



Revista Affectio Societatis  
Departamento de Psicoanálisis  
Universidad de Antioquia  
[revistaffectiosocietatis@udea.edu.co](mailto:revistaffectiosocietatis@udea.edu.co)  
ISSN (versión electrónica): 0123-8884  
Colombia

Tipo de documento: Artículo de Reflexión

2022  
Gloria Elena Gómez Botero  
**Época de miedo y odio**  
Revista Affectio Societatis, Vol. 19, N.º 37, julio-diciembre de 2022  
Art. # 4 (pp. 1-32)  
Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia  
Medellín, Colombia

## ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

---



# ÉPOCA DE MIEDO Y ODIO

Gloria Elena Gómez Botero<sup>1</sup>

Universidad Nacional de Colombia

ggomez@unal.edu.co

<https://orcid.org/0000-0002-3850-8251>

DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.affs.v19n37a04>

## Resumen

El miedo y el odio son afectos propios de la naturaleza humana; no son exclusivos de nuestro momento histórico, pero se han exacerbado en las últimas décadas. La sentencia de Zygmunt Bauman (2016): El miedo y el odio tienen el mismo origen y se alimentan de lo mismo, nos sirve de pretexto para indagar sobre lo que, con el discurso analítico y siguiendo la indicación freudiana, es viable decir acerca de las relaciones entre el miedo y el odio en la actual realidad:

aplicar las premisas psicoanalíticas a otras prácticas y campos de saber permite tanto plantear nuevos problemas como vislumbrar bajo una luz diferente los ya gestados, indicación que convoca a pensar con la doctrina psicoanalítica, en este caso, el discurso del miedo y del odio, más allá de denunciarlo.

Palabras claves: miedo, odio, discurso, goce, contrato social.

## A TIME OF FEAR AND HATRED

## Abstract

Fear and hatred are affections inherent to human nature; they are not exclusive to the current historical mo-

ment but have worsened in recent decades. According to Zygmunt Bauman (2016), "fear and hatred have

---

1 Psicóloga. Magister en Psicoanálisis, -Universidad de Paris VIII, Francia. Docente asociada en la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura- Universidad Nacional de Colombia (Bogotá). Analista Miembro de la Escuela de Psicoanálisis del Campo Lacaniano (AME-EPFCL). Miembro del Foro del Campo Lacaniano de Bogotá.

the same origin and feed on the same thing". Such a statement is an excuse to inquire –through the analytical discourse and by following the Freudian indication– as to what it is feasible to say about the relationship between fear and hatred in the current reality: applying psychoanalytic premises to other practices and fields of knowl-

edge allows us both to raise new problems and to glimpse in a different light those already conceived. This indication invites us to think with the psychoanalytic doctrine, in this case, the discourse of fear and hatred, more than just denouncing it.

Keywords: fear, hatred, discourse, jouissance, social contract.

## TEMPS DE PEUR ET DE HAINE

### Résumé

La peur et la haine sont des affections inhérentes à la nature humaine ; elles ne sont pas exclusives à notre moment historique, mais elles ont été exacerbées au cours des dernières décennies. Les propos de Zygmunt Bauman (2016) : « La peur et la haine ont la même origine et se nourrissent de la même chose », nous servent de prétexte pour étudier ce que, avec le discours analytique et en suivant les indications freudiennes, il est possible de dire sur les relations entre la peur et la haine dans la réalité ac-

tuelle. Mettre en œuvre les prémisses psychanalytiques dans d'autres domaines et pratiques de connaissance permet à la fois de poser de nouveaux problèmes et d'entrevoir sous un jour différent ceux déjà conçus. Cela nous invite à réfléchir, à l'aide de la doctrine psychanalytique en l'occurrence, au discours de la peur et de la haine, en dépassant sa simple dénonciation.

Mots clés : peur, haine, discours, jouissance, contrat social.

## ÉPOCA DE MEDO E ÓDIO

### Resumo

O medo e o ódio são afetos inerentes à natureza humana; não são exclusivos de nosso momento histórico, mas têm sido exacerbados nas últimas dé-

cadadas. A frase de Zygmunt Bauman (2016): "O medo e o ódio têm a mesma origem e se alimentam da mesma comida" serve de pretexto para pes-

quisar o que, com discurso analítico e seguindo indicações freudianas, é possível dizer sobre as relações entre o medo e o ódio na realidade atual: a aplicação das premissas psicanalíticas a outras práticas e campos do conhecimento permite, tanto colocar novos problemas, quanto vislum-

brar sob uma luz diferente aqueles já concebidos, uma indicação que nos convida a pensar com a doutrina psicanalítica, neste caso, o discurso do medo e do ódio, além de denunciá-lo.

Palavras-chave: medo, ódio, discurso, gozo, contrato social.

Recibido: 15/07/2021 • Aprobado: 15/09/2022

*Considerando el modo en que los seres humanos en general se comportan afectivamente entre sí, según el famoso símil de Schopenhauer sobre los puercoespines que se congelaban, ninguno soporta una aproximación demasiado íntima de los otros.*

Sigmund Freud. *Psicología de las masas y análisis del yo*

*Las multitudes llegan rápidamente a lo extremo. La sospecha enunciada se transforma ipso facto en indiscutible evidencia. Un principio de antipatía pasa a constituir un odio feroz.*

Sigmund Freud. *Psicología de las masas y análisis del yo*

## Introducción

En este símil de Schopenhauer (2009), los erizos se ponen unos al lado de los otros de tal forma que sus púas no los lastimen: en un día muy frío, un grupo de erizos que se encontraban cerca sienten simultáneamente una gran necesidad de calor; para satisfacer tal necesidad buscan la proximidad corporal de los otros, pero cuanto más se acercan, más dolor causan las púas del cuerpo del erizo vecino; sin embargo, debido a que el alejarse se acompaña de la sensación de frío, se ven obligados a ir cambiando la distancia hasta que encuentran la separación más soportable.

La premisa freudiana a propósito de lo que el “semejante” es para cada uno avanzada en “Psicología de las masas y análisis del yo” (1976/1920), contiene cuatro formas posibles de lazo de todo sujeto a un “otro”: modelo, objeto de amor, auxiliar, adversario. En cuanto a que sea “adversario” traza Freud el siguiente panorama sobre las tensiones de siempre en Europa, su continente, entre iguales y extranjeros: entre grupos étnicos, regiones y países a partir de sus diferencias geográficas, culturales, de lenguas...

Dos ciudades vecinas serán siempre rivales, y el más insignificante cantón mirará con desprecio a los cantones limítrofes. Los grupos étnicos afines se repelen recíprocamente; el alemán del Sur no puede aguantar al del Norte; el inglés habla despectivamente del escocés, el español desprecia al portugués: la aversión se hace más

difícil de dominar cuanto mayores son las diferencias, y de este modo, hemos cesado ya de extrañar la que los galos experimentan sobre los germanos, los arios por los semitas y los blancos por los hombres de color (pág. 2583).

La aversión despunta ya entre iguales y es tanto más difícil de soportar cuando mayores son las desigualdades. Nuestro tiempo, si bien marcado por la ideología de los derechos humanos y del multiculturalismo, está también habitada por un creciente rechazo a la *otredad* que el “semejante”, afín o no encarna: se exacerba la intolerancia –de palabra y de acto– frente a las disparidades a nivel sexual como respecto a los rasgos que definen a quienes pertenecen a otros lugares. Finalmente, época donde aumenta la intolerancia, la dificultad para soportar las disparidades respecto a las formas del goce (Soler, 2016b); momento histórico donde cada quien, busca hacer valer su singularidad en medio de una presión a la homogeneidad que desdibuja las diferencias. Reclamaciones de una *igualdad de derechos* traslapada con una exigencia de *paridad real* que niega las diferencias en nombre de dicha igualdad real. Así lo expresa Colette Soler, quien a lo largo de no pocos años ha venido reflexionando sobre las diversas manifestaciones de nuestro tiempo a partir de la teoría y la praxis analítica desde lo legado por Lacan: el reclamo de paridad

Va hoy hasta rechazar toda repartición de los roles en las familias, en la escuela, en la sociedad, es la famosa crisis de la autoridad, y aspira hasta imponerse en la diferencia de los sexos, e incluso en la gramática cuando se persigue hasta el género de los pronombres personales (2018/2014-2015, pág. 144).

Ahora bien, en “El malestar en la cultura” (1976/1930) avanza Freud esta otra fuerte sentencia: cada uno está dispuesto a reducir al “otro” a la condición de objeto al cual hacerle padecer lo peor:

el prójimo no le representa únicamente un posible colaborador y objeto sexual, sino también un motivo de tentación para satisfacer en él su agresividad, para explotar su capacidad de trabajo sin restituirla, para aprovecharlo sexualmente sin su consentimiento, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, para ocasionarle

sufrimientos, martirizarlo y matarlo. *Homo homini lupus*: ¿quién se atrevería a refutar este refrán, después de todas las experiencias de la vida y de la historia? Por regla general, esta cruel agresión espera para desencadenarse que se la provoque, o bien se pone al servicio de otros propósitos, cuyo fin también podría alcanzarse con medios menos violentos (pág. 3046).

Aboga, así, por la necesidad de *tratar* las tendencias agresivas, advertido de que *eliminarlas* es tarea vana. Lacan, tomando su relevo a este respecto anotará en el seminario *La ética* (capítulo XIV, “El amor al prójimo”) lo siguiente:

siguiendo a Freud en un texto como *El malestar en la cultura*, debemos formular lo siguiente: que el goce es un mal. Freud nos lleva a ello de la mano –es un mal porque entraña el mal del prójimo. (...) Freud escribe *El malestar en la cultura* para decírnoslo. Era esto lo que se anunciaba, se revelaba, se desplegaba, a medida que avanzaba la experiencia analítica. Esto tiene un nombre –es lo que se llama el más allá del principio de placer. Y esto tiene efectos que no son metafísicos y que se balancean entre un ciertamente no y un quizá.

Quienes prefieren los cuentos de hadas hacen oídos sordos cuando se les habla de la tendencia nativa del hombre a la maldad, a la agresión, a la destrucción y también, por ende, a la crueldad. Y esto no es todo (...) El hombre intenta satisfacer su necesidad de agresión a expensas de su prójimo, de explotar su trabajo sin compasión, de utilizarlo sin su consentimiento, de apropiarse de sus bienes, de humillarlo, de infligirle sufrimientos, de martirizarlo y de matarlo. (Lacan, 1991/1959-1960, págs. 223-224).

Y, a partir del modelo de organización humana configurada por Freud en 1920, introduce en 1969 su teoría de los *cuatro discursos*: herramienta para pensar el pacto social y el tratamiento de las diferencias con el establecimiento de un orden que organiza y dispone los cuerpos y sus goces. Lacan hará ver que los *discursos* permiten *transitar* el goce –solitario– de los cuerpos que no une, dando opciones de satisfacción que valgan para todos. Los *discursos* posibilitan que los miembros de un colectivo tengan acceso a una porción de satisfacción, que si bien por ser parcial será siempre insuficiente respecto a la esperada. Hay, entonces, discontinuidad estructural entre

el lucro de goce posible para todos y la verdad de goce singular a cada sujeto.

En otro orden de cosas, respecto al “otro” al que se desposee de su condición de sujeto cuando se lo toma como objeto para el provecho propio, introduciremos enseguida algunas ideas en conexión con el hecho que el discurso de nuestra época –*discurso capitalista*– no aporta lo suficiente para *tramitar* dicho goce solitario, o en palabras de Freud, la cultura ha de poner la inclinación nativa a la maldad al servicio de otros fines, de tal suerte que la satisfacción allí buscada se alcanzase por vías menos violentas:

¿A qué recursos apela la cultura para coartar la agresión que le es antagónica, para hacerla inofensiva...? (...) la cultura domina la peligrosa inclinación agresiva del individuo, debilitando a éste, desarrollándolo y haciéndolo vigilar por una instancia alojada en su interior, como una guarnición militar en la ciudad conquistada. (Freud, 1976/1930, pág. 3053).

## El miedo y el odio

Entraremos en la cuestión del miedo y el odio en la actualidad, atendiendo la respuesta dada por el sociólogo Zygmunt Bauman a esta pregunta que le fuera formulada en 2016 en una entrevista en Italia, “¿Estamos pasando de la era de miedo a la era del odio?”:

El miedo y el odio tienen el mismo origen y se alimentan de lo mismo. El miedo necesariamente debe buscar, inventar y construir los objetos sobre los cuales debe descargar el odio, mientras que el odio necesita la cualidad asustadora de esos objetivos como razón de ser: ellos se entrecrocán recíprocamente, solo pueden sobrevivir de esa forma. (Paci, 11 de julio de 2016).

La afirmación de Bauman: “el miedo y el odio tienen el mismo origen y se alimentan de lo mismo”, nos servirá de pretexto para indagar sobre lo que, con el *discurso analítico*, es viable plantear acerca de las relaciones entre el miedo y el odio en la realidad actual, siguiendo esta luminosa indicación freudiana: aplicar las premisas psicoanalíti-

cas a otras prácticas y campos de saber permite tanto plantear nuevos problemas, como vislumbrar bajo una luz diferente los ya gestados (Freud, 1976/1913); invitación a examinar con la doctrina psicoanalítica –en nuestro caso con asuntos como la angustia, la fobia, el odio, el goce...– el discurso angustiante y odioso, más allá de solo describirlos o hacer su denuncia. Esclarecer la realidad social de nuestro tiempo, con el psicoanálisis, implica mucho más.

El miedo –mejor aún la angustia– y el odio propios de la naturaleza humana siempre han existido, no son exclusivos de nuestro momento histórico, aunque se constata que se han exacerbado en las últimas décadas; parecen en la actualidad encontrar condiciones propicias para su manifestación: cambios discursivos donde los recursos simbólicos e imaginarios se fragmentan y resultan insuficientes para encarar los efectos de la bio-política de la ciencia sobre lo colectivo: catástrofes socio-económicas, medio-ambientales, sanitarias, de desigualdad y exclusión, nacionalismos, manifestaciones de rechazo, revueltas, violencias...

El miedo y odio en el marco tradicional –aquel del *discurso del amo clásico*– no tenían el mismo estatuto que alcanza en nuestras sociedades direccionadas por el capitalismo global condicionado por la tecnociencia. ¿Cuáles razones para ello? ¿Qué ideas aporta el *discurso analítico* para su esclarecimiento? Tales son aquí nuestras preguntas.

Nos situaremos ahora desde los desarrollos de Z. Bauman sobre el miedo en la modernidad *líquida*, caracterización dada en razón al ocaso de la solidez de las sociedades: se deshace el mundo más o menos estable, con jerarquías de poder y autoridad ampliamente compartidas; se deshace la relación sólida entre las aspiraciones y elecciones individuales con las acciones colectivas, traducidas en individuos esperadamente más libres y autónomos, aunque también más aislados y agobiados por la incertidumbre, la inseguridad y la precariedad, dice el autor. De su “Introducción” a *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, extraemos las siguientes cuatro ideas para enseguida proponer algunos comentarios:

1. El miedo es más temible cuando es difuso, disperso, poco claro; cuando flota libre, sin vínculos, sin anclas, sin hogar ni causa nítidos;

cuando nos ronda sin ton ni son; cuando la amenaza que deberíamos temer puede ser entrevista en todas partes, pero resulta imposible de ver en ningún lugar concreto (Bauman, 2008/2006, pág. 10).

2. Las ocasiones de tener miedo son de las pocas cosas de las que nuestra época actual, tan carente de certeza, garantías y seguridad, no anda escasa. Los miedos son múltiples y variados. Personas de categorías sociales, de género y de edades distintas viven obsesionadas por miedos característicos de su condición respectiva, pero también hay temores que todos compartimos, sea cual sea la zona del planeta en la que de la casualidad que hayamos nacido o que hayamos elegido para (o nos hayamos visto obligados) a vivir (Bauman, 2008/2006, pág. 33).
3. La sensación de impotencia –la repercusión más temible del miedo– no reside sin embargo en las amenazas percibidas o adivinadas en sí, sino en el amplio (bien que triste desocupado) espacio que se extiende entre las amenazas de las que emanan esos miedos y nuestras respuestas (las que están a nuestro alcance y/o consideramos realistas) (Bauman, 2008/2006, pág. 34).
4. ... se trata de temores que no cuadran fácilmente. A medida que van descendiendo uno tras otro sobre nosotros siguiendo una sucesión constante (aunque aleatoria), van desafiando nuestros intentos (si es que hacemos alguno) de establecer conexiones entre ellos y de averiguar sus orígenes comunes. El hecho que resulten tan difíciles de comprender los hace más aterradores; pero aún más nos asusta la sensación de impotencia que provocan en nosotros (Bauman, 2008/2006, págs. 33-34).

De acuerdo con el pensador, el incremento de los miedos se esclarece considerando el nudo formado por la incertidumbre, la inseguridad y la desprotección; más aún, considerando el sentimiento de impotencia experimentado por los individuos frente a dichas sensaciones, en razón a que hoy en las sociedades no se vislumbran salidas colectivas:

los temores que acosan a muchas personas pueden ser asombrosamente parecidos a los de otras, pero se supone que han de ser combatidos individualmente: cada uno de nosotros ha de usar sus propios recursos (que, en la mayoría de los casos, son del todo inadecuados). (Bauman, 2008/2006, pág. 34).

Tales reflexiones suscitan estas otras a la luz de las premisas psicoanalíticas sobre la clínica de la angustia:

1. La sensación de impotencia señalada por Bauman como la consecuencia más temible del miedo, consecuencia del vacío que se cierne entre las amenazas de las que provienen los miedos y las escasas posibilidades de respuestas colectivas (amenazas –*vacío*– respuestas colectivas), convoca las elaboraciones freudianas sobre la angustia como afecto en el corazón de la neurosis, y bajo la figura del pánico social como afecto sucedáneo a un peligro intratable grupalmente; pánico social efecto de la ruptura de los vínculos libidinales que lo sostenían. Encuentra Freud que la angustia colectiva guarda analogías con la angustia neurótica:

El fenómeno del pánico (...) nos muestra también que la esencia de una multitud consiste en los lazos libidinosos existentes entre ella. El pánico se produce cuando tal multitud comienza a disgregarse y se caracteriza por el hecho que las órdenes de los jefes dejan de ser obedecidas, no cuidándose ya cada individuo sino de sí mismo, sin atender para nada a los demás. Rotos así los lazos recíprocos, surge un miedo inmenso e insensato (Freud, 1976/1920, pág. 2581).

Señala igual Freud en “Psicología de las masas” (1976/1920-1) que el pánico puede ser provocado tanto por la intensificación del peligro que amenaza a un grupo, como por la ruptura de sus lazos afectivos que garantizan la cohesión del colectivo; y en este último caso, la angustia colectiva expresa varias analogías con la angustia neurótica.

En este mismo ensayo se propone Freud dar cuenta de lo que cohesionaba a los individuos –su esencia y el mecanismo psíquico en juego– sirviéndose de su teoría de la libido: “La (...) libido es un término perteneciente a la teoría de la afectividad. Designamos con él la energía (...) de las pulsiones relacionadas con todo aquello susceptible de ser comprendido bajo el concepto del amor” (Freud, 1976/1920, pág. 2576).

La clínica enseña ya a Freud, que la libido y sus vicisitudes están en el fundamento de la angustia de los sujetos –uno a uno– como de la angustia social: a nivel del sujeto el desamparo psíquico primero (*hilflosigkeit*) vivencia traumática en el corazón del afecto angustioso que irrumpe cuando en ciertas coyunturas de la existencia –para empezar, ya en la temprana infancia– aquel sujeto se vivencia sin los medios psíquicos requeridos para enfrentar el peligro que lo amenaza desde lo más íntimo de su ser; desde la pulsión con su exigencia imparable de satisfacción. Por su parte, la angustia social como efecto de la emergencia de un miedo intenso e insensato, efecto de la inferencia de un peligro que vulnera un colectivo –un cuerpo social–, y que este no puede resolver comunitariamente en razón a que las fuerzas libidinales que lo mantenían agrupado se han fragilizado o roto y entonces cada individuo comienza a cuidar solo de sí mismo sin atender a los demás, es el “sálvese quien pueda”.

Para Bauman (2008/2006) en el ámbito de las colectividades de nuestro tiempo el sentimiento de impotencia es el problema mayor: la carencia de recursos comunes para encarar las amenazas pesa más que el mismo peligro representado por la falta de certezas, garantías y seguridades.

2. El estado actual de las sociedades pobres en causas que trasciendan lo individual hace pensar a Bauman en individuos cuyas fuerzas se consumen en “sí mismos” como única razón de su existencia; *narcinismo* de la época según el término propuesto por Soler (2001):

Forjé un término para designar este individualismo a la vez tenaz y forzado: *narcinismo* que conjuga los términos narcisismo y cinismo. Narciso no tiene otra causa que él mismo, él es su propia causa. El cínico (...) se dedica a sus propios goces. El cinismo ha existido siempre, pero éste es un cinismo nuevo. No es el cinismo de Diógenes puesto que él se plantea frente a Alejandro el Amo, y le dice *No tapes mi sol*. Es éste un cinismo de disidencia, de subversión ideológica. El cinismo actual no tiene ningún alcance subversivo. (Soler, 2001, págs. 147).

El individuo de nuestro tiempo, Narciso y cínico, centrado en sí mismo y la forma de satisfacerse; para lo cual solo cuenta con su cuerpo y modos de extraer de aquí un beneficio, como para ligarse a “otros”. En la realidad presente la empatía en materia de gustos es una vía importante para acercarse a los “semejantes”; pero el cuerpo –que es condición de goce– no basta para unírseles. El goce singular no hace lazo. (Soler, 2011).

*Narcinismo* (Soler, 2001) de la época, es desafiante visto a la luz de las reflexiones freudianas sobre los colectivos y la manera cómo las individualidades han de someterse a su lógica: para Freud (1997/1920) los intereses personales, siendo casi el único móvil de acción del individuo asilado, no sería en las agrupaciones un elemento dominante sino en muy escasas ocasiones; considera incluso que puede hablarse de una moralización del individuo por parte de la colectividad. Más, tal proporción se invirtió en las sociedades actuales del individualismo de masa, y, en consecuencia, queda para nosotros dilucidar el vínculo entre pares –entre estas individualidades– sin que pasar por su sacrificio, como lo consideró Freud para su tiempo y las masas estables que cuentan con un líder (Soler, 2018/2014-2015).

## Lo colectivo y lo individual

Lo colectivo y lo individual no se oponen; tesis freudiana (Freud, 1997/1920). Lo colectivo tanto como el sujeto están estructurados por el lenguaje; postulado de factura lacaniana que da cuenta tanto de la existencia del sujeto como de la organización social:

esta suerte de estructura que designo mediante el término *discurso*, es decir, aquello por medio de lo cual, por puro y simple efecto del lenguaje, se precipita un lazo social. Pero se percataron de ello sin necesidad del psicoanálisis. Esto es incluso lo que comúnmente se llama *ideología*. El modo en que un discurso se ordena de manera tal que precipite un lazo social implica inversamente que todo lo que en él se articula se ordena por sus efectos. (Lacan, 2012/1971-1972, págs. 151).

Cuerpos reunidos no es *de facto* índice de que haya lazo entre los sujetos que los habitan; un conglomerado, en sí mismo, no implica vínculos libidinales. El *Uno* del Ideal del *yo* que cohesiona, según Freud, está en crisis, obligándonos a reflexionar sobre lo que en consecuencia hace lazo; en palabras de Soler (2016b):

“Es urgente repensar qué empuja a los *narcinistas* al gregarismo, porque de hecho se ligan entre sí, se aglutinan (...) Para actualizar la cuestión de los lazos sociales en este contexto es necesario entonces decir cuál puede ser la libido que liga a los Uno-todo-solos, donde cada uno está o tiende a estar a la par con todos los otros”. (pág. 210).

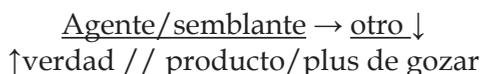
El *discurso capitalista* propuesto por Lacan como variante del *discurso amo* no asegura la asociación entre las individualidades, más bien promueve su conexión a objetos con los cuales obtener un beneficio de goce (objetos plus de gozar). En esta dirección se constata cómo, en gran medida, son las afinidades a nivel de los “gustos” las que reúnen, de donde “agrupaciones de *Unos*” (Soler, 2016b), mientras que dentro del campo sociológico la misma cuestión se expresa como sociedades construidas con individuos aislados, sociedades individualizadas (Bauman, 2008/2006).

Al mismo tiempo, en acuerdo con Lacan y su *discurso capitalista* –que no equivale al capitalismo como modo de producción si bien en conexión con éste–, tenemos que Karl Marx dilucidó la manera como el capitalismo cambió los medios de producción; el *discurso del amo* antiguo resultó transformado a consecuencia de la ciencia y la globalización de la economía, lo que produjo efectos sobre las subjetividades y los vínculos sociales; dos asuntos de gran interés para el psicoanálisis desde Freud. De aquí se desprende que el *discurso capitalista* produce sujetos solitarios –individualidades– guiados por proyectos de vida movidos por aspiraciones personales, así como agrupamientos caracterizados por lo efímero y numérico –¿cuánto te siguen en las redes sociales? –, incluso el anonimato...; agrupamientos que traen nuevas formas de dificultad para la convivencia que condiciona la *angustia del proletario* (Soler, 2000-2001); el *todos proletarios* deducible de la conferencia de Lacan en Roma, *La tercera* (1974). *Angustia del*

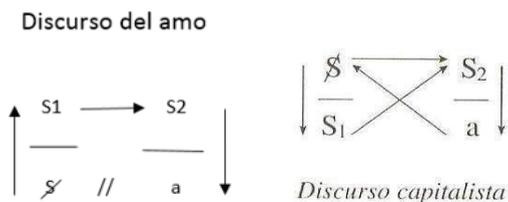
*proletario* emergente cuando el sujeto se experimenta reducido a la condición de objeto de una intensión oscura –goce del Otro–; cuando se vivencia destituido en su condición de sujeto que la cadena significativa representa. Desde el punto de visto de lo temporal, la angustia representa un momento donde el sujeto experimenta la vacilación de su *ser*, de las amarras de su existencia (Soler, 2011).

El *discurso capitalista*, a diferencia de los *cuatro discursos* formalizados por el mismo Lacan y que animan la realidad social, se caracteriza por desarticular el engranaje de los cuatro términos y cuatro lugares que los conforman. Lacan escribe el *discurso capitalista* invirtiendo la parte izquierda del *discurso del amo* mientras mantiene la configuración derecha. Respecto a la dirección de las flechas nota que no hay barrera (//) entre el lugar del producto/plus de gozar y la verdad, lo cual produce la circularidad entre el S1 –situado en el lugar del agente– y el objeto *a* –situado en el lugar del producto/plus de gozar–; no habrá lugar ni de mando ni de producción. Desmontaje éste que permitirá pensar lo que está en el fundamento de la conmovición del contrato social desde el discurso capitalista; contrato social de larga data sostenido mayoritariamente por el *discurso del amo*.

Lugares: *agente/semblante*; *otro*; *producto/plus de gozar*; *verdad*



Términos: S1, S2, \$, *a*



**Figura 1.** Discurso del amo y discurso capitalista

En uno de los varios comentarios avanzados por Soler acerca del *discurso capitalista*, en este caso acerca de los términos \$ y *a* y los lugares por ellos ocupados, tenemos que:

se pueden decir dos cosas del todo contrarias (...) en primer lugar, que el sujeto con la barra que representa su falta insondable comanda en la histeria para producir un plus-de-gozar, por la vía de la cadena significativa. Se puede decir, y sería una primera lectura, que el sujeto comanda vía la cadena significativa la producción de objetos. Se diría: he aquí un sujeto Amo. Pero ¡En absoluto!

Puedo decir exactamente lo contrario: los objetos comandan al sujeto puesto que el círculo de fechas es un círculo continuo y sin corte. Esto es importante en la escritura del discurso capitalista, más que los términos. En segundo lugar, es por lo que Lacan dice en *Radiofonía* [1970] que es a los objetos de la producción, mucho más que al Amo, que los sujetos deberían pedir cuentas de la explotación que padecen. Introduce la idea del sujeto explotado por los objetos. Al mismo tiempo, son los objetos lo que lo hacen producir. Circuito cerrado, ciclo sin fin en donde no hay nada de lo que hay en la escritura de los otros discursos: “un hiato, una barrera y distinción entre el lugar de mando y el lugar de producción; con el efecto de que también hay una distinción en los otros discursos entre el goce producido y la verdad de goce”. (Soler, 2007/2000-2001, págs. 66).

Entonces, ¿qué significa el *todos proletarios*?: proletario, término surgido en la Roma Imperial en la que los *proletarii* eran los ciudadanos de la clase más baja que no tenían propiedades; solo podían aportar *prole* (hijos) para nutrir los ejércitos del Imperio. Marx lo recoge para caracterizar la clase baja -explotada-, sin recursos y que lo único que podía era trabajar.

El individuo de nuestro tiempo es *proletario* en el sentido pre-marxista, sin los recursos suficientes para establecer y mantener vínculos sólidos. Individuo pobre en lazos tejidos con la cadena significativa (S1 - S2), que más allá de producir efectos de “sentido” confecciona efectos “reales” sobre el entramado social con el acuerdo de los individuos sobre la disposición de sus cuerpos y goces. El término *individuo* de hechura cultural tiene en el cuerpo su soporte; el cuerpo siempre es individual (Soler, 2007/2000-2001). Del mismo modo, hay que considerar que el lazo social establecido bajo el modelo de los *cuatro discursos* está sometido a que uno de sus cuatro términos (\$, S1, S2, a) venga al lugar del agente/semblante; semblante que como significativo produce representaciones que organizan. De donde, el

agente del *discurso* no es una persona sino un semblante al que los agentes “aparentes” se encuentran sometidos; indicación de gran valor para pensar todo ejercicio de poder:

En un lazo de paridad no hay lugar al semblante, y es un lazo tan disyunto del orden social que trabaja al interior del orden mismo. Podría multiplicar los ejemplos que indican ese cambio en marcha, en todos los niveles –político, familiar, sexual–, son legión y se ve que incluso la democracia participativa, que no rechaza la jerarquía del poder, sino que la delega, es cada vez más cuestionada. (Soler, 2017/2015-2016, págs. 210).

Por su parte, Bauman se pregunta por las precarias causas colectivas de la época y su incidencia sobre los individuos y colectividades; factor que para él engrosa el sentimiento de incertidumbre, inseguridad y desprotección en el centro del *miedo líquido*.

Recapitulando: La vinculación a “otros” se efectúa en nuestra época, en parte, atendiendo las formas del goce que se comparte con otros bajo dos polaridades: compartiendo el mismo sentimiento de insatisfacción y las formas de satisfacción obtenidas. A nivel grupal, el sentimiento de satisfacción que falta se manifiesta como descontento, denuncia, reclamo...; muchos se juntan en calles y redes sociales para protestar, acusar, pedir... ante la falta de certezas, garantías y seguridad; frente a problemáticas de índole económica, laboral, educativa, salud, climática, sexual... Y, bajo la polaridad del plus-de-gozar reportado se da el juntarse con “otros” a partir de los gustos que se comparten: varios o muchos se reúnen en actividades cuyo fin, común, es el beneficio de goce extraído de las mismas, por ejemplo, en prácticas de carácter sexual, deportivo, festivo, gastronómico...

## Quejas y reclamos extendidos

La marcha como forma tradicional de la movilización sindical ha tomado un nuevo carácter. Las movilizaciones en calles y redes sociales se han globalizado en los últimos años. Congrega a quienes allí participan un descontento compartido; conglomerados atravesados

por este sentimiento, no ya por algún ideario como bien lo señalan no pocos pensadores de los fenómenos sociales:

Vientos globales recorren el planeta: son los nuevos movimientos sociales, al mismo tiempo contestación y síntoma de los límites de la democracia, la pérdida de capacidad de acción de los Estados y la crisis de los sistemas de representación (...) ¿cómo entenderlos? (Rengifo, 17 de diciembre de 2019).

Con esta sentencia inicia el artículo “El auge de los movimientos sociales” del profesor Antonio José Rengifo Lozano, quien en 2019 se pronunciara sobre las movilizaciones de este año en tantísimos lugares del planeta; forma de clamor e índice de la crisis de lo político: límites de las democracias, pérdida de la capacidad de acción de los Estados, crisis de los sistemas de representación; reflexión sobre la conmoción social enseguida agudizada a raíz de la pandemia y los confinamientos; ideas que dan a pensar en la *proletarización* en el fondo del incremento del miedo y el odio. Señala el profesor Rengifo:

Se viven tiempos de descontento, cambios rápidos y levantamientos ciudadanos en los que nada es definitivo, ni seguro, ni garantizado. Son tiempos de rupturas, pareciera que el mundo vive en las encrucijadas de la complejidad y la incertidumbre. (...) Los nuevos movimientos sociales están configurando un cambio de modelo en la forma de organización del actor colectivo, como parte de un cuestionamiento a los sistemas de representación, la organización política y las desigualdades: desde Hong Kong hasta La Paz, desde Irán, Irak, Líbano y Cataluña hasta Santiago, pasando por Francia y Argel, donde a principios de diciembre ‘una marea humana excepcional’ colmó las calles para manifestar su rechazo al sistema político en el poder. (Rengifo, 2019).

Ahora bien, en el sentido clásico del sindicalismo el movimiento social constituía una fuerza que perseguía como objetivo la reivindicación de los derechos de los trabajadores y luchaba por lograrlo a través de un plan determinado. Al presente, las protestas en calles y redes sociales agrupan una multitud heterogénea en torno a reivindicaciones también diversas, promovidas desde sectores cuyas aspiraciones no convergen en los mismos fines; carácter descentralizado

del estallido social que complejiza la concertación; los une, a todos, el mismo descontento. También, y de manera inédita ahora, dichas manifestaciones se acompañan de actividades de orden festivo que invitan a la gozadera: música, bailes, comparsas... “resistencia cultural” afirman algunos de sus actores; manifestaciones igualmente teñidas hoy de violencia y uso excesivo de la fuerza; de actos desmedidos individuales, de unos pocos, y hasta de su uso calculado –como estrategia de provocación– por parte de algunos sectores.

A notar, luego, la diferencia entre la forma *clásica* de los *movimientos sociales* y las *movilizaciones heterogéneas* sin color político de la última década. Si Alain Touraine (2006) formulaba los *movimientos sociales* como formaciones con un objetivo de acción colectiva, socialmente en choque y estables, no efímeras, en las cuales un grupo más o menos organizado recurre a acciones extra institucionales para promover ciertos cambios o impedirlos, el profesor Rengifo puntúa la novedad perfilada en las *movilizaciones* globales de este inicio del siglo XXI, las que interpreta como un “despertar de los pueblos, que se resisten a ser instrumentalizados” (Rengifo, 2019). *Movilizaciones masivas* dominadas por un *clamor compartido* evocador de un sufrimiento que reclama; denuncia colectiva del *malestar social* (Soler, 2018/2007-2008), de la *proletarización* encontrada por el psicoanálisis en el fundamento de *la angustia... del proletario*, para todos.

Del mismo modo, Miguel Ángel Centeno, sociólogo, historiador, profesor e investigador sobre América Latina, comentando en 2021 la situación en esta región con sus mismos reclamos, señalaba que:

casi no tienen destino ni su propio plan, es protesta, porque estamos cansados, pero ¿de qué? De todo. No estamos hablando de un movimiento izquierdista o derechista (...) No veo en ningún país de América Latina que diga: el futuro va a lucir así. Es una falta de confianza (...) (Centeno, 6 de junio de 2021, 8:26).

Con todo, volviendo a la entrevista a Bauman y su respuesta (Paci, 11 de julio de 2016): el miedo y el odio tienen el mismo origen y se alimentan de lo mismo, haremos de ella una pregunta: ¿Cómo se explica que el miedo y el odio tengan el mismo origen y se alimenten

de lo mismo? Diremos que el miedo y el odio en nuestro tiempo se nutren de lo mismo, a saber, de nuestro estado de orden social marcado por la crisis del *Uno* del ideal, que abre el camino a la fragmentación del tejido social tradicional; en la línea de los dos *discursos* que mayoritariamente lo han sostenido a lo largo de la historia (el *discurso del amo*, donde S1 ocupa el lugar de agente/semblante, y el *discurso universitario*, donde S2 es quien allí se ubica) cada uno a su manera trataba el goce solitario de los cuerpos, el *Hay del Uno*; o según Freud y su paradigma: corresponde a la cultura transformar el sentimiento primero hostil en un enlace positivo de orden libidinal (Freud, 1976/1920), sentimiento primero hostil que opera como causa y es índice de que en el fundamento de lo humano no hay instinto gregario; es preciso inventar el vínculo social; en “Mas allá del principio de placer” plantea esta cuestión en términos del antiguo dualismo: *Eros*, fuerza que reúne, y *Tánatos*, fuerza demoníaca que se le opone (Freud, 1976/1920). Siguiendo el camino trazado por el padre del psicoanálisis, Lacan buscará formalizar la fuerza demoníaca que se opone al bienestar con las categorías de goce y real:

En principio, y en todo caso, se trata de eso a lo que Freud apuntaba con su *Más allá del principio de placer* -1920- (...) en Freud, es bajo esta forma que aparece lo real, a saber, el obstáculo al principio de placer. (Lacan, 1977/1964, págs. 173).

Lo real no produce forzosamente placer (...) el goce pertenece a lo real. (Lacan, 2005/1975-1976, págs. 76).

El goce no es vinculante, es goce de *Uno* solo, concluye Lacan atendiendo en el dispositivo analítico a lo que dicen los analizantes a propósito del síntoma, de los fenómenos de repetición e incluso... sobre el goce del encuentro sexual. *Hay del Uno*, expresión de Lacan que nombra los efectos del inconsciente *lalengua* sobre el lugar de los goces. El significante no solo representa al sujeto para otro significante, también determina para cada uno las formas singulares de goce en el cuerpo. Plantea Lacan (2012/1972-1973) que:

“*Lalengua* nos afecta primero por todos los efectos que encierra y que son afectos. Si se puede decir que el inconsciente está estructurado como un lenguaje es por el hecho mismo que los efectos de

*lalengua*, ya allí como saber, van mucho más allá de todo lo que el ser que habla es capaz de enunciar.” (págs. 167-168).

Real del cuerpo viviente que no anuda a “otro”. Real fuera de lo simbólico que ubicará en el redondel de lo real del nudo borromeo, donde es otra cosa que lo real como agujero experimentado en el marco del simbólico o del discurso.

Así las cosas, resulta necesario poner a tono con la época la cuestión del lazo social, invitación que hace Soler a partir de su trabajo de largo aliento a tal respecto:

es necesario retomar desde cero toda la cuestión del lazo social (...) que nos ocupa tanto como preocupa al conjunto del cuerpo social, en nuestra época de individualismo triunfante del capitalismo, pero en el fondo es nuestra responsabilidad responder: ¿qué papel juega allí el inconsciente de los hablantes con sus efectos? (Soler, 2016b, págs. 206).

## El discurso de nuestro tiempo

El miedo –mejor, la angustia– tanto como el odio, pasiones de siempre encuentran en el *discurso capitalista* una coyuntura histórica propicia para su manifestación, en razón al hecho de que los sujetos han ido quedando en situación de desamparo; solos para enfrentar las amenazas al pacto social que según lo percibió Freud para su época, precisaba de una guarnición en la ciudad conquistada fungiendo como instancia prohibitiva: época que necesitaba del imperativo *super-yoico* para yugular los sentimientos hostiles:

el *super-yo* cultural, a entera semejanza de individual establece rígidos ideales cuya violación es castigada con la <angustia de conciencia> (...) El *super-yo* cultural ha elaborado sus ideales y erigido sus normas. Entre éstas, las que se refieren a las relaciones de los seres humanos entre sí están comprendidas en el concepto de la ética. En todas las épocas se dio el mayor valor a estos sistemas éticos, como si precisamente ellos hubieran de colmar las máximas esperanzas. En efecto, la ética aborda aquel punto que es más fácil reconocer como el más vulnerable de toda cultura. (Freud, 1976/1920, págs. 3065).

Metáfora de la guarnición militar que es acorde con el orden regulador del *discurso amo*, en cuyo contexto Freud reflexionó hace un siglo a propósito del *malestar en la cultura; discurso amo* que en la segunda mitad del siglo XX comienza a ser duramente cuestionado y entonces el mandato *super-yoico* cultural cambia de estilo: no será ya de carácter punitivo sino de llamado al goce, si bien continúa produciendo el mismo efecto mortífero develado por Freud: instituye preceptos pero no se pregunta si al ser humano le será posible cumplirlos (Freud, 1976/1930).

Época de miedo y odio, a saber: época de angustia, afecto *siempre* índice de lo real de allí que no engaña (Lacan, 2006/1962-1963). Época de odio, pasión que apunta al *ser de goce* del “otro”, a su *unicidad* singular; dimensión del odio que no alcanza a dilucidarse apelando a la sola vertiente del *odioenamorción* (*hainemoration*), al retorno estructural del amor en odio hacia el “semejante” dilucidado por Freud.

A este propósito, a lo largo de su enseñanza Lacan mantendrá su idea sobre el odio –tomada del budismo– como *pasión que se dirige al ser* –el *ser*, todo lo que representa existencia en cualquier forma real o posible–, aunque ajustada al ritmo de sus desarrollos sobre lo que para él irá siendo el *ser* del sujeto, que tiene en Martin Heidegger su primer referente filosófico. Entonces: *ser* del sujeto *que falta* –falta-*en-ser*– resultado de la negativización que el lenguaje efectúa sobre el viviente. *Ser del sujeto* apuntalado en el deseo, y donde el odio interroga al *ser del sujeto* en cuanto el hablante aparece como enigma. Y, bajo el sesgo de densidad asentada en el cuerpo –ya no soportada sobre una pregunta– será *ser de goce* sintomático. Finalmente, goce en la palabra y el *decir: decir sinthome* (Soler, 2011); en el seminario *Aún* Lacan aproxima el *decir* al *ser*, y lo nombra *ex -sistir* (Lacan, 2012/1972-1973), de allí que no sea extraño que aparezcan manifestaciones de odio sobre ese *decir* (*decir* en tanto acto y no como lo que se dice) donde se localizará la existencia:

En cuanto apunta a la existencia del *decir*, el odio solo puede ser radicalmente asesino, solo puede apuntar a la desaparición del otro y sin coartada. Este ser al que llama el *ex -sistir* no es falta de ser sino lo contrario. Es el ser *sinthomático*, que anuda borromeamente

el goce del sentido entre simbólico e imaginario y la, opaca, letra de síntoma entre simbólico y real. En este sentido el odio solo puede apuntar enigmáticamente a lo que se encuentra allí de uno individuo; podría decir también de su estilo de goce y lo que puede eventualmente ser insoportable para otros, incluso simplemente irritable. (Soler, 2016a, págs. 19).

Pasaremos ahora a examinar otra acotación de Bauman de igual valor para nuestro propósito:

Las instituciones políticas existentes, creadas para ayudar a las personas en su lucha contra la inseguridad, les ofrecen poco auxilio. En un mundo que se globaliza rápidamente, en el que una gran parte del poder político –la parte más seminal– queda fuera de la política, estas instituciones no pueden hacer gran cosa en lo referido a brindar certezas o seguridades [entonces, crisis de la política]. Lo que sí pueden hacer –que es lo que hacen casi siempre– es concentrar esa angustia dispersa y difusa en uno solo de los ingredientes del *Unsicherheit* [certeza, garantía y seguridad]: el de la seguridad, el único aspecto en el que se puede hacer algo y en el que se puede ver que se está haciendo algo. La trampa es no obstante que, aunque hacen algo eficaz para remediar o al menos para mitigar la inseguridad que requiere una acción conjunta, casi todas las medidas adoptadas en nombre de la seguridad tienden a dividir; siembran la suspicacia mutua, separan a la gente, la inducen a suponer conspiradores y enemigos ante cualquier disenso o argumento, y acaban por volver más solitarios a los solos. (Bauman, 2002/1999, págs. 13).

Argumentación que deja entrever de qué manera, en la actualidad, el miedo llega a dar paso al odio. Considera Bauman que el miedo se liga a objetos que suscitan odio a partir de las formas de protección y defensa implementadas: las disposiciones tomadas en nombre de la seguridad se inclinan a separar a los individuos, alimentan la desconfianza recíproca entre ellos, conducen a conjeturar maquinaciones y adversarios desde diferencias ideológicas, terminando todo esto por volver más solitarios a los solos.

Para el pensador, la mayoría de las medidas propuestas en nombre de la seguridad van contra la cohesión social: paradoja. Los te-

mores comunes provocados por el problema de la falta de certezas, garantías y seguridades potencian la aparición de segregaciones “reales” sobre el “semejante”, bajo el pretexto de hacer posible la convivencia con su singularidad –su *ser de goce*– tan difícil de soportar cuando se pone de frente sin la mediación de la pantalla discursiva y sus semblantes. En el símil de Schopenhauer (2009), los erizos logran estar juntos gracias a justa distancia entre ellos. En el hablante, ser de discurso, la estructura discursiva permite *tratar* lo invivible del “otro”. Segregación “real” vía la cual hoy se pretende mantener el vínculo social cuando éste desfallece; se busca la cohabitación de los cuerpos implementando artificios “reales” que los mantiene a una distancia... real: rejas, muros, conjuntos cerrados, campos de refugiados, centros de detención de migrantes...; segregación de otra factura que la “simbólica” efecto de la operatividad de la estructura del lenguaje y los semblantes sobre lo real de los cuerpos (Soler, 2019). Y a la sazón siendo algunos de los problemas mayores de nuestro tiempo el incremento de los proteccionismos, los nacionalismos, los discursos de odio... cruzados con las nuevas proximidades de unos a otros, efecto de la globalización de la economía. Algo inédito en la historia: la magnitud de mixturas entre individuos provenientes de geografías, sociedades y culturales tan diferentes –con sus identidades irreductibles– que plantean el problema de saber cómo hacer unidad de tal diversidad cuando el discurso imperante no la organiza, solo la promueve (Soler, 2015/2011-2012).

Mientras, para aproximar la segregación “simbólica” producto del *discurso amo* y actualmente en entredicho, resulta de interés el ensayo *Discurso y representaciones de las identidades culturales en el Manual de urbanidad y buenas maneras de Manuel Antonio Carreño*, del profesor Yáñez Canal (2010), quien analiza el discurso en juego en este clásico manual de urbanidad y concluye, entre otras, que es necesario “establecer la forma en que las representaciones sociales de las identidades culturales oscurecen las relaciones de poder, de dominación, las diferencias y la desigualdad” (pág. 14). A destacar allí la palabra “oscurecen”, sobre la que gravitaría la segregación “simbólica” efecto de la organización social por parte del *discurso amo* hoy cuestionado, dado que hace frente a las diferencias con un orden que en su fundamento lleva disparidades, como lo observa también Soler:

todos los discursos establecen un orden. Tenemos tendencia a idealizar esos lazos e incluso a lamentar su declinación, pero todos funcionan sobre una disparidad fundamental entre los individuos que están allí apalabrados a los discursos. Esto es verdad para los cuatro que Lacan ha construido, y dos de ellos, el del amo y el de la universidad, llegan a mostrar la disparidad en la jerarquía de los poderes instituidos que regulan la realidad social y económica. Estos discursos *ofenden* entonces –si puedo utilizar ese término– el ideal de paridad que reina en nuestro tiempo y que va mucho más allá del ideal de la igualdad de los derechos. Tampoco olvidemos que estos discursos están lejos de excluir las segregaciones y que existe incluso lo que Lacan designó como un ‘racismo de los discursos en ejercicio’. Estos órdenes discursivos, por otra parte, han suscitado en la historia pasada y reciente grandes revueltas, grandes indignaciones, movimientos de liberación diversos de los pueblos y especialmente de las mujeres, denuncias contra los amos del poder y contra los semblantes de saber. Es más: el psicoanálisis ha surgido a título de síntoma, de reacción, contra la alienación y la estandarización de los individuos que estos discursos programa. (Soler, 2017/2015-2016, pág. 209).

Nuestro tiempo, momento histórico donde se incrementan los miedos y la aparición de nuevas fobias: a nivel global sobresalen las referidas a un “otro” que parece peligroso y suscita un rechazo que llega a pasar a actos de palabra y acciones violentas –discurso de odio–. Con el término fobia se crean nuevos: *xenofobia*, *homofobia*, *transfobia*, *bifobia*, *aporofobia*, *islamofobia* que parecen homologar reacción fóbica con reacción de odio... no manifestado al “otro” y sostenido en buenas razones. No se trataría entonces tanto de un miedo al “semejante”, como de su rechazo dado el peligro que presupone; miedo que es conducido a limitarse con miedo:

la reacción fóbica es caso siempre sinónimo de reacción de odio con respecto a los objetos sobre los que en nuestra lengua solemos decir que no lo podemos [soportar], o que no los podemos ver. Digo odio, pero en todo caso un odio que no se confiesa, un odio negado, la mayoría de las veces diagnosticado por el otro, un odio que se concede razones, buenas razones, como la protección de la familia en el caso de la homofobia, o la seguridad en el caso de la islamofobia, etc. A veces tengo la impresión que en nuestras tie-

rras cristianas, es el amor obligado hacia el prójimo lo que fuerza al odio a hacerse una coartada con el miedo y a blandir los peligros supuestos para disfrazarse de prudencia. Este fenómeno plantea en todo caso la cuestión de la relación entre el miedo y el odio. (Soler, 2018/2015-2016, pág. 13).

En el terreno de la clínica analítica, ya Freud encontró que la fobia con sus formas particulares de evitación es paradigmática del miedo irracional. Miedo interior –frente a las exigencias pulsionales– que aparece al exterior como fobia a un objeto de la realidad. La fobia, síntoma –incluso el primero en la infancia– con el cual se encara la angustia y que cumple la función psíquica de reorganizar el campo libidinal: el miedo-fóbico permite anclar en un objeto de la realidad –supuestamente amenazante– la incertidumbre y vulnerabilidad experimentada por el sujeto en lo más íntimo, la exigencia de satisfacción pulsional. Si el sujeto puede salvarse de los peligros que lo vulneran, desde fuera, con la defensa y/o la fuga, desde punto de vista de la defensa psíquica su intento de escapar a la angustia suscitada por la pulsión resulta infructuosa, de donde la fobia viene como solución (Freud, 1976/1918).

A propósito de la eficacia de las fobias, del hecho que la clínica muestra que en la infancia la fobia refiere en algunos casos a tigres que están en el papel –en referencia al fantasma de las dos jirafas del caso Juanito– (Freud, 1976/1909), Lacan anota en el seminario *De un Otro al otro* (1968-1969), que no hay nada que sea más *tigre de papel* que una fobia, puesto que se trata de una representación –un significante– de un objeto potencialmente peligroso con el cual se infunde miedo: “para colmar una cuestión que no resuelve en el nivel de su angustia intolerable, el único recurso del sujeto del sujeto es fomentarse el temor a un tigre de papel” (Lacan, 2008/1968-1969, pág. 294).

A partir de lo anterior, comenta que en el campo de la política la expresión *tigre de papel* ha servido para reunir el poder y el saber y entonces infundir miedo: alude a la expresión *tigre de papel* utilizada por Mao Tse-Tung en diferentes discursos a los representantes del Partido Comunista chino para caracterizar entre otros al imperialismo norteamericano (Tse-Tung, 1976/1946). De su lado, Soler, en su comentario

a este mismo pasaje del seminario *De un Otro al otro*, invita a pensar sobre la manera cómo hoy los estados y fuerzas políticas continúan haciendo existir representaciones a las que atribuyen una amenaza potencial que capitalizan con fines políticos (Soler, 2017/2015-2016). Se intenta persuadir a otros –a un colectivo–, fomentando el miedo a *tigres de papel*.

En esta misma dirección, en otro momento histórico y con otros fines, en 1943 en la Roma bajo la ocupación nazi tres sagaces médicos –a la cabeza el Dr. Borromeo– dieron vida a una extraña enfermedad infecciosa y mortal –el síndrome K.– ‘supuestamente’ padecida por judíos hospitalizados en el hospital católico Fatebenefratelli; con este *tigre de papel* lograron mantener alejados del lugar a los nazis cuando quisieron sacar de allí a los judíos ‘enfermos’, pero se abstuvieron por temor al contagio; se salvaron así muchos judíos romanos refugiados en el hospital bajo el diagnóstico de padecer el síndrome K. (Edwards, 2021, 42:00).

La cuestión de la incidencia y la manipulación de los afectos en la vida política está a la orden de nuestro tiempo: inquieta la invitación al odio, la maniobra de la opinión pública a través de la propaganda que hoy circula en gran medida por las redes sociales, las *noticias falsas...*, fenómenos que inciden con fuerza sobre el contrato social. La manera como los afectos –las fuerzas libidinales– ejercen su función en el enlace de lo colectivo es la cuestión central de “Psicología de la masas y análisis del yo” (Freud, 1976/1920). Desde otros campos, pensadores del asunto siguen su tarea de interrogar que se quiera mantener la pretensión de pensar el sujeto político como un ser que estila sus decisiones sobre la base de consideraciones netamente racionales; ideal acorde a la formulación regulativa kantiana y cartesiana de un sujeto racional y autosuficiente (Maldonado, 2016). A este respecto, Marx planteará que la conciencia está determinada por la realidad material y económica. El psicoanálisis, a partir de su práctica, pone en entredicho el mismo sujeto racional: el sujeto de la conciencia padece las determinaciones de lo inconsciente. Realidad psíquica, a poner en consonancia con el margen de elección posible –inconsciente– del sujeto –del psicoanálisis– respecto a los factores que provienen del discurso de su época; del campo del Otro bajo sus

diferentes figuras, así respecto a las coyunturas de la historia singular de cada sujeto.

## Efectos de la pandemia

Las protestas globales de los últimos años quedaron en pausa por cerca de un año como efecto de la pandemia del coronavirus y los confinamientos impuestos; pero con la vuelta a la calle se reactivaron las inconformidades: para algunos las ligadas a la pérdida de las libertades asociadas a los encierros que mantuvieron los cuerpos distanciados, en otros reaparecieron los reclamos de antes recargados con motivos derivados de la crisis socio-económica redoblada por la misma pandemia y su tratamiento por parte de los gobiernos.

¿Qué de la *proletarización* del individuo sometido a las dinámicas sociales actuales insiste en la coyuntura de estos años de pandemia? Se atizó el fuego de la incertidumbre, la inseguridad y desprotección productoras de angustia, vía la nueva forma de amenaza vital que el virus trajo en tanto real de la vida presente –como signifiicante– en el discurso común a partir de la medicina y la biología, en asocio con el sesgo mediático asignado por muchos medios de comunicación. Amenaza vital venida –en primer término– del Otro de la naturaleza, pero finalmente vía el cuerpo de los “otros” como foco de contagio.

Con la crisis de la pandemia muchos gobiernos y dirigentes de índole diversa, y hasta los individuos de a pie, se debatieron entre *la bolsa o la vida*: mantener la vida a costa de la reactivación económica o no. En tales circunstancias, nada fácil asegurar al unísono el derecho a la vida y las libertades individuales como valores tan importantes en nuestro tiempo: “derecho a vivir”, pero en el contexto de un discurso agujereado que no logra aportar lo necesario para asegurarlo, estando en sus fines biopolíticos “hacer vivir”. El derecho a las libertades, donde uno de ellos es el derecho a la protesta, que por tanto cada vez más a nivel global se pinta del color rojo... de actos violentos. ¿Cómo erradicar hoy la violencia desmedida de palabras y actos del contexto de la protesta social?, gran desafío.

El cuerpo tan estimado en nuestras sociedades está afectado: infectado por el virus; confinado a raíz de la pandemia; desplazado de una región a otra, de un país a otros, de un continente a otro; segregado, violentado, desaparecido, asesinado... y los sujetos que lo habitan, están desprovistos de los recursos discursivos necesarios para hacer frente a las amenazas que convocan su pérdida. La historia muestra que el temor actual a perder el cuerpo no estuvo siempre ahí: en otros momentos de la historia, salvar el alma –no el cuerpo– o consentir perderlo fue lo más importante, por ejemplo, sacrificarlo por una causa religiosa, política... (Soler, 2017/2015-2016).

Ahora bien, con la llegada de la pandemia las manifestaciones de odio cedieron por un momento, mientras que el miedo ocupó la primera escena: miedo nutrido con los temores suscitados por el real de la naturaleza –el coronavirus– vehiculizado por el discurso médico y el discurso mediático que confrontaron con la finitud de la vida: globalmente infectados en particular por el discurso de los medios de comunicación sobre el coronavirus, si bien no todos tocados por su real. El virus ejerció su letalidad de un individuo a otro, de un lugar a otro, en función de los diferentes recursos incluidos los recursos psíquicos con los que cada sujeto responde por ejemplo a las adversidades y lo potencialmente traumático para todos.

La cuestión de los *recursos psíquicos* de cada sujeto planteada por Freud en “Inhibición, síntoma y angustia” (1976/1926), a poner en línea con la sentencia sobre la “insondable decisión del ser” (Lacan, 1984/1946, pág. 156), da razón para que la experiencia analítica se centre en el *margin de libertad del sujeto* –uno por uno– respecto de las determinaciones –para todos– venidas del campo del Otro bajo sus diversas formas. Margen de libertad que refiere al hecho hay en él un *sesgo electivo* que hace que el campo del Otro determina al uno a uno, solo hasta un cierto punto. El discurso condiciona, pero el sujeto elige su posición frente al discurso de su época si bien se trata de una elección inconsciente. (Soler, 2009)

Es a partir de este *margin de libertad* del uno a uno, que el psicoanálisis tiene chance de incidir sobre el malestar de nuestro tiempo; tal es su política –su finalidad– en intensión: “al hablar del reverso del

psicoanálisis, se plantea la cuestión del lugar que tiene el psicoanálisis en lo político” (Lacan, 1992/1968-1970, pág. 83). El psicoanálisis solo puede *hacer* con lo que se asienta en el *discurso capitalista* para todos, a partir de este uno a uno. Si con Lacan decimos que existe un síntoma social: todos individuos *proletarios* afectados por las dinámicas sociales actuales, también estamos advertidos de que no existe tratamiento colectivo posible de este síntoma social a partir del psicoanálisis (Cevalasco, 2015). En la experiencia analítica se trata de hacer pasar algo que es del orden de dicho síntoma social al síntoma singular, uno a uno, al tiempo que su *corpus teórico-clínico* abre una vía para esclarecer los resortes del malestar social que nos agobia a todos (Gómez, 2019).

Los sujetos que llegan a la consulta dejan ver la manera como están afectados por la crisis de lo político; sus síntomas son índices de la insuficiencia de las vías ofertadas –para todos– por el discurso amo del momento, su incapacidad para *hacer* con las aspiraciones de goce de los individuos. Así, la experiencia analítica buscando dilucidar un síntoma considerado como patológico por cuenta del discurso actual de la salud mental –depresión, intento de suicidio, ataque de pánico, consumo de sustancias, conducta disruptiva...–, arroja luces sobre el discurso actual que lo condiciona. La producción de un síntoma –como verdad de goce del sujeto– depende siempre de las ofertas del discurso imperante (Soler, 2008/2001-2002), como ya lo vislumbró Freud (1976/1909): “ha descubierto el psicoanálisis cuán ampliamente participan las circunstancias y exigencias sociales en la etiología de la neurosis” (págs. 1865-1866). Pero, finalmente, el objetivo –político– de un análisis con el sujeto condicionado por la crisis de lo social –efecto del real del *discurso capitalista*–, es *tratar* su síntoma en tanto viene su inconsciente; *tratar* su *unaridad* de ser hablante (Soler, 2016b).

Para cerrar estas reflexiones, convocaremos una de las últimas líneas de trabajo planteadas por Soler acerca de la libido que reuniría a los *unos-todos-solos*; línea para la cual sus mismos desarrollos sobre el LOM<sup>2</sup> (Lacan, 2012/1976) como animal de escabel constituye una cuestión importante. Si en los inicios de este siglo XXI están

---

2 LOM, unidad de tres letras homofónica con *l'homme* en francés, hombre en el sentido de la especie.

los *dispersos dispares*, existe igual algo que empuja a los *narcinistas* a congregarse:

Para Freud el hombre era un animal de horda, para el Lacan de los años 70 el hablante es un animal de discurso; pero luego del 76, LOM es un animal de escabel. Evidentemente es un proceso en curso. El discurso del amo no desaparece, se fragmenta, se localiza, produce células, mientras que los lazos de los escabeles se comprenden de un modo intersticial. (Soler, 2017/2015-2016, pág. 218).

Si el *discurso capitalista* debilita el lazo social, esto no significa que logren disolverse todos los vínculos sociales. No hay sociedad posible sin ningún tipo de contrato social, de donde la necesidad de estudiar y dilucidar la naturaleza de los vínculos entre los *narcinistas* actuales.

## Referencia

- Bauman, Z. (2002/1999). *En busca de la política*. Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2008/2006). *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Ediciones Paidós.
- Centeno, M. A. (6 de junio de 2021). América Latina dominada por la falta de confianza en sus gobiernos [video], *UN Periódico Digital*. <http://unperiodico.unal.edu.co/pages/detail/america-latina-dominada-por-la-falta-de-confianza-en-sus-gobiernos/>
- Cevasco, R. (2015). ¿Todos proletarios? *Revista digital Nadie duerma* (5). <https://www.nadieduerma.com.ar/edicion-10/TODOS-PROLETARIOS-29.html>
- Edwards, S. (Director). (2021). *Síndrome K – La enfermedad inventada que salvó a miles de judíos*. [Película-Documental]. Insanely Practical Productions LLC. DW.
- Freud, S. (1976/1909). Análisis de la fobia de un niño de cinco años (Caso “Juanito”). En L. López-Ballesteros (Trad.). *Obras completas* (Vol. II, págs. 1365-1440). Editorial Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1976/1913). Múltiple interés del psicoanálisis. En L. López-Ballesteros (Trad.). *Obras completas* (Vol. II, págs. 1851-1866). Editorial Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1976/1918). La angustia. En L. López-Ballesteros (Trad.). *Obras completas* (Vol. II, págs. 2367-2378). Editorial Biblioteca Nueva.

- Freud, S. (1976/1920). Más allá del principio de placer. En L. López-Ballesteros (Trad.). *Obras completas* (Vol. II, págs. 2507-2541). Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1976/1926). Inhibición, síntoma y angustia. En L. López-Ballesteros (Trad.). *Obras completas* (Vol. III, págs. 2833-2883). Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1976/1930). El malestar en la cultura. En L. López-Ballesteros (Trad.). *Obras completas* (Vol. III, págs. 3046-3066). Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1976/1920). Psicología de las masas y análisis del yo. En L. López-Ballesteros (Trad.). *Obras completas* (Vol. VII, págs. 2563-2581). Biblioteca Nueva.
- Gómez, G. (2019). Lo que puede el psicoanálisis. En *La política del psicoanálisis. De lo social a lo singular* (págs. 219-238). Memorias VII Encuentro Bienal Asociación Zona América Latina Norte (AALN) Internacional de Foros - Escuela de Psicoanálisis de los Foros del Campo Lacaniano (IF-EPFCL). <https://aalnorteifepfcl.publica.la/library>
- Lacan, J. (1977/1964). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Barral Editores.
- Lacan, J. (1984/1946). Acerca de la causalidad psíquica. En: *Escritos 1* (págs. 151-190). Siglo Veintiuno Editores.
- Lacan, J. (1991/1959-1960). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 7: La ética del psicoanálisis*. Paidós.
- Lacan, J. (1992/1969-1970). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 17: El reverso del psicoanálisis*. Paidós.
- Lacan, J. (1998/1974). La tercera. En *Otros escritos* (págs. 147-180). Paidós.
- Lacan, J. (2005/1975-1976). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 23: El sinthome*. Paidós.
- Lacan, J. (2006/1962-1963). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 10: La angustia*. Paidós.
- Lacan, J. (2008/1968-1969). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 16: De un Otro al otro*. Paidós.
- Lacan, J. (2012/1971-1972). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 19: ...O peor*. Paidós.
- Lacan, J. (2012/1972-1973). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 20: Aún*. Paidós.
- Lacan, J. (2012/1976). Joyce el síntoma. En *Otros escritos* (págs. 591-598). Paidós.
- Maldonado, M. (2016). *La democracia sentimental. Política y emociones en el siglo XXI*. Página Indómita.
- Paci, F. (11 de julio de 2016). El miedo y el odio tienen el mismo origen. *Jesuitas CPAL*. <https://jesuitas.lat/redes-sociales/noticias-cpal-social/1224-el-miedo-y-el-odio-tienen-el-mismo-origen-entrevista-con-zygmunt-bauman-1301>.

- Rengifo, A. J. (17 de diciembre de 2019). El auge de los nuevos movimientos sociales. *UN Periódico Digital*. <http://unperiodico.unal.edu.co/pages/detail/el-auge-de-los-nuevos-movimientos-sociales/>
- Shopenhauer, A., Arias, J. R. H., Claros, L. F. M. y Sánchez, A. I. (2009). *Parrenga y Paralipómena: (escritos filosóficos sobre diversos temas)*. Valdemar.
- Soler, C. (2001). *El padre síntoma*. Asociación Foro del Campo Lacaniano de Medellín.
- Soler, C. (2007/2000-2001). *Declinaciones de la angustia*. G.G. Ediciones.
- Soler, C. (2008/2001-2002). *El en-corps du sujet / El en-cuerpo del sujeto*. G.G. Ediciones.
- Soler, C. (2009). Lo que usted no podría elegir. *Aún Revista Internacional de Psicoanálisis*, 1, (1), 15-28.
- Soler, C. (2011). *Los afectos lacanianos*. Letra Viva.
- Soler, C. (2015/2011-2012). *¿Qué es lo que hace lazo?* Asociación Foro del Campo Lacaniano de Medellín.
- Soler, C. (2016a). Dos pasiones: Amor y odio. *Aún Revista Internacional de Psicoanálisis Año 7(9)*, 13-23.
- Soler, C. (2016b). El Uno que hay y sus lazos. En *Otro narciso* (págs. 206-220). Escabel Ediciones, Foro Analítico del Río de la Plata (FARP).
- Soler, C. (2017/2015-2016). *Advenimiento de lo real. De la angustia al síntoma*. Federación de Foros del Campo Lacaniano España (F-9).
- Soler, C. (2018/2014-2015). *Hacia la identidad*. Asociación Foro de Campo Lacaniano de Pereira.
- Soler, C. (2018/2007-2008). *Comentario a la Nota italiana de Jacques Lacan*. Asociación Foro del Campo Lacaniano de Medellín.
- Soler, C. (2019). Comment Lacan parle-t-il de la ségrégation? *Mensuel*, (128), 20-30. [https://www.champlacaniensfrance.net/sites/default/files/Soler\\_M128.pdf](https://www.champlacaniensfrance.net/sites/default/files/Soler_M128.pdf)
- Touraine, A. (2006). Los movimientos sociales. *Revista Colombiana de Sociología*, (27), 255-278. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/recs/article/view/7982/8626>
- Tse-Tung, M. (1976/1946) Conversación con la corresponsal norteamericana Anna Louise Strong. En *Obras escogidas de Mao Tse-Tung* (T.VI, págs. 95-100). Ediciones en lenguas extranjeras, Pekín. <https://www.marxists.org/espanol/mao/escritos/TAL46s.html>
- Yañez C. (2010). *Discurso y representaciones de las identidades culturales en el Manual de urbanidad y buenas maneras de Manuel Antonio Carreño*. Universidad Nacional de Colombia.