

30

Colección
Ciencias Sociales



Incidencias políticas del psicoanálisis en el mundo contemporáneo

Clara Cecilia Mesa y María Paula Valderrama
Compiladoras



UPB

Universidad Pontificia Bolivariana

Mesa, Clara Cecilia, compilador

Incidencias políticas del psicoanálisis en el mundo contemporáneo / Clara Cecilia Mesa y María Paula Valderrama. Compiladores -- 1 edición-- Medellín: UPB. 2024 -- 253 páginas - (Colección Ciencias Sociales, 30) ISBN: 978-628-500-120-8 (versión digital)

1. Teoría psicoanalítica 2. Políticas y debates culturales 3. Psicoanálisis lacaniano

CO-MdUPB / spa / RDA / SCDD 21 /

© Varios autores

© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana
Vigilada Mineducación

Incidencias políticas del psicoanálisis en el mundo contemporáneo

ISBN: 978-628-500-120-8 (versión digital)

DOI: <http://doi.org/10.18566/978-628-500-120-8>

Primera edición, 2024

Escuela de Ciencias Sociales

CIDI: Grupo de investigación: Grupo de Investigación en Psicología (GIP).

Proyecto: Las pasiones políticas desde una mirada psicoanalítica.

Radicado: 326C-11/18-10.

Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín: Mons. Ricardo Tobón Restrepo

Rector General: Padre Diego Marulanda Díaz

Vicerrector Académico: Álvaro Gómez Fernández

Decano Escuela de Ciencias Sociales: Omar Muñoz Sánchez

Directora de la Facultad de Psicología: María Paula Valderrama López

Coordinadora (e) Editorial UPB: Maricela Gómez Vargas

Revisión editorial: Mariaclara Olaya

Producción: Ana Milena Gómez Correa

Diagramación: Editorial UPB

Corrección de estilo: Diana Patricia Carmona Hernández

Fotos portada: Fragmentos de *El infierno musical de El jardín de las delicias* de Jerónimo Bosco, 1490 o 1500. Licencia Creative Commons.

Dirección Editorial:

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2024

Correo electrónico: editorial@upb.edu.co

www.upb.edu.co

Medellín - Colombia

Radicado: 2289-02-10-23

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

Usos y abusos del enemigo

José Alejandro Pérez Betancur
japerezbetancur@gmail.com

Université de Paris, CRPMS, París, Francia. Psicoanalista. Psicólogo por la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB). Máster en Psicoanálisis por la Universidad Paris 8, Vincennes-Saint Denis. Doctorando en investigación en Psicopatología y Psicoanálisis en la Université de Paris (antes Paris 7, Diderot).

Clínico en el CAPA (Centre d'accueil psychanalytique pour adolescents et jeunes adultes à Paris). Miembro de los Foros del Campo Lacaniano de Medellín y de París, y de su Internacional.

Mientras el hombre sea hombre, mientras existan el deseo de poseer, la pasión, el temor y el odio, mientras haya gente de color diferente, lenguas y pueblos diversos, el rico será rico y el pobre, pobre, y el fuerte dominará al débil y el astuto dominará al fuerte.

Mika Waltari. Sinuhé, el egipcio

Vivimos en una época muy curiosa. Descubrimos con asombro que el progreso ha sellado un pacto con la barbarie.

Sigmund Freud. Moisés y la religión monoteísta

¿Y qué va a ser de nosotros ahora sin bárbaros? / Esta gente, al fin y al cabo, era una solución.

Constantino Cavafis. Esperando a los bárbaros

La cuestión es, en el fondo y, en definitiva, la diferencia, la “pura” diferencia. Lo que es y lo que no es, lo que pertenece y lo que es ajeno, y de forma mucho más aprehensible, lo conocido y similar, a lo desconocido y diferente. Sin embargo, veremos que la línea que hace la separación se desdibuja y no puede ser del todo definible por categorías opuestas. Es lo complejo de todo elemento que se juega en el campo de la subjetividad. Lo más desconocido puede ser, al mismo tiempo, lo más íntimo, esto sí creemos verdaderamente en el inconsciente. Por lo tanto, no está muy lejos del bien conocido *Unheimlich* que tanto interesó a Freud, o dicho en lacaniano, es del orden de la *extimidad*. De esta forma se eleva la figura del enemigo que pretendemos estudiar en el presente escrito, desde sus puestas en escena al servicio de lazo (y del desenlace) social y de la subjetividad. Es, de alguna manera, un problema de topología donde los límites no se definen si no es por el discurso que impone las fronteras.

El concepto “enemigo” es propio del campo de batalla, de la guerra, del enfrentamiento y el conflicto. No hace parte del edificio conceptual del psicoanálisis. Es por eso por lo que buscaremos aprehender qué del psicoanálisis da cuenta del uso y abuso, y veremos que esto se formalizará y tomará un cierto soporte material en la política que, a nuestro discurso, no deja de ninguna manera indiferente.

La cuestión no es, entonces, para nuestro desarrollo, ni el señalamiento de un, digamos, enemigo común, ni tampoco las batallas

contra él. El cómo combatir y a quién se escapa a nuestro interés, y aún más, a nuestra práctica, pues un análisis no puede terminar en un pacto con la barbarie. La cuestión se dirige más bien a su utilidad. Dicho de otro modo, en tono de pregunta, ¿por qué necesitamos, creamos, usamos y abusamos de un enemigo? La respuesta puede ser variada, tan variada como subjetividades hay en el mundo. Sin embargo, intentaremos atrapar algunos elementos que, como veremos, son de orden estructural en el sujeto que hace lazo social y, por lo tanto, habita en un discurso.

La figura del enemigo es un concepto fácilmente aprehensible en las puestas en escena del lazo social. Todo sujeto *apalabrado* inmerso en su subjetividad, en relación con el Otro y frente al otro, reconoce al enemigo, al sentimiento que se dirige a él: eso del orden de lo insoportable, e incluso, del orden de la sed de destrucción. El enemigo puede ser expuesto en términos corrientes, comunes, digamos intuitivos. Sin embargo, para el presente aporte intentaremos extraer de su función las consecuencias subjetivas. Esto implica un movimiento recurrente para el psicoanálisis, tal como Freud nos lo ha mostrado desde su interés “antropológico” y social. Es el movimiento clásico de lo colectivo a lo individual que vemos en el “Malestar en la cultura” o en la “Psicología de las masas”. El enemigo es, entonces, tanto general, e incluso universal, como se ha hecho la figura del diablo, “el enemigo malo”, como particular, íntimo y personal. En otras palabras, está el enemigo de todos: “nuestro enemigo”, y el enemigo propio: “mi enemigo”. Vemos así que la figura del enemigo, en términos simples –pero no del todo justos–, se remite a la forma más básica e incluso arcaica de la moral, a saber, la dialéctica “bueno-malo”. Es en este juego donde podemos encontrar las paradojas más impactantes, así como los excesos.

¿Qué es uso y qué es abuso? Empecemos por las modalidades en las cuales queremos ubicar al enemigo. Uso, simplemente se refiere a servirse de algo; esto supone, sin lugar a duda, una finalidad: Nos servimos de un cuchillo para cortar algo. El enemigo se usa para sostener algo, algo del orden de los afectos del odio, por un lado, pero también para sostener las amarras de la identificación. El abuso, bajo la misma lógica, se entiende como el uso excesivo, inadecuado, desproporcionado; es decir que el abuso lleva implícito el uso. Pero ¿dónde encontramos el abuso de la figura del enemigo? Lo veremos más adelante, pues es en este punto donde podemos encontrar los

actos más desdeñables –si se permite el calificativo– de la humanidad, efectivamente, contra la misma humanidad. Es allí donde encontramos justamente la crueldad.

Sin embargo, resulta interesante señalar cómo la palabra “abuso” se eleva como significante mayor para la lucha en nuestros días, son las banderas enarboladas en todo el mundo. Por el abuso, sin importar el ámbito que toque, se puede delinear el lugar, tanto de la víctima, como del victimario.

Elementos para hacer un enemigo: manual de uso

El enemigo es la forma práctica, y empujada hasta el final, de lo que en psicoanálisis se ha desarrollado con el concepto de segregación. Evitaremos aquí una exposición del concepto para limitarnos a esta figura que, en el discurso, se puede soportar. Esta figura cuenta con un lugar especial y particular, está cerca, pero al mismo tiempo apartada. Es una topología extraña y ambivalente que entremezcla lo interno con lo externo. Ese alejamiento es la operación misma de la construcción del enemigo, como se lo plantea Umberto Eco. El enemigo se extrae del grupo por su particularidad: de forma práctica, son sus costumbres, sus vestimentas, su color de piel, su ideología, su lengua, etc., pero ¿qué hay del sujeto en aquel que señala como su enemigo? Dicho rápidamente, se trata de su propia diferencia íntima, que trabajaremos más adelante. Cualquier significante desconocido hace posible la construcción de un enemigo.

Empecemos por la teoría del significante, que nos puede dar luces en el asunto. Diremos que el enemigo está en el corazón mismo del significante, pues este representa la pura diferencia: un significante se establece como unidad cuando se diferencia del otro significante. Dicho de otro modo, el S1 no puede tomar el lugar del S2. El enemigo es el significante del cual se denuncia la no inclusión en el propio sistema significante. Se incluye, sin duda, en la cadena significante, pero como pura diferencia insoportable. Insoportable en la medida en que se supone como extranjeros los valores del sujeto, no solo en el ámbito de la moral, va más allá, incluso hasta tocar el orden de la estética. Este punto se ilustra perfectamente en la citación que de

da Vinci hace Lacan para abrir su escrito “La instancia de la letra en el inconsciente”¹, que habla justamente de esa figura del enemigo, es decir, que se puede entender al enemigo desde una fundación del sujeto, por las vías del lenguaje; ese enemigo es, entonces, una forma de las estructuras elementales de la cultura. Hace uso de sus formas de intercambio, pues el enemigo no permite la “comprensión” en la misma lengua. Hay una ruptura, “porque aquellos que os atan no comprenderán vuestra lengua, como tampoco vosotros los comprenderéis”². Es una doble dimensión de fundación, por un lado, del sujeto con relación al otro, que fue desarrollada por Lacan en lo que definiría como el registro imaginario –quizás inaugurado con *El estadio del espejo*–, pero también toca lo simbólico del lazo, de la vida en grupo, de las reglas.

Vamos a detenernos un momento sobre la cuestión de la lengua. Tomaremos la figura del bárbaro, otro nombre del enemigo, extensamente tratado en la historia. Sobre este, nos dice Bárbara Cassin, recae la exclusión del grupo social por la lengua, por la no pertenecía del *logos*. Cassin toma como ejemplo a los griegos, que reconocen como única lengua la suya, el resto es un puro “bla, bla, bla”³, de ahí el bárbaro, como aquel que no entiende lo que digo, y del cual no se le entiende palabra cuando los sonidos salen de su boca. Pero esto va más allá de la comprensión, toca la propia humanidad, pues al estar excluidos del *logos* están igualmente por fuera de la razón, es decir, la lengua incomprensible deja al otro del lado del animal sin razón. El defecto de la lengua representa bajo esta lógica un defecto en el pensamiento, una incapacidad. Aparece claro en Aristóteles, quien define al hombre como: “un animal dotado de logos es un animal que habla-y-piensa”⁴. Es importante retener esta idea, porque justamente de esto se desplegarán los abusos contra el enemigo. Cuando el otro

1 La citación completa dice: “Oh ciudades del mar, veo en vosotras a vuestros ciudadanos, hombres y mujeres, con los brazos y las piernas estrechamente atados con sólidos lazos por gentes que no comprenderán vuestro lenguaje y sólo entre vosotros podréis exhalar, con quejas lagrimeantes, lamentaciones y suspiros, vuestros dolores y vuestras añoranzas de la libertad perdida. Porque aquellos que os atan no comprenderán vuestra lengua, como tampoco vosotros los comprenderéis”.

2 *Ibíd.*

3 Bárbara Cassin, *Plus d'une langue* (Paris: Bayard Éditions, 2019).

4 *Ibíd.*

solo pronuncia puros “bla, bla, bla”, sus significantes quedan en el aire, no hay claridad, y no pueden enunciarse consignas de masa, no puede gritar con ferviente pasión el amor a una patria, por ejemplo, no defiende valores ni dioses. Dicho de otro modo, su enunciado es vacío, pues del otro no se le devuelve nada. De alguna manera, podríamos decir, que el odio es lingüístico, porque deja en evidencia la farsa comunicativa. Es la frustración que cae sobre el sujeto en cuanto apasionado –gozante– de la búsqueda de sentido.

Este punto es muy importante, pues implica lo universal. Efectivamente, lo universal es un término limitado, estructuralmente limitado, porque espera agrupar todo en un mismo conjunto que siempre encontrará una excepción. Nuestro protagonista es, en efecto, el no-universal, pues queda por fuera de la universalidad de nuestro *logos*. En el grupo, nos recuerda Lévi-Strauss, todos son parientes, siempre y cuando no se incurra en una falta grave al orden simbólico que los organiza, es decir, que el enemigo es un no pariente. ¡Imposible casarse con el enemigo! Esto sería una falta grave, como lo ilustra claramente la famosa tragedia de Shakespeare, *Romeo y Julieta*. Lévi-Strauss propone que por el mito el sujeto sabe dónde debe buscar, por ejemplo, su esposa, y dice: “no muy lejos porque puede ser una extranjera, un enemigo, una bruja”⁵. El mito resulta el mejor de los medios para determinar un enemigo. Es, de alguna manera, el que traza la línea marcada por la creencia o no en el contenido mítico, de ser o no parte de un grupo⁶. Es el mito colectivo de un pueblo el que marca un cierto sentimiento de pertenencia⁷. Sin embargo, el mito individual puede marcar también la particularidad del sujeto en el recurso narrativo que soporta su síntoma.

5 A propósito del mito y las diferencias que constituye entre los grupos sociales, remitimos a la entrevista realizada por Bernard Pivot a Lévi-Strauss en 1984. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=s7fANFEdf0Q&ab_channel=InaCulture

6 Un ejemplo contundente es el que presentan Rithée Cevasco y Markos Zafiroopoulos en su texto “Odio y segregación”, donde cuentan “la construcción de una verdadera ficción: una Novela Nacional” para crear y sostener la lucha entre los pueblos de Rwanda: los tutsis y los hutus.

7 Sobre el mito y el enemigo ver: José Alejandro Pérez Betancur, “Lectura (y elaboración) de la violencia a través de la función del mito en el lazo social”, en *Desde el Jardín de Freud*, no. 20 (2020): 295-307.

Volvamos sobre el significante y su pura diferencia. Tomaremos ahora un concepto de Lacan, poco comentado, pero completamente importante: se trata de *la segregación urinaria*.⁸ Basándose en una observación casi del orden de *Lo infraordinario* de Percec, Lacan resalta la imagen de las dos puertas, que representan las entradas por separado para caballeros y para damas. De esta manera, él demuestra cómo el significante entra en el significado, pues “bajo una forma que, no siendo material, plantea la cuestión de su lugar en la realidad”⁹. Esto representa dos términos opuestos, que se anudan a la diferencia atómica, y que “determinan los espacios que, en la realidad, repercuten la estructura diferencial de los dos significantes”¹⁰. De esta manera, Colette Soler subraya los efectos de sentido en lo real que se juegan en el orden social, según su expresión, para, bajo el consentimiento de los sujetos, gestionar los cuerpos. Y continúa diciendo que “con los baños separados, vemos entonces la estructura del significante –estructura claramente binaria cuando se trata de la distinción hombre/mujer– salida únicamente del campo del lenguaje para regular el desplazamiento de los cuerpos”¹¹. Esa estructura binaria se aplica de muchas formas, y, por ejemplo, tomando la geopolítica podemos decir que el nombre de cada país funciona como el cartel que encabeza la puerta de un baño.

De esta manera, Soler agrega, en su lectura, que este postulado de Lacan es una anticipación lejana de lo que más adelante será el discurso como lazo social, en el cual Lacan “supone relaciones simbólicas estrictas fuera del lenguaje y que hacen y fundan la realidad independientemente de la palabra, de allí la expresión ‘discurso sin palabra’”¹².

Podríamos tomar la vía de la diferencia sexual para hablar de la mujer como enemigo, tal como se ha hecho en diferentes religiones y sistemas de valores. Podríamos tratar de buscar los resortes de esta práctica tan común de odio hacia la mujer y preguntarnos el porqué,

8 Jacques Lacan, “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, en *Escritos I* (México: Siglo XXI Editores, 1979), 185.

9 *Ibíd.*

10 Colette Soler, “Comment Lacan parlait-il de la ségrégation”, *Mensuel*, no. 128 (2018), 21. Traducción propia.

11 *Ibíd.*

12 *Ibíd.*

aunque esto excedería los propósitos de esta participación. Resaltamos, únicamente, cómo en la estructura misma del significante podemos encontrar la pura diferencia que sostiene la segregación, una segregación significativa.

Exploremos ahora el plano de lo imaginario para pensar cuáles elementos permiten o construyen a un enemigo desde su unidad básica, es decir, por la imagen. ¿Cuál estética para el enemigo? Sobre este punto se ha insistido mucho. Este imaginario habla notablemente de otro cuerpo, un cuerpo diferente que lleva la marca de la diferencia. La lista de marcas puede ser infinita, pero casi siempre se puede resumir desde lo feo. El enemigo es feo, estéticamente insoportable. Eso desde el punto de vista más exagerado, pero también podemos encontrar en los dichos de los sujetos expresiones que remiten directamente a la apariencia física con alguna marca que incomoda, que distancia al otro por esa marca.

El enorme tratado de Umberto Eco sobre *Historia de la fealdad* da cuenta de la importancia de la imagen para construir un enemigo, enemigo digno de miedo, de odio, de rechazo, pero también, claro está, de fascinante interés. Por ejemplo, en el apartado sobre “Las metamorfosis del diablo” muestra cómo, según el relato, y también las intenciones que tenga, el diablo toma una apariencia seductora, de belleza extraordinaria “de jovencitos ambiguos o de procaces prostitutas”¹³, para así empujar a la tentación y al pecado. Pero no es más que una apariencia, y vemos cómo, al igual que la “lengua” del bárbaro, la imagen del diablo se sirve de la animalidad hasta llegar a la clásica imagen de las patas de cabra, los cuernos de toro, la cola, e incluso las alas de murciélago. Se trata también de la consecuencia de la ruptura de un pacto que tiene similitudes con el pacto simbólico del lazo social, lo que más adelante enunciamos como una falta grave del vínculo. El diablo es, como sabemos, el ángel caído, el que se resistió a Dios y desobedeció su mandato. Pareciera, entonces, que una de las consecuencias de esa ruptura es la fealdad, que desde siempre se ha asociado con el mal; la fealdad del cuerpo humano que toma rasgos que lo asocian al animal. El diablo no es el único ejemplo: el hombre lobo, que ante su transformación pierde la facultad de

13 Umberto Eco, *La historia de la fealdad* (Barcelona: Random House Mondadori, 2007), 97.

pensar como un humano, se queda sin *logos* y cede a la destrucción; o Drácula, que se transforma en murciélago para escapar, o puede tomar, según su voluntad, la apariencia de una bestia cercana al lobo. Lo bueno y el bien son bellos y lo malo y el mal son feo. Es la forma estética de la moral. Efectivamente, el enemigo que está por fuera de la moral puede comer carne humana, matar, mentir, es feo y no se baña. Tomemos ahora un ejemplo más próximo de nuestros días: Lord Voldemort, el enemigo de Harry Potter, es un buen ejemplo para ilustrar un enemigo, pues la magia del cine nos ha permitido verlo, dar una misma imagen para lo que millones de lectores imaginaron en las letras del libro original. Lord Voldemort, carcomido por su sed de mal, termina renunciando a su apariencia, imagen que lo asimila a los otros, y acaba por parecerse a una serpiente, a medida que renuncia a su propia condición de humano (mago) en la malvada práctica de dividir su alma en los *Horocruxes*. También es interesante resaltar que como buen enemigo tiene la facultad de hablar otra lengua, una lengua privada: el *pársel*, con la cual, según la autora de la saga, se puede hablar con las serpientes. Una vez más apuntando a la animalidad. No es de sorprendernos entonces que la fórmula clásica de Plauto, retomada e inmortalizada en Hobbes, a saber: “el hombre es un lobo para el hombre”, sea el recurso a la animalidad que toma el relevo de la pulsión violenta y agresiva de destruir al otro.

Otro ejemplo divertido, y al mismo tiempo dramático, lo encontramos en la película *Jojo Rabbit*. En varias secuencias vemos cómo Jojo, el niño obsesionado con la figura de Hitler, construye, desarrolla y escribe todo lo relacionado con la apariencia y costumbres de los judíos, guiado por la malicia juguetona de Elsa Korr, una niña judía que disfruta alimentando el imaginario de Jojo, quizás para empujarlo a notar el absurdo y ridículo de su fanatismo, su sed de ver la diferencia en el judío, y que, ante sus ojos, ella, le muestra su humanidad. Sin ánimo de divertirse y asustar a un pequeño Jojo, este ejercicio de deformar –física y moralmente– al enemigo es lo que hacen las ideologías: construyen un edificio, manipulado, engañoso, sobre el enemigo. Es decir, formulan un saber sobre él, alterado con el ánimo de incitar al odio. Es el lugar del adoctrinamiento.

Todos estos elementos se encarnan en un otro, presente o esperado, como en el poema de *Esperando a los bárbaros* de Cavafis. Esa ausencia presente de los bárbaros fue retomada por J. M. Coetzee

en su novela que toma como título el mismo del poema. En esta novela vemos cómo el miedo se construye únicamente con la mera suposición, suposición de sus costumbres, de su apariencia, de su lengua. Pero, siempre allí, del otro lado, hay un otro, un otro con un cuerpo –en algunos casos–, o un otro que se nombra y se introduce en el lenguaje.

De ese otro, u Otro, Lacan desplegó algunas consecuencias, imaginarias, simbólicas y reales –en sus efectos– sobre los sujetos. Podemos resaltar la pregunta que lanza casi al final de “La instancia de la letra...”: “¿cuál es, pues, ese otro con el cual estoy más ligado que conmigo mismo, puesto que en el seno más asentido de mi identidad conmigo mismo es él quien me agita?¹⁴”. Son interesantes los vectores que plantea, que van del otro al sujeto y de este un retorno al sujeto. Este movimiento toma diferentes acepciones: desde “El estadio del espejo...”, Lacan propone cómo la imagen del propio cuerpo del niño, puesta en comparación con otro cuerpo, el del otro, establece ya las amarras del cuerpo propio, allí donde atrapa una cierta *gestalt* “cuya pregnancia debe considerarse como ligada a la especie”¹⁵. El niño entra a ser parte de una “especie”, un grupo, por la imagen de su cuerpo que se parece al del otro, aunque la motricidad sea aún limitada. Sin embargo, acá el niño se encuentra consigo mismo como extraño, en cuanto *yo*¹⁶. Más adelante, con el orden significativo (en el seminario sobre *Las formaciones del inconsciente* y en el texto “Subversión del sujeto” se plantea un mensaje que pasa por el Otro y puede retornar como pregunta: “*Che vuoi*”¹⁷. Del semejante otro de la imagen al enigmático Otro del deseo y el stock de los significantes, el sujeto estaría –en el mejor de los casos– atrapado de principio a fin, agitado –siguiendo a Lacan– para su deseo, y, dicho de otro modo, para existir.

14 Lacan, “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, 209.

15 Jacques Lacan, “El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos presenta en la experiencias psicoanalítica”, en *Escritos I* (México: Siglo XXI Editores, 1984), 88.

16 Clara Cecilia Mesa, “Segregación: fundamento de la fraternidad”, en *Desde el Jardín de Freud*, no. 13 (2013), 203.

17 Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, en *Escritos I* (México: Siglo XXI Editores, 1979), 326.

Los excesos políticos de la figura del enemigo: manual de abuso

Ahora bien, si existe un enemigo, este se formaliza en el Otro. Ese que ya hemos nombrado como enigmático, por no decir problemático. En Freud lo encontramos en sus múltiples formas cuando dice: “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”¹⁸.

De este modo, Freud presenta el valor de lo colectivo que irrumpe en la subjetividad, que es donde se juega el campo de la política. Es su forma de articular lo individual y lo colectivo¹⁹. Más adelante, agregará un punto relacionado a la diferencia que buscamos resaltar, dice: “la psicología de las masas trata del individuo como miembro de un linaje, de un pueblo, de una casta, de un estamento, de una institución, o como integrante de una multitud organizada en forma de masa durante cierto lapso y para determinado fin”²⁰. En estas líneas, Freud no solo habla del sujeto perteneciente a un grupo, que puede ser determinado por la biología, el grupo que hereda de sus padres, sino que habla también del grupo ideológico que se establece con un propósito preciso, algo que busca llevar a cabo. Esto puede ser un adelanto a la noción lacaniana de discurso donde se jugaría una cierta *Viología*²¹. Esto adelanta ya los intereses por los cuales se puede apelar a la figura del enemigo. Pero antes de tratar este mundo deberíamos preguntarnos ¿qué lleva al sujeto a poner a otro del lado del enemigo? A ese otro que, como hemos visto ya, está presente en la obra de Freud y se ha elevado a Otro en la enseñanza de Lacan.

18 Sigmund Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo”, en *Obras completas*, Vol. XIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 67.

19 Paul-Laurent Assoun, *Lacan*. (París: PUF, 2003), 68.

20 Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo”, 68.

21 «Il est évident que la biologie a avantage à se forcer...à devenir – avec un accent un petit peu différent – «la viologie»: la logie de la violence... à se forcer du côté de la moisissure, avec lequel ledit parlêtre a beaucoup d’analogies». Jacques Lacan, *Seminario 22. RSI (1974-1975)*, sesión del 08 de abril de 1975, inédito.

Tomemos la cuestión tal como se la plantea Žižek en su libro *¿Quién dijo totalitarismo?*, allí lo enuncia como “el enigma de/en el Otro” siguiendo una cierta discusión entre Lacan y Laplanche²². Se trata realmente de la Alteridad²³, y Žižek deja de lado la posición que considera “a la moda” del desconocimiento de sí, es decir, de la Alteridad íntima que se traduce en efectos de odio por la Alteridad externa.²⁴ Propone entonces un paso del “enigma de” al “enigma en” que introduce la imperfección del Otro que, sin ir muy lejos, sería la fórmula lacaniana del “el Otro no existe”. Se plantea, así, que el Otro mismo no sabe de su existencia, él es una Alteridad para él mismo, dice Žižek, y este es el dios que puede ser amado. Ese enigma es su falta, que se representa en la escritura lacaniana con un A barrado. La cuestión no es, por tanto, cuál es el resultado de este enigma, no hay un desenlace al estilo de Agatha Christie, no hay una esfinge que espera la respuesta correcta para ceder el paso. Incluso, no hay respuesta, pues los efectos quedan de lado de lo Real, donde el mensaje del Otro, “el enigma *sexualizado*”²⁵, no encuentra una verdadera traducción, es decir, que se resiste a lo simbólico. Queda pues como el goce que se instaura en lo Real.

Es en este punto del enigma que podemos, con la lectura de Žižek, llegar a los efectos en lo real de este Otro atrapado en cuanto que enemigo. Pues lo sabemos, para el Otro se juega la doble cara del amor o el odio. Ese real toca igualmente el lenguaje, pues hay una traducción que no opera y es por eso que se consolida como un puro enigma, causado incluso por la más pequeña de las diferencias. Pero no todo Otro es un enemigo, y, sin embargo, todo Otro tiene su enigma. Evidentemente, todo esto está atravesado por el deseo, quizás siendo este el verdadero enigma del Otro. Claramente, tiene que ver con el problemático deseo de la madre, “(*m*)other’s desire”²⁶, que se presenta igualmente como un enigma. Sobre este se impone el padre que no es tanto un intruso, sino más bien una solución a

22 Jean Laplanche, *Le primat de l'Autre en psychanalyse* (Paris: Champs Flammarion, 1992), 380.

23 Se conserva la escritura de la Alteridad con mayúscula, tal como lo hace Žižek, diciendo que se trata de la Alteridad que el Otro es para sí mismo.

24 Slavoj Žižek, *Vous avez dit totalitarisme* (Paris : Éditions Amsterdam, 2007), 64.

25 *Ibid.*, 65.

26 “Deseo de la madre/otro”. *Ibid.*, 67.

lo intraducible de este deseo. Es del orden de lo simbólico. Es por eso por lo que el padre se puede pensar como el primer enemigo, al imponer su propio sistema por la prohibición.

Nos tendríamos que preguntar, así, ¿cuál es el deseo del Otro que odio? El enemigo cuenta con un agregado discursivo, e incluso narrativo, que se sostiene en el discurso del Amo. El enemigo es un pilar fundamental de la narrativa, pues, sin él, el conflicto no existe. Dicho de otro modo, nuestra hipótesis es que justamente ese enigma, materializado en la lengua o el color de piel diferente, incita al odio que se dirige al enemigo, evidentemente, sostenido por un discurso como unificador de goce. Si bien existen los pequeños enemigos íntimos que aparecen en las confrontaciones de los sujetos, y que llevan a la queja, el imaginario que lo sostiene puede terminar por ceder y dejar caer la pequeña batalla subjetiva. El gran enemigo, el del lenguaje político, por el contrario, se sostiene en el discurso identitario que señala un enemigo común. Ahora bien, ese discurso del amo hace vivir verdaderamente el enemigo en la subjetividad, al punto que podríamos decir: “Dime tu enemigo y te diré quién eres”. No es más que una ilusión, es la ilusión de la masa, que da un soporte de identificación, para que el sujeto no se enrede en sus propias oscuridades. Este enemigo hace parte de lo que “se puede definir como ‘el buen uso’ de la segregación”²⁷. Buen uso por cuanto logra sostener a un grupo, sostener el lazo social, trabajar, amar, hacer. Clara Cecilia Mesa desglosa, en su artículo “Segregación: fundamento de la fraternidad”, las tres identificaciones que desarrolla Freud en su estudio de las masas, y propone que la tercera identificación “es claramente definida como la segregación de un enemigo común; en este sentido, esta forma de la segregación participa de la cohesión”²⁸.

El enemigo no es el bárbaro como tal, pues este puede hablar también la misma lengua y, sin embargo, puede no entendersele. Es como si *lalangue* barbarizara al sujeto. Pero, como decíamos, hay un Otro que queda por fuera de la identificación, al que se le hace objeto de la oscura pasión del odio: “La estructuración misma de la identificación es acompañada por la creación de un objeto de rechazo

27 Mesa, “Segregación: fundamento de la fraternidad”, 200.

28 *Ibid.*

ofrecido a la insaciable satisfacción pulsional”²⁹. Es un retorno de la parte de goce real, que se resiste a la simbolización. De alguna manera, el enemigo es un elemento de la simbolización, pues lo instaaura un discurso, pero caen sobre él los efectos de lo Real. Es así como podemos decir que la figura del enemigo es una herramienta fundamental del sustento del lazo social, él participa incluso de su fundación. Se trata de un soporte efectivo del goce que hace grupo, pero toca también la particularidad del sujeto que se identifica a un significante Amo, movilizado por ejemplo por la ciencia u otros. El enemigo permite relanzar una y otra vez el goce del grupo.

Ahora bien, contra el enemigo se ejerce la violencia. No solo se ejerce, sino que se deposita. Él es el perfecto depositario de la inconformidad significativa y de la pulsión de muerte más destructiva. Vemos así el enemigo de Estado, el enemigo del pueblo, el enemigo interior, el enemigo público, el enemigo de clase, el enemigo del género humano como la encarnación del mal absoluto. Del enemigo se recibe igualmente violencia y se responde con violencia. La segregación no deja de ser un ejercicio de formalización de un enemigo común a un grupo constituido por una identificación significativa determinada.

El abuso implica ya el uso, pero como excesivo, desmedido o con propósitos deshonorables. Y la política, en su aplicación a lo colectivo, se sirve perfectamente de él para sostener discursos que de otro modo serían insostenibles. Sin ir muy lejos, está el ejemplo clásico de Hitler y los judíos. Pero vale también recordar el escalofriante caso que hizo víctima a Alain de Monéys el martes 16 de agosto de 1870. Este caso es contundente. Este día este joven visitó el pueblo vecino de Hautefaye, que frecuentaba todo el tiempo, en el que tenía lazos de amistad e incluso representación política. Allí, a causa de un malentendido, fue señalado como enemigo: ¡un prusiano! Para aquel tiempo, Francia atravesaba un combate efervescente con este país y las noticias llegaban, quizás distorsionadas, del campo de batalla a la apacible campaña donde habitaba Alain de Monéys. Esa información, la oficial, que dibujaba la barbarie de los prusianos, el odio con el que arremetían contra las costumbres francesas, así como

29 Rithée Cevasco y Markos Zafiroopoulos, “Odio y segregación”, en *Acheronta*, no. 13, 2001.

sus malos hábitos de higiene y fealdad, alimentaban el odio de esta pequeña comunidad por un enemigo a todas luces invisible para ellos. Sin embargo, el malentendido en el discurso de Alain de Monéys le costó la vida, pues pasó de ser el vecino amigable a un simpatizante de Prusia y, luego, en el furor del linchamiento, fue torturado bajo los gritos aplastantes de ¡prusiano, prusiano!, linchado, mutilado, quemado e incluso comido, por una población que nunca había tenido vínculos directos con el campo de batalla. Eso que lo asoció de forma directa con la imagen de Prusia fue suficiente para borrar lo anterior. Pasó de ser el vecino al perfecto desconocido y toda la cólera alimentada día tras día por el discurso oficial se desencadenó sobre un solo sujeto. Ese día, Alain de Monéys no fue humano, sino Prusia entera, como significante erigido para odiar³⁰.

Esta forma de agresión parece sostenida en la política de un Robespierre que, en su discurso que instaura y justifica *El Terror*³¹, desarrolla toda una teoría del enemigo, que muchas veces ubica al interior del grupo. Es así como, dirigiéndose a la Asamblea, resalta que el enemigo está en el colectivo que asiste a su discurso, el enemigo “entre nosotros”, imperceptible, pero palpitante. Nada muy diferente al “enemigo invisible” que representa, también en una línea francesa (Emmanuel Macron), el virus SARS-CoV-2 y los recientes estragos que provocó: ¡Está entre nosotros!, “corroyendo nuestra unidad desde adentro”³².

Es notable cómo toda nuestra forma de entender el relato, la narrativa misma, la *poética*, si retomamos a Aristóteles, se ha servido de una contraparte. El enemigo lo aprendemos a distinguir desde que vemos la primera película de nuestras vidas. Lo encontramos en los libros, las novelas, las series. Todo conflicto, como motor del relato, tiene un enemigo generalmente articulado con la maldad del villano, el antagonista: la zancadilla del héroe. Evidentemente, eso sigue la lógica de la dialéctica de la que Lacan se sirvió para pensar

30 La historia es muy conocida y debatida, pero remitimos al libro de Jean Teulé que relata paso a paso el calvario de Alain de Monéys en la novela histórica *Mangez-le si vous voulez*.

31 Se trata del momento histórico de la Revolución francesa, conocido como “*La Terreur*” por los excesos de los actos del gobierno revolucionario. La imagen por excelencia de ese periodo es la guillotina.

32 Slavoj Žižek, *Slavoj Žižek presenta Robespierre. Virtud y terror* (Madrid: Ediciones Akal, 2010), 18.

la relación al Otro. La dialéctica hegeliana permite este soporte narrativo. Amo-esclavo, profesor-alumno, héroe-villano y, siguiendo la relectura de Byung-Chul Han de la obra de Carl Schmitt, tendríamos que adjuntar la pareja-dispareja: amigo-enemigo.³³ Pero esto va más allá, porque cuando consumimos enemigos en todos los medios, lo que en realidad se está aprendiendo no es tanto quién es el enemigo –nuestro enemigo–, pues esto queda marcado de entrada, sino más bien, cómo temer y odiar al enemigo.

La política de Robespierre es contundente, pues no temía reclamar abiertamente la muerte del enemigo, que era todo aquel que cuestionara, criticara o atacara el orden político ya establecido por la Revolución. Es el verdadero uso político del Terror. Esta es una línea continua que avanza hasta nuestros días, por lo que se podría llamar una política del miedo. En esta, el núcleo central y constitutivo es el enemigo que se pone en práctica en la mezcla contemporánea de *biopolítica pospolítica*.³⁴ Este concepto une la renuncia a las “viejas luchas ideológicas” y la gestión de los cuerpos, estableciendo una suerte de discurso único de bienestar. De esta manera, el discurso, siempre del lado del Amo, establece un significante amenazante y logra una victimización de los sujetos que habitan y gozan en ese lazo social específico: “De aquí la búsqueda desesperada de chivos expiatorios con el fin de detener los peligros y alejar la cólera divina”³⁵. Dicho de otro modo, enuncia una suerte de: “si quiere hacer parte de nosotros y estar bien –según lo que establecemos como estar bien– teme a aquel que te señalamos para tal fin”. Es otra forma del eugenismo, que da un paso adelante para, no solo temer, sino proponer la eliminación de aquel que “contagia”.³⁶ Eliminar todo lo “malo”. Es la función misma de la crisis que “permite, en efecto, mantener un clima de miedo terrorífico, prohibiendo todo desacuerdo y permitiendo el recurso a prácticas dolorosas y a métodos problemáticos para deshacerse de

33 Byung-Chul Han, *Topología de la violencia* (Barcelona: Herder Editorial, 2018), 63.

34 Slavoj Žižek, *Sobre la violencia* (Bogotá: Paidós, 2017), 45.

35 Michela Marzano, *Visages de la peur* (Paris: PUF, 2009), 22. Traducción propia.

36 Colette Soler, “¿Qué responde el psicoanálisis a los casos de emergencia?” Conferencia, Foro del Campo Lacaniano en Turquía, 30 de mayo del 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=R05etM4X8s0&feature=youtu.be>

los individuos ‘molestos’³⁷. Es decir, el afecto político por excelencia de nuestra subjetividad contemporánea es el miedo.

Estas formas que se aplican en la práctica de la política del lazo social no solo dicen qué hacer con el cuerpo propio —para estar bien y saludable—, sino que también establecen un *qué* hacer con el cuerpo del enemigo. Sigue la lógica del sacrificio más antiguo, como aquel que ofrece la vida de un carnero para evitar la ira de los dioses, pues “desde siempre, la caza de chivos expiatorios sirve simbólicamente para dar una ilusión de control y, cuando se debe, establecer el equilibrio”³⁸. Estos son, en definitiva, hombres abstractos³⁹, según la expresión de Pierre Clastres, hombres inventados para sostener la idea de un Estado. Sigue la lógica de Hobbes que, de alguna manera, se empuja hasta decir que aquellos que no vivan bajo una forma de sociedad (según la tradición europea) no son humanos, o por lo menos se acercan más a los animales.

El juicio del enemigo. El goce de juzgar(se)

Cuando el enemigo está en la mira, y se procede a su “sacrificio”, solo queda preguntarnos por ese cuerpo sometido al odio de la masa. Ese cuerpo es diferente por el discurso que lo ubica como enemigo. Volvemos sobre este punto a la animalidad.

La fabricación del enemigo pasa igualmente por la fabricación de un cuerpo, donde lo imaginario se enraíza en la apariencia y lo simbólico en las costumbres. Sobre este punto, Françoise Héritier propone una distancia que introduce la violencia para ese enemigo. Esta consiste en extraerlo, dejarlo por fuera del grupo humano. A este punto, se llega por la vía de la deshumanización del cuerpo sobre el cual se ejerce la violencia física más extrema. Ese cuerpo queda por fuera de todo parentesco y, como hemos dicho, es el discurso el que resalta las pequeñas diferencias del Otro para elevarlas a la diferencia absoluta. Lo

37 Marzano, *Visages de la peur*, 23. Traducción propia.

38 *Ibid.*

39 Pierre Clastres, *Archéologie de la violence* (1977), (Paris : L'aube poche, 2010), 11. En el original “Hommes abstraits”. La traducción es propia del autor.

encontramos en Freud bajo el nombre del narcisismo de las pequeñas diferencias. Esta es la puesta en práctica de lo que Lacan llamó en su *Atolondradicho* “el racismo de los discursos puesto en acción”⁴⁰.

Héritier postula, entonces, que el “motivo profundo del racismo y de la intolerancia, que integra la cuestión de la identidad de sangre, consiste en la íntima convicción de que los otros no pueden pensar, sentir, actuar como nosotros –sea cual sea ese “nosotros”– que se considera como la esencia de la humanidad, de la civilización”⁴¹. Y de esta manera se plantea que, incluso en el dolor más absoluto infligido al otro, al enemigo, se parte, del lado del victimario, de la idea de que no puede sentir un verdadero dolor y que incluso la muerte de sus seres queridos no le provoca un verdadero sufrimiento, pues como enemigo ni sus afectos pueden existir, en todo caso de la misma manera que “nuestros” afectos. La antropóloga continúa diciendo que todas estas creencias son en realidad “la necesidad de negar el Otro como verdaderamente humano (...) para poder excluirlo, hacerle mal, incluso intentar prohibirle una vida *post mortem*”⁴².

Ahora bien, partiendo de la idea de que todo enemigo tiene alguna relación con ese primer otro, con ese yo ajeno al propio sujeto, podemos pensar que en realidad el sujeto victimario actúa de esa manera porque algo reconoce del dolor que está causando. El victimario inflige dolor, las peores vejaciones, justamente porque reconoce el sufrimiento que porta y porque de alguna manera “si no es él, soy yo”. El cuerpo del enemigo es un cuerpo que queda por fuera de la *corpo-erection*, allí donde los cuerpos hacen lazo social por el goce que vehicula el discurso. *El hombre es un lobo para el hombre*, esta disgregación hace necesario que no todo hombre es un hombre para el otro hombre, por eso se recurre a la imagen de un animal para ilustrar la diferencia entre uno y otro, pero también para permitir el exceso y negar el parentesco.

Ahora bien, la familiaridad con el enemigo puede ser entendida de dos maneras, o mejor, por dos vías. Por un lado, hemos expuesto su forma significante, es decir, que habita en la estructura misma del

40 Jacques Lacan, “El atolondradicho” (1972), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 487.

41 Françoise Héritier, “Quels fondements de la violence?”, en *Cahiers du Genre*, no. 35 (2003/2), 33. La traducción es propia de autor.

42 *Ibid.*

lenguaje y, por consecuencia de eso, en el lazo social. Por otro lado, pero completamente dependiente de esta primera hipótesis, está la forma que llama al deseo. El deseo, en definitiva, no es tan íntimo como se podría pensar, él se construye mirando al otro y hablando a través del Otro. Esta misma lógica da un giro donde la pregunta por el deseo del Otro no deja de inquietar. Ya lo hemos dicho, hay un enigma. La cuestión podría enunciarse como “el deseo del enemigo”. Será este otro muelle para el odio y, sobre todo, para el juicio. Es del orden de la cólera que “es el afecto que surge cuando algo de lo real se interpone en el camino de las empresas del deseo”⁴³. Se trata, entonces, también de un obstáculo. Es por eso que decimos que, si bien el enemigo se establece por lo simbólico que se implanta en el discurso, sus efectos son del orden de lo real. Pero no cualquier relación con lo real, sino precisamente como algo que se interpone en el deseo.

Enemigos comunes hay muchos, instaurados en el discurso con todo el arsenal institucional que los puede alejar de sus potenciales “víctimas”, para ellos se aplica el enunciado del oráculo a Edipo en la película de Pasolini: “No contamines a esta gente con tu presencia”. Los enemigos más comunes corresponden a las “manzanas podridas” de la sociedad común, es decir que, como lo suponía Robespierre, están entre nosotros. Estos son el “loco” y el “criminal”. El primero, que “orienta los miedos colectivos sobre el plano de las enfermedades mentales”⁴⁴, es decir, perder la razón y el ilusorio control de sí que venden las neurociencias; el segundo, “reenvía simbólicamente al mal moral”⁴⁵. Ya lo sabemos, luego del juicio quedan para ellos el manicomio o la prisión, muros que cortan el peligro que representan para la unidad del discurso.

Sobre el enemigo podemos indagar la cuestión del deseo justamente con la figura del criminal, en cuanto transgresor de la “moral” establecida. Esta posición reenvía justamente al propio deseo, tal como lo muestra Jacques-Alain Miller en su intervención “Nada es más humano que el crimen”. Allí, siguiendo a Freud, plantea que en los sueños el sujeto es también responsable de sus deseos oscuros, que se manifiestan en actos impensables en el mundo de la vigilia.

43 Colette Soler, *Les affects lacaniens* (Paris : PUF, 2011), 88. Traducción propia del autor.

44 Marzano, *Visages de la peur*, 27. Traducción propia.

45 *Ibid.*

Denuncia, así, a todo sujeto como un “pequeño monstruo fascinado” y dice: “Pienso que esa fascinación por el gran criminal tiene como razón de ser que, en cierto modo, él realiza un deseo presente en cada uno de nosotros. Aunque sea insoportable pensarlo, de alguna manera son sujetos que no han retrocedido frente a su deseo”⁴⁶. De esta manera, podríamos decir, es una hipótesis, que en el odio que se dirige al enemigo está la suposición de un deseo. El enemigo, en su desparpajo moral, cuenta con la *libertad* de transgredir el lazo social, cosa que el sujeto del discurso no se puede permitir de ninguna manera, a menos que esté dispuesto a pasar del lado del desechado, es decir, devenir un enemigo potencial. Dicho de otro modo, se odia al Otro libre de discurso. Y aún más, el enemigo resulta como un espejo que provoca la frustración. Por eso, contra él todos los excesos.

Esta misma lógica aplica, y quizás con más fundamento, del lado del goce. Pues “si el sujeto goza es culpable, está en deuda con la ley de lo simbólico. Porque para el acceso al deseo en lo simbólico, el goce debe ser eliminado”⁴⁷. Es un infractor. Por eso el diablo, el enemigo malo, es la “figura del goce” absoluto. El diablo es, quizás, la mejor iconografía para representar al superyó que invita, mejor, obliga al goce. El padre es la contraparte de esta figura, pues se entiende como representante de la ley. Sin embargo, está también el padre imaginario en el neurótico, que está castrado, y es la “figura imaginaria que cubre el hecho que es por nacer en el lenguaje que el goce está prohibido a quien habla como tal”⁴⁸. Pero es allí, justamente, donde se cae en la ilusión de que el enemigo, lo demuestran la xenofobia y el racismo, es un gozador sin límites, “es un otro imaginario, figura del otro que cubre lo que falla en nuestro goce”⁴⁹. Aquí Carmen Gallano toma la cuestión del lado del pequeño otro imaginario, el semejante, pues el enemigo no siempre se reviste del enigma del Otro.

Volviendo a la *biopolítica pospolítica*, donde el afecto reinante es el miedo, aparece entonces el pavor al propio deseo, pues el sujeto

46 Jacques-Alain Miller, “Nada es más humano que el crimen” en *Virtualia* [en línea], no. 18, (2008), 3. <http://www.revistavirtualia.com/ediciones/18>

47 Carmen Gallano, *Krisis hoy. Cuerpos y subjetividad, ecos del psicoanálisis* (Barcelona: Ediciones S&P, 2019), 342.

48 *Ibíd.*, 339

49 *Ibíd.*

se sabe capaz de lo peor. Sería una suerte de proyección del deseo. En nuestra contemporaneidad podemos ver un notable y creciente miedo al deseo del hombre. Hombre como aquel que en su anatomía (como lo dice Freud cuando habla de la anatomía como destino) cuenta con un pene, pero también como al sujeto que teniendo un pene desea a una mujer. El deseo del hombre se ha hecho peligroso, desproporcionado y animalizado. Es por eso por lo que, en el discurso más radical de un cierto feminismo, el “hombre” se presenta como un enemigo generalizado. Enemigo en razón del goce no regularizado por el efecto “civilizador” del discurso. No está de más aclarar que la perversión ha alimentado este efecto.

Los abusos del enemigo son la moda de nuestros días. Es el discurso del amo en su máxima expresión y en su amplitud práctica. Su construcción y constante mantenimiento son apoyados día y noche por los medios clásicos: televisión, radio, cine. Vale recordar un ejemplo contundente: la película *El rey león* (1994); allí el rey, el padre, se muestra como un maravilloso león, el verdadero padre de la horda, pero no solo eso, su melena es rubia, su mandíbula amplia, nada muy lejano de un orgulloso soldado norteamericano. Y, por otro lado, está su hermano, malvado, Scar (cicatriz, pero también acrónimo de *Special Combat Assault Rifle*, un fusil), con evidentes rasgos árabes, ojos verdes (en Disney el verde se ha asociado siempre con la maldad), melena negra, pelaje oscuro. En esa maquinaria del deseo que es el cine, se establece de entrada una diferencia imaginaria para asociar ciertos rasgos a sus acciones morales. Pero también están los nuevos medios de intercambio de información: Facebook, Instagram, Twitter, etc.; estas son formas para la transmisión del odio y localización del objeto a odiar. La política del miedo, que es la lógica imperante de nuestra época, es una fábrica de enemigos en *serie*, como todo en nuestros días. Ellos son repetidos, estereotipos mediatizados. Son *epi(s)-odios*, la serie de odios épicos.

Consecuencias clínicas

A modo de conclusión, vamos a proponer una serie de hipótesis del lado de la clínica que no serán más que una puerta abierta para seguir indagando esta temática. Es así como podemos preguntarnos,

primero, si acaso el psicoanálisis no es, como tal, un “buen enemigo”, tanto como práctica y como saber. En más de un momento de la joven historia del psicoanálisis, este se ha ubicado como un enemigo común, principalmente cuando se discute con la ciencia. Lo vemos en las facultades de psicología o en las batallas de las “curas” como la que se vive en Francia con respecto al autismo, donde se pretende estigmatizar, de todas las maneras posibles –sirviéndose principalmente a los medios de comunicación– al psicoanálisis encarnado en los psicoanalistas, a quienes se señala de oportunistas⁵⁰. Los “enemigos del psicoanálisis” no hacen sino demostrar la vigencia de una transmisión que habla de un saber. Un saber bárbaro que habla sin ser entendido, pero que toca la profundidad que quiere ser negada a todo precio. En una sociedad que solo busca el “honor” no hay campo para el “horror”⁵¹. De alguna manera, el psicoanálisis ha sido la disciplina que se ha encargado de mostrar a los sujetos su propia responsabilidad y la parte de goce íntimo en los *inmundos* de su lazo social.

Es así como el psicoanálisis, y notablemente Un psicoanálisis, realiza un giro y muestra a los sujetos, por su palabra, su relato, sus sueños, sus actos fallidos, que el enemigo tiene que ver con lo íntimo y que habla de él mismo cuando se encuentra con las jugarretas del inconsciente. El sujeto deviene entonces su propio bárbaro.

La clínica, que toca necesariamente al enemigo, da cuenta de la relación del sujeto con el grupo, escudriña en su parte puesta en el discurso y en las problemáticas que le vienen del o/Otro. Es por eso por lo que sigue siendo importante preguntarnos por el enemigo. Ahora bien, ¿qué se espera de un sujeto analizado, con relación al enemigo? El análisis, que deja caer las identificaciones más poderosas con las que se ha construido el sujeto, permitiría igualmente dejar caer a los enemigos impuestos por el discurso. Dicho de otro modo,

50 Citamos únicamente algunos ejemplos. Por un lado, está el reconocido libro *Le livre noir de la psychanalyse*, obra colectiva publicada en 2005; esta es una obra “hermana” del igualmente afamado ensayo del Michel Onfray, *Le crépuscule d'une idole*. Por otro lado, encontramos el polémico documental *Le mur ou la psychanalyse à l'épreuve de l'autisme* de Sophie Robert, producido en 2011.

51 “Nuestro ser incluye no solo la parte de la que estamos orgullosos, que mostramos en la tribuna o en el tribunal, la parte admirable, que constituye el honor de la humanidad, sino también la parte horrible. No solamente ‘honor’ sino también ‘horror’” (Miller, 2008, p. 2).

un sujeto analizado sería un sujeto con menos enemigos, desprovisto de las trampas imaginarias y crítico del discurso del Amo, pues se supone que el Otro termina por desmoronarse en la caída del Sujeto Supuesto Saber. Esta es, quizás, una hipótesis optimista, pues vemos cómo la batalla, la enemistad y el odio han hecho parte de la historia del psicoanálisis y principalmente de sus dispositivos de escuela. Ya estaba advertido por Lacan cuando decía en 1972: “La presente observación respecto a lo imposible del grupo psicoanalítico es a la vez lo que en él funda, como siempre, lo real. Este real es esa obscenidad misma: así entonces de ella ‘vive’ (entre comillas) *como grupo*”⁵².

Este punto queda abierto a la discusión. Sin embargo, no deja de cuestionar cómo, finalmente, el odio al o/Otro es la salida más evidente en todo lo que representa el lazo social. El odio domina en la “vida” en grupo⁵³.

Bibliografía

- Assoun, Paul-Laurent. *Lacan*. Paris: PUF, 2003.
- Cassin, Bárbara. *Plus d'une langue*. Paris: Bayard Éditions, 2019.
- Cevasco Rithée y Zafropoulos, Markos. “Odio y segregación”. En *Acheronta*, no. 13 (2001): s.p. <https://www.acheronta.org/acheronta13/odio.htm>
- Clastres, Pierre. *Archéologie de la violence*. Paris: L'Aube Poche, 2010.
- Eco, Umberto. *Historia de la fealdad*. Barcelona: Random House, 2007.
- Freud, Sigmund. “Psicología de las masas y análisis del yo”. En *Obras completas*. Vol. XVIII, 63-127. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- _____. “Moisés y la religión monoteísta”. En *Obras completas*. Vol. XXIII, 1-132. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- Gallano, Carmen. *Krisis hoy. Cuerpos y subjetividad, ecos del psicoanálisis*. Barcelona: Ediciones S&P, 2019.
- Han, Byung-Chul. *Topología de la violencia*. Barcelona: Herder Editorial, 2018.

52 Lacan, “El atolondradicho”, en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 499.

53 *Ibid.*, 500.

- Héritier, Françoise. "Quels fondements de la violence?". En *Cahiers du Genre*, no. 35, (2003/2): 21-44.
- Lacan, Jacques. *Seminario 22. RSI (1974-1975)*. Folio Views 4.2. Bases documentales. Inédito.
- _____. "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud". En *Escritos 1*, 179-213. México: Siglo XXI Editores, 1979.
- _____. "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano". En *Escritos 1*, 305-339. México: Siglo XXI Editores, 1979.
- _____. "El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica". En *Escritos 1*, 86-93. México: Siglo XXI Editores, 1984.
- _____. "El atolondradicho". En *Otros escritos*, 473-522. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- Laplanche, Jean. *Le primat de l'Autre en psychanalyse*. Paris: Champs Flammarion, 1992.
- Marzano, Michela. *Visages de la peur*. Paris: PUF, 2009.
- Mesa, Clara Cecilia. "Segregación: fundamento de la fraternidad". En *Desde el Jardín de Freud*, no. 13 (2013): 197-209. <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/73734/40706-183299-1-PB.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Miller, Jacques-Alain. "Nada es más humano que el crimen". En *Virtualia*, no. 18 (2008): 3-6. <http://www.revistavirtualia.com/ediciones/18>
- Pérez Betancur, José Alejandro. "Lectura (y elaboración) de la violencia a través de la función del mito en el lazo social". En *Desde el Jardín de Freud*, no. 20 (2020): 295-307. <https://doi.org/10.15446/djf.n20.90185>
- Soler, Colette. *Les affects lacaniens*. Paris : PUF, 2011.
- _____. "Comment Lacan parlait-il de la ségrégation". En *Mensuel*, no. 128 (2018): 20-32. <https://www.champlacanianfrance.net/wp-content/uploads/2022/10/Mensuel128.pdf>
- _____. "¿Qué responde el psicoanálisis a los casos de emergencia?" Conferencia. Foro del Campo Lacaniano en Turquía (30 de mayo de 2020). <https://www.youtube.com/watch?v=R05etM4X8s0&feature=youtu.be>
- Žižek, Slavoj. *Vous avez dit totalitarisme*. Paris: Éditions Ámsterdam, 2007.
- _____. *Slavoj Žižek presenta a Robespierre*. Virtud y terror. Madrid: Akal, 2010.
- _____. *Sobre la violencia*. Barcelona: Paidós, 2017.