

¡Odia! El amor no hace falta



JUAN MANUEL MORAÑA*
SANDRA TURRADO VEGA**

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

¡Odia! El amor no hace falta

Hate! Love is Unnecessary

Hais! L'amour n'est pas nécessaire



El odio es un afecto más lúcido que el amor pues, aunque ambos se ubican en la falta de ser, el amor intenta velarla mientras que el odio la re-vela redoblando la apuesta y reconociendo aquello que la suple: el Uno. Y el Uno que soporta el odio es inherente al lazo social. ¿Entonces cómo responderán los psicoanalistas a la segregación, producto del cruce entre el capitalismo y la ciencia? La subjetividad de la época nos empuja a tomar el relevo de Lacan.

Palabras clave: odio, amor, segregación, capitalismo, ciencia.

Hate is a more lucid affect than love because although both are located in the lack of being, love tries to veil that lack, while hate un-veils it, thus raising the stakes and recognizing that which supplements it: the One. And the One who endures hate is inherent to the social fabric. How, then, will psychoanalysts respond to segregation, which is the result of the combination of capitalism and science? The subjectivity of our times drives us to assume the relay of Lacan.

Keywords: hate, love, segregation, capitalism, science.

Même si l'amour et la haine sont tous deux du côté du manque à être, le premier est un affect plus lucide que l'amour car celui-ci essaie de voiler là où la haine dé-voile, redouble le pari et reconnaît ce qui la supplée: le Un. Et le Un qui supporte la haine est inhérent au lien social. Comment donc répondront les psychanalystes à la ségrégation, issue de l'enjambement du capitalisme et de la science? La subjectivité de l'époque nous oblige à prendre la relève de Lacan.

Mots clés: haine, amour, ségrégation, capitalisme, science.

CÓMO CITAR: Moraña, Juan Manuel y Sandra Turrado Vega. "¡Odia! El amor no hace falta". *Desde el Jardín de Freud* 19 (2019): 187-202, doi: 10.15446/djf.n19.76718

* e-mail: juan.morania@gmail.com

** e-mail: sandraturrado@gmail.com

© Obra plástica: Jim Amaral

HISTORIA Y ESTRUCTURA

Lacan, en 1953, invita a los analistas: “mejor, pues, que renuncie quien no pueda unir a su horizonte la subjetividad de su época”¹. Advertido de que el sujeto debe constituirse en el campo del Otro en cuanto lo preexiste, es decir, que queda sujeto a los significantes disponibles de cada momento histórico particular, Lacan alerta a los analistas de estar al tanto de la maquinaria discursiva de producción de subjetividades propias de cada época, es decir, ideales, significantes amo, identificaciones, modalidades de goce o lazos sociales, produciendo un cruce inevitable entre estructura e historia.

Ahora bien, ¿cuáles son las particularidades de nuestra época? ¿Qué posición sostendría el analista respecto de su época? ¿El psicoanálisis debe adaptarse a la época? ¿O acaso su *deber* se articula con analizar los síntomas particulares de cada época para revelar la verdad que retorna en ellos? En todo caso, ¿qué es lo que los analistas deberíamos poder *unir*? ¿No se trataría, como dirá Lacan algunos años después, de poder diferenciar, de sostener una diferencia máxima? Quizás estemos mejor orientados si nos preguntamos qué es aquello que se ofrece a ser diferenciado en cada época en particular, es decir, si identificamos qué artilugios ofrece cada época para velar la división del sujeto, la falta en ser y de goce que lo constituye en cuanto ser hablante. No está de más señalar esta división que supone la mortificación como efecto del encuentro con el lenguaje, pero a su vez es condición de ese margen de libertad que el sujeto debe pagar con el ser.

En 1972, Lacan formaliza la estructura del discurso de una época que había ya comenzado siglos atrás: el discurso capitalista. Los discursos son pensados por Lacan como estructuras significantes que no se destacan por los efectos de significación, sino por los lugares simbólicos que delimitan y por las relaciones que se establecen entre sus elementos, produciendo de este modo diferentes modos de lazo social. No se trata, entonces, de que un sujeto es el agente de una acción comunicativa vehiculizada por un “discurso” sino que el sujeto está determinado por el discurso y ambos, a su vez, son determinados y efectos del significante.

A la altura del *Seminario 16*, Lacan ironiza fantaseando, haciendo alusión a las ciencias exactas, con la posibilidad de un discurso sin palabras, matematizado, cuyo



1. Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” (1953), en *Escritos 1* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2010), 308.

soporte escrito sería el ideal de transmisión epistémica, en la medida en que permitiría la transmisión íntegra del saber formalizado, vale decir: un saber transmisible sin resto. Ironiza, puesto que la realidad discursiva de la praxis del psicoanálisis no permite dominar íntegramente los efectos de palabra, del acto de decir, nunca del todo calculables, que produce el dispositivo. Si la subversión del método creado por Freud consiste en permitir o producir la emergencia de la verdad de lo real, no hay modo de prever esta emergencia, siempre más tímica que programada, siempre escurridiza, evanescente.

“La ciencia no quiere saber nada de la nada”², dijo Heidegger en 1929, en *¿Qué es metafísica?* Lacan, advertido, sostendrá que la ciencia, mediante un desarrollo de saber hipertrófico, intenta velar aquello de lo que no quiere saber. Más saber, pero para no saber nada de lo real. Los cruces entre el psicoanálisis y la ciencia, sin embargo, se producen desde el mismo origen del psicoanálisis. Resulta, al menos curioso, que Lacan afirmara que “el sujeto sobre el que operamos en psicoanálisis no puede ser sino el sujeto de la ciencia”³. ¿Cómo entender esta afirmación paradójica?

Lacan señala el nacimiento de la ciencia moderna, precisamente, en el siglo XVII, con el desarrollo del *cogito* cartesiano, efecto de cuestionar, de poner en duda todos los saberes preexistentes. Surge así el sujeto de la ciencia como resultado de un procedimiento respecto del saber, un procedimiento significativo, un sujeto insustancial, pero con la certeza de ser, consciente de sí. El pensar que funda al sujeto de la ciencia es un pensamiento que se piensa a sí mismo, universal, un saber exacto que vale para todos.

Ahora bien, para Lacan no hay armonía entre el pensar y el ser, niega esa evidencia: el inconsciente es un saber que se piensa, fuera de la consciencia y sin el soporte de un pensador que lo piense. El sujeto del inconsciente es efecto de la cadena significativa articulada, es decir, es efecto del saber.

Así es como Lacan funda su propio *cogito*: “O no pienso o no soy”. No pensar en cuanto inconsciente ofrece una dimensión de ser sostenido en un modo de goce determinado que no produce división subjetiva, y pensar en cuanto inconsciente supone la pérdida del ser, ya que nadie puede afirmar “yo pienso”, es un pensar sin pensador. Entendemos mejor ahora por qué Lacan, algunos años después, en “Radiofonía”, dijo que la ciencia era “una ideología de supresión del sujeto”⁴. El discurso de la ciencia promueve la producción sistemática de un saber anónimo que se sostiene bajo el paradigma del desarrollo, entendiendo a la verdad como el punto culmen de este y al sujeto como uno que puede conocerla. El psicoanálisis, por lo contrario, produce un saber que se divorcia de la verdad, una verdad que retorna en las fallas del saber, que solo puede ser dicha a medias. Ya no se trata en este caso del sujeto del conocimiento, sino del sujeto del significativo, efecto del saber inconsciente.

2. Martin Heidegger, *¿Qué es metafísica?* (Sevilla: Renacimiento, 2003), 22.

3. Jacques Lacan, “La ciencia y la verdad” (1965), en *Escritos 2* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2015), 816.

4. Jacques Lacan, “Radiofonía” (1973), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 460.

Si bien la ciencia apunta a forcluir al sujeto, como hemos visto, no hay, sin embargo, ciencia sin sujeto, y no hubiera habido lugar para desarrollo del psicoanálisis sin la ciencia. Quizás, por este motivo, Lacan dice que la ciencia fracasa en la tentativa de eliminarlo: “la ciencia se muestra definida por el no-éxito del esfuerzo para suturarlo”⁵.

Ahora bien, ¿mediante qué artilugios la ciencia, hermana mayor del discurso capitalista, se esfuerza por suturar esta división, la falta constitutiva del sujeto? ¿Por qué dice Lacan que está definida por el no-éxito en su empresa? ¿Qué efectos, fuera de cálculo, producen estos artilugios?

UNIVERSALIZA Y VENCERÁS

Como nombramos anteriormente, Lacan, al formular los discursos, señala que producen distintas modalidades de lazo social en los que —aclaración determinante— no hay igualdad entre las parejas que los constituyen, se trata de relaciones de disparidad.

El discurso del capitalismo es una modificación del discurso del amo. No se produce a partir de una rotación, como los demás, sino que se da a partir de un intercambio de lugares. El sujeto barrado pasa al lugar del agente (ubicado arriba a la izquierda en el “cuadrúpedo”), y el S_1 , significante amo, queda en el lugar de la verdad (abajo a la izquierda). Un sujeto universal, universal en su falta de goce, efecto de haber nacido a partir del significante, comanda el saber. ¿Qué saber? El saber científico que promueve la ciencia. Hace trabajar al saber científico con el efecto de producción de plus de goce. Produce y ofrece, de este modo, una homogeneización del plus de goce, montado sobre una falta de goce universal que funda al sujeto sostenido en un imperativo de goce, en un empuje a gozar.

En cuanto a la forma de lazo que este discurso produce, hay que considerar que la relación “directa” con la satisfacción ofrecida por los *gadgets* del mercado degrada, desalienta al lazo con el otro, generando una ilusión de completud con un sabor amargo. Si los discursos son pensados por Lacan como modos de dar tratamiento al goce, el discurso capitalista confronta al sujeto al acceso de un goce desregulado, excluyendo a la castración como su límite, que rompe sus amarras simbólicas al saber y a la verdad en su calidad de representantes de lo imposible. El saber que impera es el saber anónimo de la ciencia, que no responde a las demandas de nadie, sino que justamente las crea con su oferta. Con oferta, crea demanda, cavando una falta en aquellos a quienes “nada les faltaba”. El saber ya no obedece a un amo. La publicidad es un “dejarse engañar”, es el sujeto quien se ofrece para ser seducido: seducir, tiene su origen en *se-ducere*, es una expresión del desvío. El capitalismo ha hecho que

5. Lacan, “La ciencia y la verdad”, 818.

uno sea quien se ofrezca para que lo “engañen”, para que lo desvíen del camino, del camino de la singularidad.

La ciencia no puede hacer sobre los efectos de discurso que produce. La ciencia sigue en marcha. De hecho, se han creado comisiones de ética, intentos desesperados de limitar de algún modo el avance de la ciencia, que demuestran la impotencia de los científicos en dirigir los efectos de sus actos.

Esta proliferación de objetos de goce produce lo que podríamos llamar una industrialización del deseo, donde el otro no estará exento de devenir un objeto desechable más del universo de objetos de recaptación de goce. Si hemos afirmado que el discurso capitalista no promueve el lazo social, es porque el concepto de lazo social supone una diferencia inherente entre los lugares simbólicos disponibles, una disparidad, un “no todos iguales”. Y, como hemos visto, la época propone (quizás sería más adecuado decir “impone”) la ilusión de igualdad en relación con el otro, con el éxito y con el derecho al goce: todos tenemos el mismo derecho al goce, uno homogeneizante, claro, que destruye la posibilidad de sostener esta diferencia. Pero, ¿es preciso decir que no hay lazo social o que está fragmentado o acaso se trata de otro tipo de relación entre los elementos?

Desde la posición de Bauman, quien dice: “En consecuencia, los apegos han perdido buena parte de su intensidad pasada [...] cada persona está envuelta en múltiples pertenencias”⁶, podría pensarse en las múltiples posibilidades de pequeños pactos o lazos líquidos que tienden a dispersarse rápidamente pero performativos, cada vez, que procuran constituir un espacio de pertenencia, aunque solo sea de modo más efímero mientras dura la intensidad de ese instante. En este contexto, las nupcias entre el sujeto y el *partenaire*-objeto también son una forma de ocultar que no hay relación sexual, esa forma que conocemos con el nombre de amor. Pero sucede que el Otro es ahora degradado al estatuto de *gadget*, de objeto desechable, va más allá de la degradación propia de la vida amorosa, puesto que mercantiliza, como un objeto más, al otro y al amor. ¿Se trata de consumir al otro?

La efervescencia del capitalismo ha facilitado que el amor se vuelva etéreo: antiespasmódico y anestésico. Ya no hay lugar ni para los temblores, ni para el dolor. Todo es medido, calculable, programable y evaluable y, como el éter, también transparente. El amor, que supone la existencia de una falta, no tiene lugar en el discurso capitalista, salvo en su condición más degradada de mercancía consumible, de objeto de uso descartable y de desecho inmediato: se ha vuelto utilitario, pragmático. Sigue funcionando como una ficción, pero tomando caminos claramente marcados por la homogeneización de lo mismo y por la automaticidad, sin dar lugar a lo tíquico, a la sorpresa. Nuestra época empuja al amor a la igualdad. El amor en el capitalismo,

6. Zygmunt Bauman, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos* (Buenos Aires: Paidós, 2010), 41.

construido siempre a partir de la completud del sujeto, se mece en no querer saber nada de la castración, y se muestra como algo irreconocible e innecesario. Con este nuevo atuendo, se torna más visible que nunca que el amor ya no hace falta. El deseo se sustrae en el mismo momento de su consumación, por lo cual la plenitud del instante y del goce existe a condición de su no-verdad, a condición de velar la ausencia de relación sexual. ¿Es posible hablar de amor cuando la falta está tan saturada de objetos que tiende a desaparecer?

Eso es lo característico del discurso capitalista: forcluye la castración, hace que se produzca un movimiento circular donde no hay cortes, un circuito cerrado donde accedemos a un plus de goce sin que haya imposibilidad alguna. El imposible está tachado, pero con la bandera de la libertad total, el capitalismo nos precipita, inevitablemente, a la más absoluta soledad autoerótica.

¡TODOS PARA UNO Y UNO PARA TODOS!

Rabinovich señala en *El deseo del psicoanalista*⁷ que Lacan ubica a la investigación de la ciencia en el ámbito de la relación sujeto-objeto del conocimiento, cuyo fundamento reside en el carácter evanescente propio del goce fálico, de la detumescencia y del *fading* simultáneo del sujeto que conlleva el orgasmo masculino. El goce fálico pretende cubrirlo todo, motivo por el cual al hombre se le hace suficiente con su goce y se genera la misma ilusión que subyace a la teoría del conocimiento que funda la ciencia, ilusión estrictamente masculina de que no hay resto, de que no hay objeto *a*, y de que hay una complementariedad entre el sujeto y el objeto en la sexualidad. La lógica del todo del capitalismo, al rechazar la falta, rechaza al amor y promueve otro afecto: el odio, al no aceptar la singularidad de los otros, al rechazar lo diferente, aquello que cuestiona lo universal.

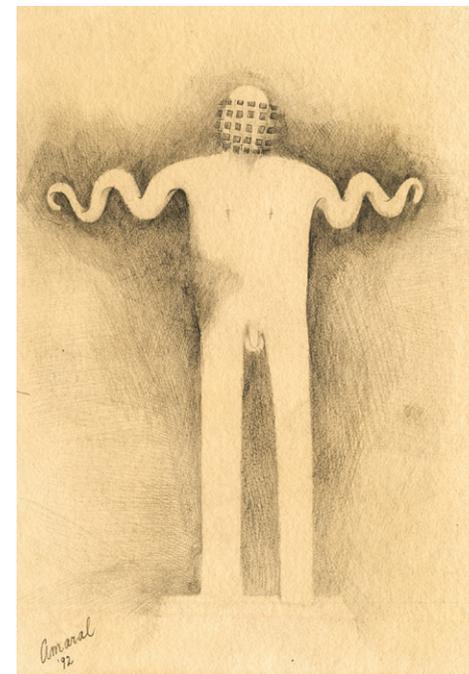
Se comprende entonces que al negar el resto se borra a su vez la única garantía de alteridad respecto al otro, la marca de singularidad del sujeto. El Uno unificante (*Einheit*) de lo posible, es decir, la ilusión de que la castración cese de escribirse, es propio de este discurso, y responde a la lógica fálica del todo, del conjunto cerrado, fundado en la lógica de la excepción: el falo es el Uno que cierra el universo del discurso. Capitalismo y ciencia despliegan la ética kantiana, fundada de modo explícito en el Uno unificante del universal: pero si se tiene la pretensión de fundar una ética en un universal, con la ilusión de renunciar a todo *pathos* en el establecimiento de la lógica que debe regir la acción, necesariamente se cae en la instauración de una lógica perversa: “¡Goza! ¡Goza todo lo que puedas, todo lo que tu cuerpo resista! ¡Pero no te diferencias!”.

7. Diana Rabinovich, *El deseo del psicoanalista* (Buenos Aires: Manantial, 2010).

El Uno unificante del universal nos hace pensar en la lógica de la fraternidad, del lado del amor al prójimo propio del cristianismo: “Incluso no hay fraternidad que pueda concebirse si no es por estar separados juntos, separados del resto”⁸. Entonces, fraternidad y segregación pertenecen a la misma lógica: “Todo lo que existe se basa en la segregación, y la fraternidad, lo primero”⁹. La sociedad está basada en la segregación. Entonces, si nos ensañamos tanto en ser hermanos, es justamente porque no lo somos. La fraternidad y el amor al prójimo responden entonces a la lógica de la excepción, que corresponde para Lacan al modo lógico de lo posible. Supone una respuesta a la segregación estructural que produce el Uno, constitutivo, ubicado en el corazón del lazo social.

Freud sostiene que la fraternidad es consecuencia del crimen del padre. Su tesis es que esa unidad y ese movimiento hacia la formación de un grupo se produce porque hay una envidia originaria (goce todo del padre) y que de esa renuncia se derivan las aspiraciones sociales más elevadas, tales como el compañerismo y la solidaridad activa en la sociedad donde el pacto es que “ninguno debe querer destacarse, todos tienen que ser iguales y poseer lo mismo”¹⁰. Pero Freud señala que esta pretendida “justicia social” no se sostiene en un fin altruista de conseguir el bien común sino en que “quiere decir que uno se deniega muchas cosas para que también los otros deban renunciar a ellas o, lo que es lo mismo, no puedan exigir las”¹¹. La condición es que al otro también se le exija la privación: el sujeto puede renunciar a gozar siempre y cuando el otro tampoco goce, he ahí un principio de “equilibrio social”. De este modo Freud nos revela claramente cómo el sentimiento social es segregativo en su fundamento mismo: “descansa, pues, en el cambio de un sentimiento primero hostil en una ligazón de cuño positivo, de la índole de una identificación”¹². ¿Es posible entonces sostener que la sociedad se forjó a partir del odio al padre? ¿Se trata de un odio que desde la segregación hace lazo?

Soler señala que el lazo social se caracteriza por mantener un orden del lenguaje: hay una autoridad consentida, una jerarquía que establece una modalidad común de goce, pero que permite las diferencias individuales, es decir, hay lugar para las verdades particulares de cada sujeto. Eso es lo peculiar del lazo social, si no hubiera una disparidad de principios, estaríamos hablando de segregación. Actualmente, en la cultura contemporánea se trata de reducir las desigualdades significantes que fundan el lazo, se quiere aplanar la diferencia, pero eso, ni acaba con la violencia, ni elude las relaciones de fuerza, porque el lazo social siempre incluye violencia, pero impone un orden. Más bien, esto hace que se propicie un conflicto entre los derechos de cada uno con su propio goce. En la masa, los goces particulares pueden ser distintos, pero con igualdad de derechos. El discurso capitalista promueve una igualdad que neutraliza



8. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del Psicoanálisis* (1969-1970) (Buenos Aires: Paidós, 2008), 121.
9. *Ibíd.*
10. Sigmund Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo” (1921), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2012), 114.
11. *Ibíd.*
12. *Ibíd.*, 115.

lo diferente, tiende a hacer igual lo diferente que el discurso conlleva, favoreciendo de este modo una coartada que provoca que no sea posible sostenerse en la diferencia del uno a uno.

El odio, a diferencia de la ciencia, fundada en el Uno unificante (*Einheit*), tiene como soporte al Uno que da cuenta de la marca (*Einzigkeit*): “La función que le damos al Uno no es más aquella de *Einheit*, sino la *Einzigkeit*, es que hemos pasado de las virtudes de la norma [de lo universal] a las virtudes de la excepción que es la novedad del análisis”¹³. Este Uno, rasgo unario freudiano, escribe incesantemente la soledad: en el odio, el Uno suprime al Otro. El Uno no establece relación con nada, es pura marca de goce: no hay diálogo posible, no hay comunicación. El Uno no hace lazo social, es goce solitario, autoerótico. El Uno es la letra de goce que soporta el odio, porque nada concentra más odio que la marca singular de gozar: “el odio, que es justo lo que más se acerca al ser, que llamo ex-sistir. Nada concentra más odio que ese decir donde se sitúa la existencia”¹⁴.

Desde el goce, que es lo más solitario y singular del sujeto, no se hace lazo. Saber que el Uno excluye al Otro conduce al odio, porque implica romper la ilusión de hacer Uno; el odio desvela que no hay relación sexual, porque la manera de gozar de cada *parlêtre* no es complementaria a la del otro. El Otro no se adiciona al Uno, el Otro se diferencia. Y por esa diferencia, el Otro se vuelve intolerable para el Uno. El odio es una relación, un lazo con el objeto, pero, a diferencia del amor, es un lazo fundado en el rechazo de toda otredad.

Si “Hay del Uno”, es decir, maldición sobre el sexo o lo que conocemos como la no relación sexual, también hay unaridad, es decir, el ser del otro, la singularidad propia del goce del otro, a pesar de la soledad del ser hablante. La unaridad refiere a aquella identidad no precaria que puede ofrecer la identificación al síntoma en cuanto modo de goce singular. Dice Soler al respecto: “La enseñanza de Lacan fue desde la identidad objetal no predicable del sujeto dividido, hasta la afirmación «Hay de lo uno» [Y a d’l’Un], que establece la unaridad de cada ser-hablante, identidad unaria, no dividida”¹⁵. La unaridad es el nombre de síntoma del sujeto, el síntoma que ofrece una consistencia de ser.

Entonces la unaridad es el soporte del odio. El odio reconoce la unaridad de goce que no hace relación, y, a diferencia del amor, no apunta a la unión, apunta a la destrucción, al límite, a la desunión. El odio apunta a la existencia, al ser de goce individual del otro, a su singularidad que, a veces, nos resulta imposible de soportar: “ese extraño es, en general, indigno de amor; tengo que confesar honradamente que se hace más acreedor a mi hostilidad, y aun a mi odio”¹⁶. Pero, ¿qué es lo imposible de soportar? ¿Se trata del encuentro con lo real?

13. Jacques Lacan, *Seminario 14. La lógica del fantasma* (1966-1967), clase del 1 de febrero de 1967. (Inédito).

14. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 20. Aun* (1972-1973) (Buenos Aires: Paidós, 2011), 147.

15. Colette Soler, “¿Identidades precarias?”, *Aun* 7 (2013): 38.

16. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” (1930[1929]), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 2014), 107.

Si el amor y el odio responden al mismo punto forclusivo de la estructura, a la ausencia de proporción entre los sexos, la respuesta de odio es curiosa porque, a diferencia del amor que intenta velar el Uno, el odio lo revela, desvela en lugar de compensarlo. Los dos afectos vienen al lugar de la forclusión, pero el odio señala esa ausencia de relación.

En el amor la relación entre los *partenaires* tiene su fundamento en lo que tienen en común: la falta de ser, la falta de proporción sexual. Lo que los une es el mismo destino, el mismo exilio respecto al sexo que esperan suplir haciéndose uno, obturando la falta. Si amamos al otro no es por lo que tiene, sino por lo que le falta. El amor articula dos faltas para no saber nada del Uno, de la diferencia con el *partenaire*. Al abordar la falta del otro, no se reconoce la unaridad, es decir, el metabolismo de goce que los dos no comparten. Aquí radica el drama del amor: el desencuentro es estructural, el goce de cada uno de los *parlêtres* —goce que no se negocia— pone en jaque una y otra vez la ilusión de fusión.

Entonces, ambos afectos responden allí donde la inscripción está forcluida, los dos se ubican en la hiancia de la proporción sexual. El odio es encuentro de lo que no falta, cierta positividad de goce del Otro que, como efecto, supone la revelación de lo que no hace relación. En este punto sostenemos con Soler¹⁷ que el amor es ciego, pero el odio es más lúcido, ya que no niega el “Hay del Uno”, sino que reconoce aquello que la suple.

EL ODIO COMO AFECTO Y EFECTO DE LA ÉPOCA

Partiremos de una cita de Lacan de la “Proposición del 9 de octubre de 1967” para pensar algunas articulaciones a partir de los desarrollos realizados:

Lo que vimos emerger, para nuestro horror, representa la reacción de precursores en relación con lo que se irá desarrollando como consecuencia del reordenamiento de las agrupaciones sociales por la ciencia y, especialmente, de la universalización que esta introduce en ellas. Nuestro porvenir de mercados comunes encontrará su contrapeso en la expansión cada vez más dura de los procesos de segregación.¹⁸

Hemos señalado de qué modo la ciencia, sostenida en una ética universal, en su afán de universalización del sujeto mediante un imperativo de goce, ofrece al sujeto un falso ser, apuntalado en un circuito cerrado de consumo de objetos plus de gozar, producidos sin medida. La ciencia intenta fallidamente proveer al sujeto de una respuesta a la ausencia de relación sexual que se diluye, volátilmente, en el instante de la satisfacción, develando su condición de descartable e intentando ir al lugar del síntoma, el verdadero *partenaire* de goce del sujeto. La ciencia fracasa paradójicamente

17. Colette Soler, *Los afectos lacanianos* (Buenos Aires: Letra Viva, 2011).

18. Jacques Lacan, “Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista en la Escuela” (1967), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 275.

en el mismo punto en el que se propone suturar la falla, encuentra sus límites en lo que es estrictamente particular, lo que no puede ser universal ni universalizable: los modos de goce. De este modo, finalmente, tropieza con lo imposible: la relación sexual. Al momento, ningún biólogo ha logrado encontrar el gen que revelaría qué se hace con el Otro sexo.

Ahora bien, que fracase en su afán universalizante no significa que no produzca efectos. La lógica de lo universal borra las diferencias necesarias de la estructura disimétrica del lazo social bajo el ideal de “todos iguales”, produciendo un efecto dispersivo, desagregativo. Este reordenamiento de las agrupaciones sociales, dice Lacan, responderá con procesos segregativos. Estos son los efectos significantes que la ciencia ejerce a la par del discurso capitalista. Entonces, donde la diferencia no está regulada por lazo social, donde no hay posibilidad de metabolización de los goces dispares, opera la segregación, es decir, la separación o, en los casos más extremos, el exterminio de la diferencia. Si bien el lazo social supone siempre una dimensión de violencia, esta es una violencia regulada, ordenada.

El racismo es un exponente del último grupo, donde el otro, en casos extremos, es exterminado. En una batalla donde la bandera del “derecho al goce” flamea, el odio a la diferencia se exagera al punto tal de desear la desaparición del otro. La ética universal de la ciencia, aparentemente antirracista, genera el efecto aparentemente opuesto, sostenido en la lógica del todo. Perdidas las amarras simbólicas que el lazo ofrece, solo resta la agresividad: o ellos o nosotros. Pero no es suficiente la agresividad para fundamentar el racismo. Como hemos señalado, en el odio los modos de goce están involucrados, se odia al ser del Otro, se odia la manera particular del modo de goce del Otro. No solo se trata de la tolerancia o no del goce del Otro, sino que se supone un exceso que señala una merma en el propio. Como si el Otro rompiera el pacto de la fraternidad y transgrediera las leyes que sostienen la hermandad, sustrayéndome algo que me pertenece. Bajo esas coordenadas se permite el exterminio, pero no solamente el exterminio, sino prácticas de goce novedosas que reducen al otro a un objeto desechable más, que, como los *gadgets*, deviene prescindible luego de su vida útil de goce. El otro entra en el circuito cerrado de los objetos plus de goce.

A propósito del goce del Otro, Lacan dirá que se sitúa entre imaginario y real, es decir que, al no pasar por lo simbólico, no estaría atravesado por la castración... si existiese. Lacan dice en “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo”:

¿por qué sacrificaría su diferencia (todo menos eso) al goce de Otro que, no lo olvidemos, no existe? Sí, pero si por azar existiese, gozaría de ella. Y es eso lo que el neurótico no quiere. Pues se figura que el Otro pide su castración.¹⁹

19. Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo” (1960), en *Escritos* 2 (Buenos Aires: Siglo XXI, 2015), 786.

Entonces, el goce del Otro funciona como otra estrategia para suplir la ausencia de relación sexual, sostenida en la suposición de un goce que, si existiera, lo haría a costa de quitar una porción del propio. ¿Acaso la lucidez de la que hablaba Soler se trata de esto?

Compartimos con Kuffer que, finalmente, “no hay más odio que el provocado por la castración”²⁰. Este autor divide al odio en dos: el odio a causa de la castración y el odio a la causa, a la castración. En el primer grupo se encuentran aquellos sujetos que odian por estar castrados, es el odio del inocente que no deja de sentirse culpable. Se trata del odio de aquellos que piensan que el mundo está en deuda con ellos, un odio inocente que termina por consumir a quien lo porta, él es su única víctima. En el segundo grupo se encuentra el odio del racismo, que bajo la idealización de su modo de goce, elimina todo aquello diferente que les recuerde que no todo el goce les pertenece.

Recordemos a Plauto en *Asinaria*: “*Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit*”, es decir: lobo es el hombre para el hombre, y no hombre, cuando desconoce quién es el otro. Desconocer “el otro”, desconocer que el otro es diferente, solo nos hace caer por una pendiente muy peligrosa: la lucha contra el prójimo está avalada por la universalización que encontramos en esta “Comedia de los Asnos” que promueve el capitalismo.

MÁS SANTOS: LA SALIDA DEL DISCURSO CAPITALISTA

Lacan se pregunta en “Alocución sobre la psicosis del niño”: “se trata de saber cómo nosotros, quiero decir, los psicoanalistas, vamos a responder: la segregación puesta a la orden del día por una subversión sin precedentes”²¹.

Lacan se refiere a la segregación —efecto del desarrollo sin precedentes de la ciencia y el avance del capitalismo— y la subversión en las estructuras sociales a las que hemos hecho referencia a lo largo de este artículo. Ahora bien, ¿qué tiene el discurso del analista para responder a la coyuntura de la época? ¿El psicoanálisis debería adaptarse a la época tomando sus ropajes, o debería analizar los síntomas de su época desde una posición extraterritorial?

Como hemos nombrado anteriormente, los discursos producen un efecto segregativo, efecto de racismo en el punto en que logran instituir un ordenamiento de goce, establecen diferencias y dejan a algunos por fuera. ¿El discurso del analista también es racista o es la excepción?

En primer lugar, hay que decir que, si bien en el discurso del amo, amo y esclavo pertenecen a conjuntos heterogéneos, el analista previamente debe haber sido



20. Eduardo Kuffer, “Notas sobre el odio”, *Freudiana* 1 (1991): 45.

21. Jacques Lacan, “Alocución sobre las psicosis del niño” (1967), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 383.

analizante, él ha pasado por la experiencia del análisis. El saldo²² de un análisis revela las marcas singulares a las que está sometido el sujeto, las marcas de goce, revela que lo extranjero convive en el núcleo mismo de cada uno, que somos inmigrantes en el mismo campo donde nos constituimos, saldo, sin dudas, en las antípodas del racismo.

La aventura subjetiva del análisis implica que el analizante pueda poner en juego al odio sin que lo consuma, sin que lleve a la agresión o aniquilación del otro. Se trata de leer el odio, porque es escritura del Uno. El odio es necesario porque incluye la lucidez que hace salir del enamoramiento y permite saber sobre la castración, pero, como hemos señalado, no solo el amor puede ser ciego: el odio también puede cegar haciendo que se rechace cualquier dimensión extranjera del otro. Quedará del lado del analizante, es decir, su tarea será, en transferencia, leer las marcas singulares que lo constituyen. El odio es el Uno solo, entonces, el odio no sabe, pese a la lucidez que nos entrega con respecto al goce del Otro. El odio no sabe porque es indiferente al saber. El amor es ciego, y podemos reprocharle sus ilusiones, su negación de la ausencia de relación sexual, pero el amor “sólo puede realizar lo que llamé, usando de cierta poesía, valentía ante el fatal destino”²³, fatal destino de los Unos solos. El amor es un freno al goce, implicando siempre una renuncia, una pérdida, e inscribiendo siempre una diferencia social y subjetiva, porque el amor tiene lazo con el saber inconsciente y revela algo del saber. El amor implica al Otro y, entonces, implica un saber. Un saber textual singular, no referencial, no acumulable o colectivizable. Un saber que, ubicado en el lugar de la verdad, retorne con las fallas que lo constituyen, con las marcas de lo real. La verdad en cuanto lugar simbólico no se trata de una proposición verdadera o falsa como la verdad de la ciencia, se trata de una verdad donde el contenido no es lo que importa, sino el lugar que ocupa entre nosotros y lo real, revelando su (im)potencia de medio decir, su dimensión de imposible. Se trata de la verdad de la división del sujeto en relación con la satisfacción pulsional que desconoce.

El psicoanálisis no podría ser racista porque su ética está sostenida en la diferencia, dirigida por el hueso de lo real de cada ser hablante, es decir, por la singularidad. El analista sostiene el acto analítico con el fin de dar soporte y autorización a la tarea del analizante para que este, dice Lacan en el *Seminario 15*, “obtenga un cierto fin que nadie ha podido fijar claramente”²⁴. ¿Acaso el “cierto fin” será ceñir la causa del deseo, es decir, un vacío activo, una nada? En un análisis, se trata de ceñir la causa como el horror al saber. La operación analítica se opone al no querer saber nada de eso, se trata de la emergencia de un saber allí donde había un no querer saber. Sin dudas, semejante esfuerzo no será tarea fácil en una época donde la subjetividad está prefabricada por la promoción de los imperativos que el capitalismo despliega, en un momento donde

22. Es interesante que ‘saldo’ indique tanto cantidad positiva como negativa del resultado de una operación.

23. Lacan, *El seminario. Libro 20. Aun*, 174.

24. Jacques Lacan, *Seminario 15. El acto psicoanalítico* (1967-1968), clase del 6 de diciembre de 1967. (Inédito).

se nos convence de que nuestros males vienen de un fallo reemplazable, donde lo que prevalece son las soluciones superficiales, cosméticas (químicas o no) para disimular las grietas y evitar las preguntas. Pero no perdamos la esperanza.

De cara al futuro, nos queda algo más que la hecatombe producida por el capitalismo: lo que nos queda es hacer el esfuerzo de fabricar una salida al discurso capitalista, promoviendo y sosteniendo la singularidad. Para ello, el psicoanalista debe encarnar la posición de *saint homme*, de hombre santo que, como dice Lacan en “Televisión”, “se pone a hacer de desecho [...] para [...] permitir al sujeto, al sujeto del inconsciente, tomarlo como causa de su deseo”²⁵. Es decir, el analista encarna el objeto *a* y viene a ese lugar sin ninguna extracción de goce, sin ninguna ganancia: “solo el santo se queda seco, para él ni pizca”²⁶. El acto analítico es eminentemente anticapitalista. El santo ocupa el lugar de desperdicio, el analista se deja tomar como objeto de desecho sirviéndose de esta posición, no con el fin de relanzar el circuito de consumo, sino para que el analizante, sirviéndose de él, tenga la posibilidad de dibujar nuevos caminos, donde la contingencia comande hacia la posibilidad de producir una cicatriz incurable.

Lacan imaginó un posible salir del discurso capitalista: “Cuanto más santos seamos, más nos reiremos, es mi principio; es incluso la salida del discurso capitalista —lo cual, si solo es para algunos, no constituirá ningún progreso—”²⁷. Ya no es el capitalista el que ríe, sino el santo. De eso se trata la estafa del psicoanálisis, de que el analista se sitúe en el envés del amo moderno sirviéndose del desecho que produce para elevarlo a la potencia del deseo. Si en el discurso del amo la verdad se oculta, lo propio de la subversión analítica es extraerla del campo de enunciación que la produce.

A propósito de las razas, es importante señalar que Lacan considera que hay dos tipos: el lado hombre, fálico, o todo, y el lado femenino, no todo, que va más allá del falo. Estas razas se constituyen por una relación particular al goce, la primera, todo fálico, y la segunda, no toda, rompiendo la lógica de la excepción y de lo posible. El amor y el psicoanálisis feminizan, fragilizan al hombre al sacarlo del goce fálico, y también fragilizan al discurso capitalista, que, como el hombre, se rige por el todo fálico. Solo desde la castración, desde la falta que el capitalismo rechaza con ahínco, desde lo femenino, se puede acceder a un amor que haga falta, un nuevo amor, uno sin garantías, del lado de la contingencia, un amor del lado del no-todo. En la medida en que el goce autista puede negativizarse, se puede reencontrar bajo la forma de objeto *a*, plus de goce, en el *partenaire*, rompiendo el circuito cerrado del consumo.

Retomando el planteo de Kuffer, no perdamos la esperanza de que aquellos inocentes vayan más allá de la castración, que atraviesen su odio enmascarado bajo

25. Jacques Lacan, “Televisión” (1973), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 545.

26. *Ibíd.*, 546.

27. *Ibíd.*

los ropajes de la injusticia; y los otros, los cobardes que se ensañan en aniquilar la diferencia apuntando al goce del Otro, quizás algún día reparen en que, en el mismo acto, lo constituyen resguardándose del horror a su propia falta.

Podemos ubicar, entonces, la existencia de dos dimensiones del odio. En primer lugar, aquella dimensión lúcida, que desvela al Uno, es decir, aquello más singular del ser hablante que no hace relación, y otra que, al rechazar ciegamente la otredad, el saber de la diferencia, sostiene al goce del Otro en cuanto ilusión o respuesta a la ausencia de relación sexual.

A propósito de la primera de las dimensiones, Lacan, en “Juventud de Gide o la letra y el deseo”, señala cómo Madeleine, si bien no sabía que las cartas eran el objeto fetiche de André Gide, estaba orientada: sabía que estas eran muy preciadas para él, él “había puesto su alma”²⁸. Por este hecho, Lacan la compara con Medea, quien mata a sus hijos porque sabía que era lo que más le dolería a Jasón, su esposo y padre de los niños. Las dos son verdaderas mujeres en el decir de Lacan, ya que sus actos no iban dirigidos al tener, no afectaron una propiedad del otro, sino que golpearon aquello que era más esencial para el ser de sus maridos, afectando a lo insustituible, a lo irrecuperable. Madeleine apunta al goce singular de la relación de su marido con las cartas, aquel que devela la inexistencia de relación sexual entre ella y Gide. El odio, entonces, al apuntar al ser de goce del Otro, no hace otra cosa más que señalar la fisura de la ilusión de la complementariedad entre los sexos, ya que revela que no existe tal proporción acabando con la ficción de hacer de dos uno.

En cuanto a la segunda dimensión, ubicamos a los totalitarismos, sostenidos en la lógica fálica del todo, que, si bien también se dirige al ser de goce del Otro, no devela aquello que marca la alteridad (*Einzigkeit*) sino que sostiene al Uno unificante (*Einheit*) exterminando a aquellos que, gozando de otro modo, extraerían una porción de goce propio, sosteniendo de este modo la ilusión de la existencia del goce del Otro.

Quizás sería más preciso decir que en el odio convive una dimensión denegatoria inherente a su núcleo mismo ya que el mismo afecto supone la afirmación y negación del goce del Otro²⁹. Sin embargo, sostenemos que es posible ubicar efectos diferentes al considerar una u otra de las modalidades indicadas ya que no es lo mismo soportar la diferencia que sostener al Otro.

En el decir de Lacan: “El Otro falta. Eso me parece raro a mí también. Lo soporto sin embargo, lo que a ustedes les choca, pero no lo hago para eso [...]. Si ocurre que me vaya, díganse que es a fin —de ser Otro por fin—”³⁰.

28. Jacques Lacan, “Juventud de Gide, o la letra y el deseo” (1958), en *Escritos 2* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2015), 725.

29. Agradecemos esta atinada observación a David Vargas Castro.

30. Jacques Lacan, *Seminario 27. La disolución* (1979-1980), clase del 15 de enero de 1980. (Inédito).

BIBLIOGRAFÍA

- BAUMAN, ZYGMUNT. *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Buenos Aires: Paidós, 2010.
- FREUD, SIGMUND. "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921). En *Obras completas*. vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- FREUD, SIGMUND. "El malestar en la cultura" (1930[1929]). En *Obras completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 2014.
- HEIDDEGER, MARTÍN. *¿Qué es metafísica?* Sevilla: Renacimiento, 2003.
- KUFFER, EDUARDO. "Notas sobre el odio". *Freudiana* 1 (1991): 45-46.
- LACAN, JACQUES. "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis" (1953). En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010.
- LACAN, JACQUES. "Juventud de Gide, o la letra y el deseo" (1958). En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2015.
- LACAN, JACQUES. "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo" (1960). En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2015.
- LACAN, JACQUES. "La ciencia y la verdad" (1965). En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2015.
- LACAN, JACQUES. *Seminario 14. La lógica del fantasma* (1966-1967). Inédito.
- LACAN, JACQUES. "Alocución sobre las psicosis del niño" (1967). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. "Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela" (1967). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. *Seminario 15. El acto psicoanalítico* (1967-1968). Inédito.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970). Buenos Aires: Paidós, 2008.
- LACAN, JACQUES. "Radiofonía" (1973). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 20. Aun* (1972-1973). Buenos Aires: Paidós, 2011.
- LACAN, JACQUES. "Televisión" (1973). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. *Seminario 27. La disolución* (1979-1980). Inédito.
- RABINOVICH, DIANA. *El deseo del psicoanalista*. Buenos Aires: Manantial, 2010.
- SOLER, COLETTE. *Los afectos lacanianos*. Buenos Aires: Letra Viva, 2011.
- SOLER, COLETTE. "¿Identidades precarias?". *Aun* 7 (2013): 33-40.



