núcleo del ser. Esta noción no es una invención propiamente lacaniana, en Freud hay, en varios momentos de su obra, un claro esfuerzo por señalarlo, tal como puede verse con relación al complejo del prójimo, en el “Proyecto de psicología” y con la noción de *unheimlich*, como lo más íntimo, familiar y consabido de antiguo, pero al mismo tiempo desconocido, oculto y amenazante; puede verse también con respecto a la definición de las relaciones del yo con la realidad en “El malestar en la cultura” y, finalmente, para referirse al lugar del síntoma en “La escisión de la vida psíquica”.

Esto necesariamente lleva a poner en cuestión la idea con la que cada época, cada sociedad supone local, autorreferida y singular cada modalidad de exclusión, lo que conduce a una exigencia de rigor: no hay que confundir las causas con los efectos, ni la esencia con la envoltura formal (hay que distinguir la estructura de la contingencia; lo necesario de lo contingente). La causa y la esencia corresponde al hecho de que es nuestra propia naturaleza la que entraña la voluntad de segregación con el prójimo, que es el propio inconsciente el que entraña un repudio por la castración y la diferencia, lo cual se manifiesta social y políticamente de muy diversas formas e incluye toda la paleta de colores: los blancos segregan a los negros, los negros a los blancos, pero también los verdes a los rojos y azules, etc.<sup>23</sup>.

Ahora bien, esto que se juega en el orden de lo estructural, para el sujeto, pero también en el registro de las relaciones con el semejante, es elevado por Freud al estatuto de fenómeno en el lazo social. En consecuencia, Freud aísla una lógica que denomina “narcisismo de las pequeñas diferencias” que se define como “una satisfacción relativamente cómoda e inofensiva de la inclinación agresiva, por cuyo intermedio se facilita la cohesión de los miembros de la comunidad”<sup>24</sup>. Es el “fenómeno de que justamente comunidades vecinas, y aun muy próximas en todos los aspectos, se hostilizan y escarnecen: así, españoles y portugueses, alemanes del norte y del sur, ingleses y escoceses, etc.”<sup>25</sup>. Hoy las variantes no son más que contingentes en la historia: Corea del Norte y Corea del Sur; Colombia y Venezuela; como en otro tiempo Carolina del Norte y Carolina del Sur en los Estados Unidos, o el *apartheid* sudafricano, cuyo nombre mismo significa la segregación racial, el proceso de discriminación racial tanto en el ámbito social, como en el político y en el económico, que los surafricanos

22. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960) (Buenos Aires: Paidós, 1988), 89.

23. Resulta muy difícil, en este espacio, tratar de dar cuenta de qué es lo que caracteriza a las “grandes minorías”, que a lo largo de la historia han encarnado el lugar del partisano (mujeres, negros, judíos, etc.).

24. Freud, “El malestar en la cultura”, 3048.

25. *Ibíd.*

mantuvieron hasta los años noventa. Los blancos adquirieron el poder político y fueron segregando cada vez más a las personas de raza negra. Pero ese narcisismo de las pequeñas diferencias, tal como lo señala Freud, más allá de los fenómenos sociológicos y políticos —que puede hacerse imposible enumerar a lo largo de la historia de la humanidad— tiene su característica principal en la definición de Freud: como una “satisfacción relativamente cómoda e inofensiva de la inclinación agresiva, por cuyo intermedio se facilita la cohesión de los miembros de la comunidad”.

Los términos de rivalidad, envidia primitiva, codicia, son afines al término segregación porque encierran una misma lógica: la segregación en la cultura, o como un efecto del discurso, es un modo de tratar las diferencias entre semejantes, un modo de “tratar lo insoportable, lo imposible de soportar”<sup>26</sup>.

Para concluir es importante darle al fenómeno de la segregación un carácter de actualidad. Se podría decir que si bien el programa de la cultura en el sentido freudiano, o la tendencia del discurso en Lacan, es regular el goce y favorecer la convivencia de los goces individuales, nos hallamos frente a una cultura en la que, más que el interés en la conciliación de los intereses particulares, específicamente en conciliar los goces singulares, prima el derecho a la satisfacción de cada uno, la cual no puede darse sino potencializando la envidia primitiva.

Contrariamente al ideal de fraternidad, de igualdad, incluso de libertad, que impera en nuestro tiempo, la segregación se impone cada vez más. Es un hecho que se revela como siendo propio de nuestro discurso contemporáneo. La fórmula podría ser: a mayor globalización, mayor segregación. Lo que tenemos, pues, es que en la lógica del discurso contemporáneo, la única manera que tenemos para tratar las diferencias es al parecer, la segregación. La doctora Colette Soler propone una explicación: “La universalización no pasa por el significante amo, pasa por el mercado. El mercado no responde a la obligación de la proliferación de los valores y los ideales”<sup>27</sup>, lo que promueve es, más bien, el derecho de cada uno a gozar de manera singular. Que esto sea o no realizable para cada sujeto en particular, lo que impera de todos modos es la voluntad de una cultura que no promueve las tentativas de hacer lazo social con el *partenaire* y que, en cambio, deja al sujeto cada vez más en relación directa con su satisfacción autista. Se trata de una voluntad que no puede más que promover la segregación, pues si para Lacan todo discurso es racista en el sentido de que “todo discurso es un ordenamiento de goce, es decir, todo discurso logra instituir un orden, hacer funcionar y capturar a los individuos en ese orden”<sup>28</sup>, este, a su vez, no puede menos que dejar a otros por fuera del discurso. Pero, entonces, la consecuencia lógica es que a mayor segregación, más se oye el clamor “por la igualdad de derechos y se incrementa la reivindicación de una justicia distributiva”<sup>29</sup>.



26. Colette Soler, “A propósito de la segregación”, en *Incidencias políticas del psicoanálisis*, t. 1 (Barcelona: S&P, 2011), 419.

27. *Ibíd.*, 417.

28. *Ibíd.*, 419.

29. *Ibíd.*, 421.

Y esta lucha o rivalidad entre los discursos, pensada en el sentido político de pleno derecho amparado por las leyes del mercado, ha oscurecido el panorama mundial con una nueva concepción de la guerra, definida ya no como la concibió Clausewitz, como una continuación de la política por otros medios, sino regida por el terror. Tal vez no valga, para todos los casos en que la segregación se sostiene como el fundamento del vínculo social, la idea de Freud según la cual la satisfacción del narcisismo de las pequeñas diferencias es una “satisfacción relativamente *cómoda e inofensiva* de la inclinación agresiva, por cuyo intermedio se facilita la cohesión de los miembros de la comunidad”<sup>30</sup>.

Infundar terror en el prójimo puede definirse como

[...] el acto del enemigo que sale de la sombra de una manera súbita y brutal, con una dimensión de exceso que sobrepasa todos los límites del acuerdo entre semejantes, que no tiene otra finalidad que destruir al adversario, eliminarlo, desestabilizarlo, poner en evidencia su fragilidad, intimidarlo, ablandarlo en su posición por terror. Estos actos políticos por medios violentos tienden menos hacia la conquista del poder que hacia la desestabilización o remoción del existente, es el goce de la división del Otro.<sup>31</sup>

Entonces la pregunta es ¿qué tipo de tejido social se instaura a partir del régimen del terror y qué consecuencias tiene para los sujetos y la cultura?

Si Freud había supuesto la segregación del enemigo común como uno de los factores de consistencia para las masas, ahora vemos que el enemigo no está más afuera, sino que es el amigo, el vecino, el más cercano. Así retorna el sentimiento de “desconfianza mutua” nombrado por Hobbes, y podríamos decir que la *sospecha* viene a regir el lazo social:

El semejante emerge como el potencial enemigo o como espía o informante y cualquier signo es tomado como evidencia, que no requiere de demostración, lo que da como resultado una imparable persecución imaginaria, que sin duda habrá de producir cada vez más un deterioro en el lazo social. El prójimo, el íntimo, el familiar por efecto de la sospecha aparece como inquietante, extranjero, amenazante.<sup>32</sup>

Freud tiene un texto que ilustra justamente la condición que se pone a prueba cuando lo más íntimo se me revela desde afuera como inquietante extrañeza: es lo siniestro, es el rostro del terror que tiene entre sus propiedades un enemigo anónimo, lo que hace entonces que el sentimiento correlativo de la sospecha sea la desconfianza, tanto en su sentido vertical —desconfianza en las instituciones—, como en su sentido horizontal —desconfianza entre los semejantes que componen el tejido social—.

30. Freud, “El malestar en la cultura”, 3048. Las cursivas son mías.

31. Clara Cecilia Mesa, *Amarás a tu prójimo*, vol. 1 (Caracas: Prisma, 2003), 25-31.

32. *Ibíd.*

Tal vez el problema ya no es la necesidad de separar los términos de extranjero y enemigo; hoy, más bien, el enemigo es íntimo. La serpiente se comió la cola y la paradoja retornó de manera invertida. No sin sorpresa, recientemente en el foro que se dio en torno al debate del matrimonio gay con la comunidad LGBT en el Congreso en Colombia, se oyó decir: “no soportan la igualdad”.

## BIBLIOGRAFÍA

- FREUD, SIGMUND. “De guerra y muerte temas de actualidad” (1915). En *Obras completas*, t. II. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.
- FREUD, SIGMUND. “El tabú de la virginidad” (1918 [1917]). En *Obras completas*, t. II. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.
- FREUD, SIGMUND. “Psicología de las masas y análisis del yo” (1921). En *Obras completas*, t. III. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.
- FREUD, SIGMUND. “El malestar en la cultura” (1930 [1929]). En *Obras completas*, t. III. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.
- FREUD, SIGMUND. “Análisis terminable e interminable” (1937). En *Obras completas*, t. III. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.
- HOBBS, THOMAS. *Leviatán*. México: Fondo de Cultura Económica, 1940.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960). Buenos Aires: Paidós, 1988.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970). Barcelona: Paidós, 1992.
- LACAN, JACQUES. “La agresividad en psicoanálisis”. En *Escritos 2*. Madrid: Siglo XXI, 1975.
- MESA, CLARA CECILIA. *Amarás a tu prójimo*, vol. 1. Caracas: Prisma, 2003.
- SOLER, COLETTE. “A propósito de la segregación”. En *Incidencias políticas del psicoanálisis*, t. I. Barcelona: S&P, 2011.
- ROUSSEAU, JEAN JACQUES. *El Contrato social o principios de derecho político*. Disponible en: <http://www.elaleph.com/libro/El-Contrato-Social-de-Juan-Jacobo-Rousseau/899/www.elaleph.com> (consultado el 28/03/2013).



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