

EL ODISSEO COMO PASIÓN DEL SER EN EL PSICOANÁLISIS DE JACQUES LACAN*

FRANCISCO CONDE SOTO
Universidad de Santiago de Compostela

RESUMEN: El texto propone pensar el auge contemporáneo de la ultraderecha a partir de un análisis del odio desde el psicoanálisis de orientación lacaniana. En primer lugar, se explica la distinción de Jacques Lacan entre pasiones del ser (amor, ignorancia y odio) y pasiones del alma (alegría, tristeza). Después se distingue entre el racismo como fenómeno vinculado al registro de lo imaginario y el odio como apuntando a algo del orden del concepto de lo real lacaniano. Finalmente se formula una caracterización del odio como odio al modo de goce diferente, como odio a la Otredad y como odio al otro que supuestamente obstaculiza la completud social.

PALABRAS CLAVE: Ultraderecha; odio; imaginario; real; pasiones; populismo.

Hate as a Passion of the Being in the Psychoanalysis of Jacques Lacan

ABSTRACT: The text proposes to analyze the contemporary rise of the far-right through a Lacanian-oriented psychoanalytic study of hate. It first explains Jacques Lacan's distinction between the passions of being (love, ignorance, and hate) and the passions of the soul (joy, sadness). A distinction is then drawn between racism as a phenomenon linked to the register of the Imaginary, and hate as pointing towards the Lacanian concept of the Real. Finally, hate is characterized as the hatred of a different mode of jouissance, as hatred of Otherness, and as hatred of the other who is believed to obstruct social wholeness.

KEY WORDS: Far-right; Hate; Imaginary; Real; Passions; Populism.

INTRODUCCIÓN

Lacan afirma en su primer seminario, *Los escritos técnicos de Freud* (1953-54) que «conocemos menos hoy el sentimiento de odio que en las épocas en que el hombre estaba más abierto a su destino»¹. Esas épocas en las que el ser humano estaba más abierto a su destino hacen sin duda referencia a los varios odios (antisemita, anticomunista, antizigano, anticristiano, antihomosexual...) de los fascismos de los años 30 vía una mención velada y sarcástica al concepto de «estado de apertura» [*Erschlossenheit*] y de «destino» [*Geschick*] en *Ser y tiempo* (1923). Si por una parte resulta tranquilizador que Lacan sostenga que en aquel momento la presencia del odio es menor —prescindiendo de ciertas «manifestaciones de este género que estaban bastante bien»², entiéndase, los

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación «Constelaciones del autoritarismo: memoria y actualidad de una amenaza a la democracia en perspectiva filosófica e interdisciplinar» (PID2019-104617GB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

¹ LACAN, J., *El Seminario: libro I: los escritos técnicos de Freud, 1953-1954*. Buenos Aires: Paidós, 2004, p. 403.

² *Ibid.*

campos de concentración—, que añada que ello es «por razones que quizá no son tan agradables como podríamos creer»³ resulta altamente inquietante y enigmático. Y lo es porque el odio ya estaría integrado en la civilización de una manera difusa y no necesitaría manifestarse como «la llamada a la destrucción del ser»⁴. El ser humano ya estaría siendo tan cosificado por la civilización que el odio no necesitaría manifestarse ya de otra forma. Lacan asiente a la afirmación de uno de los asistentes de que el odio al ser humano estaría apareciendo bajo la forma de cierto moralismo occidental.

En todo caso, 70 años después de la enunciación de este seminario de Lacan la situación histórica es radicalmente diferente. El aumento del apoyo electoral a partidos abiertamente racistas, xenófobos y ultranacionalistas y a sus líderes populistas, pero sobre todo el aumento del racismo y la xenofobia a nivel social adquieran un cariz más que preocupante. Se trata en este texto de pensar estos fenómenos a partir de un intento de esclarecimiento del concepto de odio en la enseñanza de Lacan.

1. PASIONES DEL ALMA

En una etapa temprana de dicha enseñanza, Lacan distingue de manera algo sorprendente entre pasiones del alma (alegría, tristeza, envidia, pero también angustia) y pasiones del ser (amor, odio e ignorancia). Para Lacan las pasiones del alma son aquellas que en la tradición psicoanalítica iniciada por Freud se conocen como afectos, y para cuyo estudio el psicoanalista francés remite a la *Retórica* de Aristóteles, a Agustín de Hipona⁵, a *Las pasiones del alma* (1649) de Descartes y a la *Ética demostrada según el orden geométrico* (publicada póstumamente en 1677) de Spinoza. No se trata en ningún caso de asumir simplemente lo que en estos textos se propone —por ejemplo, a Descartes se le criticará pensar los afectos como algo relacionado con la extensión⁶—, pero sí de asumir una cierta línea o tradición de pensamiento de la que se siente mucho más próximo que de otros enfoques. Para Lacan los afectos en tanto que pasiones del alma son resultado de los efectos del lenguaje sobre el cuerpo

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ En concreto, al episodio de envidia del niño que contempla a su hermano mayor tomando el pecho materno en las *Confesiones* (libro I, capítulo VII) (LACAN, J., «Los complejos imaginarios en la formación del individuo» (1938), en *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012, p. 47).

⁶ «Es, a saber, que le pertenece de derecha todo lo que es cuerpo y conocimiento del cuerpo, y es por lo que la física de las pasiones del alma está fallada en Descartes, porque ninguna pasión puede ser una afección de la extensión, un afecto de la extensión» (Jacques Lacan: *El seminario: seminario 13: El objeto del psicoanálisis: 1965-1966*, inédito, clase del 5/1/1966 descargable en <https://www.psicopsi.com/wp-content/uploads/2021/06/Lacan-Seminario13.pdf>).

del sujeto⁷. Si bien existe algo imborrable, irreprimible en los afectos —la tristeza es sentida como tristeza, la alegría como alegría...—, siguiendo la tesis freudiana de que los afectos pueden aparecer desplazados, sostendrá que los representantes que amarran o se unen a un afecto —«significantes» en su terminología— pueden ser objeto de represión, de manera que si bien un afecto de alegría será siempre sentido como alegría, puede aparecer acompañando a una escena que ni siquiera para el propio sujeto es motivo de alegría. Que los afectos pueden aparecer desplazados implica que no son fiables, que no se corresponden de manera unívoca con un estado del mundo y del sujeto⁸. Una excepción entre los afectos, que lleva a Lacan a no incluirla entre las pasiones del alma, es la angustia, que para Lacan no engaña, puesto que en ella se pone en juego algo del orden de la naturaleza profunda del sujeto⁹.

Diez años después, en su texto “Radiofonía” (1970) Lacan describe el encuentro primero entre lenguaje y carne del que surge el cuerpo del sujeto. Su tesis es que el lenguaje antecede al cuerpo, desciende sobre una carne primera e instituye el cuerpo como resultado de su operación. La carne in-corpora la estructura, el lenguaje, y entonces se generan afectos.

Lacan volverá aún sobre las pasiones del alma dos años más tarde en “Televisión” para reivindicar que el psicoanálisis se sitúa en la tradición de Aristóteles, Platón, Aquino, y volver a criticar aquellos enfoques que no relacionan las pasiones con el lenguaje¹⁰. Así, sostiene que se debe pensar la tristeza como una flaqueza moral que impide decir el propio deseo; la alegría tendría que ver con la posibilidad de llevar el saber hasta el límite de lo que se puede hacer con el propio deseo, un modo de bien-dicir en el que se recoge la relación del sujeto con su deseo; la beatitud es pensada como el sentimiento de plenitud de haber conseguido tocar algo del propio deseo; el aburrimiento como la reducción homogeneizadora de todo lo exterior a algo que el sujeto sostiene no necesitar; y el malhumor como la barrera existente entre el sujeto y el lenguaje, que hace

⁷ Para un tratamiento más en detalle de las pasiones del alma y su relación con el lenguaje véase: Francisco Conde, «Los afectos como efectos del lenguaje sobre el cuerpo: de las pasiones de Aristóteles a los afectos en la teoría psicoanalítica de Freud y Lacan», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 65, 2015, pp. 119-132.

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/182691>.

⁸ «Por el contrario, lo que he dicho del afecto es que no está reprimido. Esto Freud lo dice igual que yo. Está desamarrado, va a la deriva. Lo encontramos desplazado, loco, invertido, metabolizado, pero no está reprimido. Lo que está reprimido son los significantes que lo amarran» (LACAN, J., *El seminario: libro 10: la angustia: 1962-1963*. Buenos Aires: Paidós, 2007, p. 23).

⁹ «A partir de algo que es la angustia son posibles todas las maniobras, y al fin de cuentas se trata de lo que esperábamos, la verdadera sustancia de la angustia, “lo que no engaña”, lo fuera de duda, pues no se dejen llevar por las apariencias: no porque les parezca clínicamente sensible el lazo entre la angustia y la duda, la vacilación, el llamado “juego ambivalente” del obsesivo, angustia y duda son la misma cosa» (*Ibid.*, p. 92). «La angustia, les he dicho que hay que definirla como aquello que no engaña [...] La certeza de la angustia está fundada, no es ambigua» (*Ibid.*, p. 252).

¹⁰ LACAN, J., «Televisión» (1972), *Otros Escritos*, Paidós, Buenos Aires, 2012.

que el sujeto no encuentre un lugar en el lenguaje. Lo que interesa es que Lacan insiste en que a través de las pasiones del alma no se nos da el ser en su inmediatez o el sujeto en su forma bruta. Para acceder a algo de este ser sostiene que es necesario recurrir a otro tipo de pasiones.

2. AGRESIVIDAD IMAGINARIA

Donde Freud empleaba las instancias de su segunda tópica (ello, super-yo y yo) para pensar la psique humana, Lacan introduce lo que denomina registros:

- registro imaginario (relacionado con la identidad del yo formada a partir de la unidad del cuerpo),
- registro simbólico (relacionado con el lenguaje, pensado este a partir de la predominancia del significante sobre un significado que está siempre en deslizamiento y del inconsciente estructurado como un lenguaje)
- y registro real (pensado en este momento de su enseñanza como aquello que se encuentra siempre en el mismo lugar, aquello que hace obstáculo al sujeto desde la misma posición, y más adelante, como lo substancial de un modo de satisfacción pulsional del sujeto, un modo de goce).

El término imaginario no designa en Lacan por lo tanto nada que tenga que ver con lo ficticio, sino que remite a «imagen» en un sentido amplio que incluye en su familia léxica lacaniana al yo, al yo ideal y a las imagos o complejos en tanto que esquemas o estructuras de relación del sujeto con sus semejantes.

Lacan dedica varios de sus primeros textos a la cuestión de la agresividad y cabría comenzar preguntándose si el odio no podría ser pensado a partir de la agresividad. En su escrito «Los complejos imaginarios», cuya primera versión data de 1938, habla del «complejo de intrusión» para referirse a la experiencia del sujeto cuando vive el nacimiento de un nuevo hermano como la llegada de un intruso. Curiosamente Lacan comienza destacando los efectos de constitución intersubjetiva que acompañan a este complejo, puesto que para reconocer a un sujeto como rival previamente hay, en su opinión, que considerarlo como un semejante. De hecho, el complejo solo entraría en juego cuando la diferencia de edad entre ambos hermanos fuese limitada. El proceso se repetiría en la edad adulta con ocasión de los celos amorosos, en los que Lacan identifica «el poderoso interés que el sujeto otorga a la imagen del rival»¹¹, interés cuya otra cara es la agresividad. Importa retener la presencia del término «imagen» en la frase anterior: lo que despierta los celos es que el rival, es decir, su imagen es situada por encima de la suya.

En otro texto temprano, «La agresividad en psicoanálisis» (1948) Lacan despliega el concepto de narcisismo primario para referirse al proceso de

¹¹ LACAN, J., «Los complejos imaginarios en la formación del individuo» (1938), en *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012, p. 47.

constitución del yo como una especie de subconjunto o recorte artificial hecho sobre una multiplicidad de estímulos exteriores. Para Lacan el yo del sujeto adviene a la existencia como una «estructura paranoica» puesto que se trata de un elemento externo que viene a estructurar, seleccionar, ordenar, fijar una selección de vivencias entre un grupo de vivencias mucho más amplio: funciona a partir de un cierto desconocimiento de esta multiplicidad previa, de manera que contiene algo del orden del delirio¹². La unidad de este yo se construye para Lacan gracias a que la unidad de la imagen del cuerpo en un espejo es proyectada a modo de Gestalt sobre los órganos anteriormente separados y que pasan ahora a formar un cuerpo organizado¹³. El resultado de esa operación es la constitución de lo que Lacan llama *imagos* o en otros textos «complejos». Lo que interesa es que esta operación no sucede sin poner en juego un forzamiento, «una agresividad ligada a la relación narcisista y a las estructuras de desconocimiento que caracterizan a la formación del yo»¹⁴. Esta agresividad precedería incluso a la agresividad de la pulsión de muerte o del superyo castigador que se asienta sobre ella. Es por ello por lo que se puede deducir que cualquier afrenta al yo ideal pondrá en juego esta agresividad y la pondrá como si se tratase de una afrenta directa al propio cuerpo, así como cualquier afrenta al cuerpo se vivirá como un ataque contra el propio yo.

La cuestión es si esta agresividad permite pensar el odio. En algún pasaje Lacan parece considerar que la agresividad que se manifiesta en los celos puede en ocasiones convertirse en odio. Parecería entonces que celos y odio se sitúan en un mismo eje cualitativo, siendo el odio una forma extrema, aumentada cuantitativamente de celos. Además, en su «Discurso de Roma» (1953) que precede a su intervención «Función y campo del lenguaje y de la palabra en psicoanálisis», Lacan afirma que en el delirio de celos «el odio llega a ascender al ser del sujeto»¹⁵. No parece sin embargo que la propuesta de Lacan sea considerar fenómenos del mismo orden los celos y el odio. Por una parte, la cita anterior se refiere al delirio de celos propio de la erotomanía psicótica. Por otra, los celos afectan a la imagen de sí mismo de un sujeto que supone que el próximo tiene algo de lo que él carece. En los celos se eleva al otro al lugar del yo ideal del sujeto. Es por ello por lo que los celos pueden ser tratados terapéuticamente mediante alguna operación que haga ver que este yo ideal atribuido al otro es siempre un constructo, que recoge lo que el propio sujeto anhela ser. Una vez que hay un reconocimiento de este hecho, cabe esperar efectos «terapéuticos»,

¹² «Lo que he llamado el conocimiento paranoico demuestra entonces responder en sus formas más o menos arcaicas a ciertos momentos críticos, escindiendo la génesis mental del hombre [...]» (LACAN, J., «La agresividad en psicoanálisis» (1948), *Escritos 1*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2013, p. 116).

¹³ «Lo que he llamado el *estadio del espejo* tiene el interés de manifestar el dinamismo afectivo por el que el sujeto se identifica primordialmente con la *Gestalt* visual de su propio cuerpo» (*Ibid.*, p. 117).

¹⁴ *Ibid.*, p. 120.

¹⁵ LACAN, J., «Discurso de Roma» (1953) en *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012, p. 170.

de manera que el sujeto no se vea aplastado por su ideal ni intente aplastar al otro rival imaginario. Pero el hecho de que en las situaciones de odio esta dialéctica no sea posible ofrece un primer indicio acerca de su naturaleza cualitativamente diferente.

3. EL ODIO COMO PASIÓN DEL SER: PASAJES DE LACAN AL RESPECTO

Es en uno de los textos que forman parte del volumen de sus *Escritos*, «Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis» (1953), donde Lacan confirma que el odio debe ser situado en otro eje distinto que el de la agresividad y la rivalidad imaginarias. En este texto ofrece la primera formulación conjunta del amor, la ignorancia y el odio como pasiones relacionadas con la existencia. Si para las pasiones del alma Lacan empleaba la filosofía occidental, para las pasiones del ser Lacan remitirá al budismo¹⁶. En la transferencia se pondrían en juego las pasiones que tienen que ver con «el error propio de la existencia, y bajo tres aspectos que ellos [los budistas] resumen así: el amor, el odio y la ignorancia»¹⁷.

El 30 de junio de 1954 imparte la sesión número XXI de su seminario I *Los escritos técnicos de Freud*. Hacia el final del punto 2 Lacan dibuja en la pizarra un díedro de seis caras dividido en el plano medio por un triángulo que dice representar lo real. El lenguaje lo sitúa en la parte de arriba, representando que las palabras caen hacia abajo introduciendo en lo real un agujero. Y a continuación añade:

Este esquema presentifica lo siguiente: sólo en la dimensión del ser, y no en la de lo real, pueden inscribirse las tres pasiones fundamentales: en la unión entre lo simbólico y lo imaginario, esa ruptura, esa arista que se llama el amor; en la unión entre lo imaginario y lo real, el odio; en la unión entre lo real y lo simbólico, la ignorancia¹⁸.

El odio tiene entonces para Lacan que ver con el ser, más en concreto con algo que se juega en el punto de la unión entre lo imaginario y lo real. Si en este momento de la enseñanza de Lacan lo real es aquello problemático con lo que el sujeto se enfrenta a modo de un obstáculo situado siempre en el mismo lugar, podría arriesgarse la formulación de que el odio es para Lacan un

¹⁶ Véase sobre este punto VALENTÍN ABÍNZANO, R. & MAZAL, N. (2021), «Las pasiones del ser según Lacan» en *Revista Affectio Societatis*, Vol. 18, N.º 34, enero-junio de 2021, pp. 1-22. <https://doi.org/10.17533/udea.affs.v18n34a05>.

¹⁷ «Pero este misterio se esclarece si se lo enfoca en la fenomenología del sujeto, en cuanto el sujeto se constituye en la búsqueda de la verdad. Basta recurrir a los datos tradicionales que nos proporcionarán los budistas, si bien no son ellos los únicos, para reconocer en esa forma de la transferencia el error propio de la existencia, y bajo tres aspectos que ellos resumen así: el amor, el odio y la ignorancia» (LACAN, J., «Función y campo de la palabra en psicoanálisis» (1953) en *Escritos*. Madrid: Biblioteca Nueva 2013, p. 297).

¹⁸ *Ibid.*, p. 394.

intento de tratamiento de eso problemático dándole una imagen, haciendo que sea un otro el que aparezca como un velo en este punto de extrema dificultad para el sujeto. Es decir, en aquellas situaciones donde algo del orden de lo real psicoanalítico propio —el núcleo de la realidad psíquica del sujeto— hace problema, una solución posible para el sujeto es buscar un otro al que culpar. El odio apunta al ser que se le supone al sujeto ahí enfrente, pero en realidad se trata de una proyección del propio ser del sujeto que odia: se odia aquello más problemático para sí mismo. En realidad, se podría concluir que el sujeto odia en el otro la imposibilidad de lidiar con su real, allí donde debería asumir que todos y cada uno de los sujetos tienen que hacer con algo del orden de lo real, de lo que hace obstáculo, de lo problemático.

En el siguiente capítulo del seminario 1 retoma durante una conversación con uno de los asistentes al Seminario estas cuestiones y propone un análisis del odio en tanto que pasión del ser. Por una parte, estaría la dimensión imaginaria del odio en cuanto que se sitúa en la relación de rivalidad intersubjetiva entre un sujeto y su semejante, tal y como sucede en la dialéctica del amo y del esclavo de Hegel. Por así decir, esta dimensión es la que interviene en toda rivalidad, venga acompañada o no de odio. Pero además de esta dimensión imaginaria Lacan sostiene que en el odio entraría en juego otra dimensión que no se conforma simplemente con dominar o incluso destruir al otro, sino que busca «su envilecimiento, su pérdida, su desviación, su delirio, su negación total, su subversión» en una «carrera sin fin»¹⁹. Es decir, si el odio se manifiesta en la unión entre lo imaginario y lo real es porque la rivalidad que aparece no se contenta con la competición, el insulto o el reconocimiento de la propia superioridad, o, en el extremo, la destrucción del otro, fenómenos imaginarios, sino que se odia al otro por ser portador de algo del orden del ser que incluso sobrevivirá a su muerte. El odio no se contenta con la desaparición del otro, al contrario que la agresividad y, como se verá, el racismo.

Lacan precisa que: «cuando hablo de amor y odio designo las vías de la realización del ser; no la realización del ser, únicamente sus vías»²⁰. Es decir, si estas pasiones son pasiones del ser lo son porque serían caminos por los que puede transitar el ser para realizarse, sin que eso implique que odio y amor sean ya realizaciones efectivas de este ser. Al igual que sucede con la peculiar ignorancia propia del analista que permite que advenga el ser del sujeto analizado, pero sin presuponer ningún saber previo, sino simplemente como una vía a recorrer para llegar a él, en el odio al dársele consistencia a algún rasgo del sujeto odiado el sujeto que odia estaría adviniendo al ser en la forma de ese mismo rasgo.

En «Variantes de la cura-tipo» (1955) Lacan recuerda como todo amor-pasión va acompañado necesariamente de un componente de odio, un odio que proviene del hecho de estar en juego en el amor la imagen del propio sujeto²¹.

¹⁹ *Ibid.*, p. 403.

²⁰ *Ibid.*, p. 404.

²¹ LACAN, J., «Variantes de la cura tipo» (1955) en *Escritos*. México: Siglo XXI Editores, p. 331.

Ciertamente aquí aparecen reunidos amor-pasión y odio, pero es importante recordar como Lacan distingue entre un amor-pasión (deseo de fundirse en un Uno) y el amor en tanto que pasión del ser, cuya definición —intentar “dar lo que no se tiene”²²— enseguida saca de lo imaginario y remite al intento de hacer con la falta-en-ser del sujeto. Un poco más adelante afirma que si bien el analista no debe responder a los «llamados» de amor del paciente, sostenerse en completo silencio «provocará en el sujeto la agresividad, incluso el odio, de la transferencia negativa»²³. Pero pese a formulaciones como la anterior, lo que se impone en una hermenéutica global de los pasajes de Lacan es la consideración de que es necesario de alguna manera separar entre agresividad/rivalidad (relacionadas con una afectación más o menos intensa del yo ideal) y odio, que Lacan sitúa a un nivel más radical. Si lo que comienza siendo agresividad puede convertirse en odio, ello se debería a que se desplazaría desde lo imaginario hacia lo real, a que por debajo del enfrentamiento imaginario aparece algo de lo insopitable para el sujeto.

En el mismo texto de 1955, al hilo de un comentario sobre la peculiar ignorancia que debe mostrar el analista en la transferencia²⁴, insiste de nuevo en su formulación de que las tres pasiones citadas son vías en las que se forma el ser²⁵. Es decir, de igual forma que la ignorancia en forma de no-saber que muestra el analista acerca del síntoma de su analizante permite que advenga el ser de ese síntoma, así también en el amor y en el odio habría algo del orden del ser que se formaría.

En su escrito «El seminario sobre “la carta robada” (1955)», Lacan sostiene que la comunicación entre dos personas puede hacerse posible en virtud del odio que depositan sobre un mismo objeto «definido por los rasgos del ser al que una y otra [las personas] se niegan»²⁶. Parece que Lacan apunta al hecho de que el odio permite la comunicación entre los sujetos que odian porque lo que se odia es un rasgo compartido por ellas mismas. Si el amor es ciego y el odio es lúcido²⁷, solo puede deberse a que mientras que en el amor se desconoce en cierto sentido cuál es la verdadera causa en juego, en el odio se puede obtener

²² Lacan afirma que la fórmula se encuentra en *El Banquete 202a* de Platón, aunque en las traducciones habituales no se la encuentra (LACAN, J., *El seminario de Jacques Lacan. Libro 8. La transferencia: 1960-61*. Buenos Aires: Paidós, 2003, pp. 45, 145, 155, 250, 396).

²³ *Ibid.*, p. 334.

²⁴ «[...] el no-saber, que no es una negación del saber, sino su forma más elaborada» (*Ibid.*, p. 345).

²⁵ «La ignorancia en efecto no debe entenderse aquí como una ausencia de saber, sino, al igual que el amor y el odio, como una pasión del ser; pues puede ser, como ellos, una vía en la que el ser se forma» (*Ibid.*, pp. 344-345).

²⁶ LACAN, J., «El seminario sobre “La carta robada”» (1955) en *Escritos 1*. Madrid: Biblioteca Nueva, p. 31.

²⁷ «El amor o el odio. Uno es ciego y le hará rendir las armas. El otro es lúcido, pero despertará sus sospechas» (*Ibid.*, 3p. 4). En el Seminario XVIII sostendrá también que se trata de «el único sentimiento lúcido» (LACAN, J., *El seminario XVIII: De un discurso que no fuera del semblante: 1971*. Buenos Aires: Paidós, 2009, p. 97).

como en un espejo la verdadera causa en tanto algo del ser del sujeto que odia. El odio es lúcido porque en él aparece con claridad aquello que un sujeto considera ser el ser del sujeto odiado: se odia aquello que se piensa ser lo más nuclear del otro, su condición sexual, de migrante, de mujer, de pobre, de judío, de musulmán... Podemos pensar que en realidad esta lucidez va acompañada de un cierto desconocimiento. Un primer desconocimiento sería que el transexual, el subsahariano, la mujer o el pobre no suelen considerarse de entrada en absoluto a sí mismos como siendo principalmente tales, sino como historias de vida singulares. Y un segundo desconocimiento más grave, es que en realidad el sujeto que odia no es consciente de que eso que odia toca algo de su propio real: lo odiado habla de sí mismo.

Lacan habla de una peculiar comunicación que se establece entre los sujetos que toman como objeto de odio un mismo objeto y la unión que esto genera la ejemplifica con la identificación al Führer (el término está en alemán en el texto en francés). En su escrito «Situación del psicoanálisis en 1956» Lacan prefiere hablar de «comunión» más que de comunicación y matiza que en ella lo relevante no es tanto el objeto, sino el sentimiento del odio. La unión de los que odian provendría de que se comparte un mismo sentimiento y no de que se odia el mismo objeto. Lacan habla de una comunión en el sentimiento del odio sin comunicación: «ese sentimiento es conocimiento, bajo una forma patética [pathos], en él se comulga sin comunicarse, y se llama el odio»²⁸. La identificación con el Führer se asentaría por una parte sobre la identificación con la capacidad para dañar de este [*Schadenfreude*], que vendría a compensar de su inferioridad a cada uno de los alemanes agraviados; pero más allá de esta identificación con el Padre, con el Amo, con la Ley, la unión provendría de que para cada uno algo de su ser sería odiado, por así decir, con la excusa del objeto: el odio sería «cierto rechazo que se mide con el ser, más allá del objeto»²⁹. Se puede concluir entonces que independientemente de las características del objeto odiado, es por su carácter de exposición, de manifestación, de captura de algún rasgo propio por lo que el judío, el inmigrante, el comunista son odiados. El psicoanalista Serge Cottet hablaba como ejemplo de la fuerza de esta comunión de la superación de la división histórica entre alemanes del norte y del sur vía el antisemitismo³⁰.

En el seminario V, en un comentario del texto de Freud «Pegan a un niño» modulada en una de sus variantes bajo la forma «El padre pega al niño que yo odio», Lacan sostiene que lo que se odia es «el corazón mismo del ser» del otro, es decir, se odia aquello que se cree que constituye la esencia del otro: en este

²⁸ *Ibid.*, p. 461.

²⁹ LACAN, J., «Situación del psicoanálisis en 1956», en *Escritos 1*. Madrid: Biblioteca Nueva, p. 450.

³⁰ Serge COTTET, S. «Freud, Lacan, el odio», en *El psicoanálisis. Revista de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis*, nº 32. Odio y segregación, en internet: <https://elpsicoadisis.elp.org.es/numero-32/freud-lacan-el-odio>. Serge Cottet era psicoanalista y profesor de psicoanálisis en la Universidad de París VIII.

caso, el hecho de que ese otro niño, con la atención que recibe al ser pegado, en realidad es amado por el padre³¹. Finalmente, el sujeto manifiesta con su odio al otro su temor esencial a no ser amado por el padre. Este odio sería para Lacan un narcisismo extremo, que en realidad siempre necesita de dos, y buscaría la desaparición del otro.

En el Seminario VII, *La ética del psicoanálisis*, en el contexto de un análisis de los celos, Lacan formula que la envidia partiría de la consideración de que existe «un goce como siendo tan solo accesible al otro»³², «cierta forma de goce, de sobreabundancia vital»³³ a la que el sujeto considera que no tiene acceso. Esa precisión resulta interesante puesto que señala que Lacan comienza a introducir la problemática del goce para pensar la envidia en un gesto teórico que desplaza claramente el campo de análisis más allá de la rivalidad del registro imaginario. En esta línea cabría arriesgar ya la hipótesis de que el odio no podría simplemente contentarse con considerar que el otro accede a un goce que me es negado, sino el hecho de que el otro accede a un goce que me resulta insopportable. El otro es odiado porque se le supone una forma de goce, de vivir, de satisfacerse pulsionalmente a la que el sujeto odiador no puede consentir aún siendo absolutamente la suya propia.

En «La dirección de la cura» (1958) en el marco de un análisis de la naturaleza del deseo pensado como falta-en-ser, Lacan vuelve a poner en juego sus tres pasiones. El deseo guarda una relación con el amor en tanto que en él hay algo del orden de la demanda de «nada»: más allá del deseo de fundirse con el amado propio del amor-pasión, el amor es para Lacan sobre todo demanda de algo que falta en el otro y que se puede así convertir en objeto de un don por su parte. El deseo guarda también una relación con la ignorancia, puesto que hay algo indecible en la petición que lleva a cabo el deseo, algo enigmático o a interpretar. Y finalmente, en el deseo hay algo «del odio que viene a negar el ser del otro»³⁴. Define por lo tanto el odio aquí como aquello que intenta negar el ser del otro, escrito con minúscula, es decir, el ser del prójimo, pero es evidente que si se trata de negarlo es por lo que tiene de mención oculta al propio ser.

³¹ «Hemos aquí, entonces, llevados por Freud desde el punto inicial hasta el corazón mismo del ser, donde se sitúa la más intensa cualidad del amor y del odio. En efecto, aquí se representa al otro niño como sometido —por la violencia, por el capricho, del padre— al máximo de la degradación, de la desvalorización simbólica, como absolutamente frustrado, privado, de amor. El odio apunta a él en su ser, apunta en él a lo que se demanda más allá de toda demanda, a saber, al amor. La denominada afrenta narcisista que se hace al sujeto odiador es aquí total» (LACAN, J., *El seminario V: El deseo y su interpretación: 1958-1959*. Buenos Aires: Paidós, 2014, p. 140).

³² LACAN, J., *El seminario VII: La ética del psicoanálisis, 1959-60*. Buenos Aires: Paidós, 1990, p. 285

³³ *Ibid.*, p. 285.

³⁴ LACAN, J., «La dirección de la cura y los principios de su poder» (1958) en *Escritos 2*. Madrid: Biblioteca Nueva, p. 599.

En el seminario X distingue entre los afectos (pasiones del alma) y lo que allí denomina como «afectos posicionales con respecto al ser», es decir, los afectos que sirven de vía para poner algo del orden del ser, añadiendo en este momento, que si bien solo ha identificado amor, odio e ignorancia, «hay muchos otros más cuyo recorrido y cuyo catálogo deberemos hacer»³⁵, cuestión que al menos en apariencia no retomará en su enseñanza.

En el seminario XVII Lacan vuelve sobre la cuestión para afirmar que mientras el budismo recomienda purificarse de las pasiones fundamentales —como debería hacer el analista en tanto que psicoanalista—, el dios de la tradición judía, Yahvé, padece de las tres pasiones fundamentales (odio, amor, ignorancia)³⁶. En el seminario XX, Lacan relaciona odio y saber, para sostener que mientras que en el amor se le supone un saber al otro —tal y como sucedería en la transferencia que se establece desde el analizante hacia el analista en el marco de un psicoanálisis—, el odio se relaciona con una des-suposición del saber³⁷. En el odio se pondría en marcha un proceso de negación del saber del otro, es decir, de la forma de existir del otro, de su modo de gozar considerado como ilegítimo. El odio actúa en este nivel en realidad como un mecanismo de defensa frente a la posibilidad de que el modo de goce que el otro manifiesta sea no sólo legítimo sino quizás fundamental. La verdad del sujeto —verdad que se debe concebir como un intento por hacer algo con eso que tiene valor de real para el sujeto— es en realidad la verdad sobre su modo de goce, sobre su ser de goce. El odio contiene entonces un no querer saber sobre esto, así como, a la inversa, el amor contendría algo de la suposición de saber: en el caso del peculiar amor dirigido a un caudillo o caudilla iluminados, se trataría de la suposición de su capacidad para apuntar el camino correcto que permitiera recuperar algo del orden del goce bajo la bandera de algún proyecto colectivo utópico.

Pero además de con el saber, Lacan vuelve a relacionar en este seminario el odio con el ser. El contexto es el de la acuñación del término «odioamoramiento»³⁸. Este concepto viene a substituir la noción freudiana de ambivalencia para connotar que en la ambivalencia constitutiva de las relaciones personales en mayor o menor medida no se odia y se ama lo mismo. Evidentemente, en una relación de pareja ambas pasiones se dirigen al mismo

³⁵ LACAN, J., *El Seminario X: la angustia: 1962-63*. Buenos Aires: Paidós, p. 15.

³⁶ «Yahvé se sitúa en el punto más paradójico, con respecto a una perspectiva distinta como sería, por ejemplo, la del budismo, que recomienda purificarse de las tres pasiones fundamentales, el amor, el odio y la ignorancia. Lo que más nos cautiva de esta manifestación religiosa única es que a Yahvé no le falta ninguna. Amor, odio e ignorancia, he aquí en todo caso pasiones que no están ausentes en absoluto de su discurso» (LACAN, J., *El seminario XVII: El reverso del psicoanálisis: 1969-70*. Buenos Aires: Paidós, 2008, p. 144).

³⁷ «Si digo que me odian es porque me de-suponen el saber» (LACAN, J., *El Seminario: libro 20: Aún: 1972-1973*. Buenos Aires: Paidós, 2010, p. 83).

³⁸ *Ibid.*, p. 110.

sujeto, pero lo que se odia y lo que se ama en él son para Lacan elementos diferentes³⁹.

Después de un largo desarrollo sobre la relación entre inconsciente y saber, Lacan concluye con una serie de afirmaciones sobre el distinto tratamiento de Dios en la tradición cristiana y en la judía. La tradición cristiana, en concreto, Aquino, pensaría los entes a partir de la distinción aristotélica entre distintas gradaciones de un mismo ser, de manera que para ella todos los entes son en alguna medida dignos/perfectos por participar del ser supremo y perfecto de Dios. En el judaísmo, al contrario, habría una distinción radical entre el ser de Jehová —perfecto— y lo radicalmente imperfecto del ser humano, que debe por lo tanto simplemente someterse y obedecer al primero. Esto provocaría que el Dios judío se hiciese merecedor de «ser-odiarlo» [*l'être-hair*]. Esta expresión parece ser una forma de enunciar que es el odio hacia Dios el que le otorga ser, algo que no se limita al caso del odio de Dios: «un odio, un odio consistente es algo que se dirige al ser, al ser mismo de alguien que no tiene por qué ser Dios»⁴⁰. Esta identificación entre odio y ser se muestra también en su afirmación de que cuanto menos se odia, menos se es⁴¹, o su conclusión de que quizás «el ser como tal provoque el odio»⁴². Lacan retoma justo a continuación el caso de celos de la escena del hermano que contempla a su hermano pequeño mamando del pecho de la madre para negar que la situación se pueda comprender simplemente como un deseo de substituir al otro hermano, al rival —algo que se situaría en el registro de lo imaginario—, sino que a partir de determinado momento el hermano es odiado porque se supone que puede acceder a un goce que le es denegado al sujeto que odia. El hermano pequeño sería odiado porque se le supone que tiene acceso al peculiar objeto con el que Lacan representa el goce, el objeto *a*, en este caso, encarnado en el pecho de la madre. El otro es odiado porque puede acceder a una satisfacción que le es negada al sujeto⁴³. Es decir, para entender lo que está en juego en los celos no llega con quedarse en el hecho de hay un segundo sujeto, sino atender a aquello a lo que se piensa que puede acceder este sujeto. Lacan enuncia en forma de pregunta algo para lo que ofrecerá respuesta positiva: tener el objeto *a*, causa de deseo y causa de goce, es efectivamente tener el ser.

³⁹ «Que lo amante arrastre lo odiado, para ser claro, no quiere decir que el amor y el odio sean todo uno, dicho de otro modo: que tengan el mismo soporte. Dos por el contrario» (LACAN, J., «Alocución sobre la enseñanza» (1970) en *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012, p. 319).

⁴⁰ LACAN, J., *El Seminario: libro 20: Aún: 1972-1973*. Buenos Aires: Paidós, 2010, p. 120. La matización de que no tiene por qué ser Dios el odiado aparece en el contexto de la interpretación de Lacan de que Dios es alguien que se hace odiar y que el sacrificio de Jesús de Nazareth pretende darle la oportunidad a Dios de salvarse (*Ibid.*, p. 119).

⁴¹ LACAN, J., *El Seminario: libro 20: Aún: 1972-1973*. Buenos Aires: Paidós, 2010, p. 108.

⁴² LACAN, J., *El Seminario: libro 20: Aún: 1972-1973*. Buenos Aires: Paidós, 2010, p. 120.

⁴³ «No se pasa [en el sentido de ir más allá] [...] de la noción, y en esto el análisis es como siempre un poco cojitranco, de la noción del odio celoso, el que salta // del celoso goce (*jalouissance*), el que *salta imagina* (*s'image aillisse*) con la mirada de San Agustín que lo observa, criatura [...] El niño mirado, sí ha el *a*. ¿Tener el *a*, es el ser?» (*Ibid.*, pp. 120-21).

El odio «es justo lo que más se acerca al ser, que llamo el exsistir. Nada concentra más odio que ese decir donde se sitúa la ex-sistencia»⁴⁴. De entrada, cabe anotar que para Lacan el verdadero ser es aquello que ex-siste, es decir, aquello que queda indecible por fuera del lenguaje como un resto de la operación significante. Las lecturas posibles y complementarias del pasaje son múltiples. Una primera es que el odio es una pasión que permite acceder a la ex-sistencia del sujeto: de manera invertida, aquello que se odia dice mucho sobre el ser del sujeto que odia. Una segunda es que el odio le otorga ex-sistencia a esa característica odiada en el otro, puesto que como ya se ha afirmado en realidad es puesta por quien odia y no constituye la singularidad del sujeto odiado. Una tercera es que el odio es la pasión que acompaña al hecho de que por estar en el lenguaje el sujeto es incapaz de decir aquello que realmente ex-siste y se tiene que confirmar con meras construcciones precarias, pero en el odio algo de eso que ex-siste adviene al ser.

Finalmente, en el seminario XXIV (1976-77) volverá a la cuestión del odio en la relación de transferencia negativa y al hecho de la singularidad que caracteriza a los sujetos por fuera de su condición de hombres o mujeres. Allí afirmará que el odio es un sentimiento que está relacionado con el hecho de que los sujetos son Unos absolutamente singulares, estilos de goce absolutamente peculiares, de manera que en cierto sentido es normal que se despierte el odio frente a cualquier otro Uno al que se vean confrontados, en la medida en que este otro encarna una forma de goce diferente⁴⁵.

4. EL ODIS COMO REACCIÓN A LA UNIVERSALIZACIÓN DE LA CIENCIA

En el apartado anterior se ha pretendido reunir distintos pasajes en los cuales Lacan se ocupa del odio para ofrecer una caracterización global de la que partir. Antes de intentar perfilar más el concepto, parece útil atender a una caracterización general de la época del psicoanálisis de orientación lacaniana que podría explicar la presencia masiva del odio en la sociedad contemporánea. Lacan promovía como una solución para el malestar en la contemporaneidad el ascenso al cenit social de su llamado objeto *a*, objeto causa de goce que se declina con una singularidad absoluta en cada sujeto y que aparecería como resultado de una operación de vaciamiento operada mediante el lenguaje, aunque en todo caso no como una mercancía que se pueda producir, sino más bien como

⁴⁴ *Ibid.*, p. 147.

⁴⁵ «Ellos se conforman con lo Uno. Hay Uno. Lo he repetido antes para decir que hay del Uno y ninguna otra cosa. Hay uno, pero eso quiere decir que hay al menos sentimiento. Este sentimiento que lo llamé según las unaridades, que llamé el soporte... el soporte de lo que es preciso que yo reconozca como el odio en tanto que este odio es pariente del amor» (LACAN, J., *El seminario: libro 24: Lo no sabido que sabe de la una-equivocación se ampara en la morra: 1976-77*. México: Ortega y Ortiz editores, 1988, p. 175).

una forma lógica, como un resto⁴⁶. En el lugar de la «producción» por «vaciamiento» de este objeto propia de la experiencia psicoanalítica, sostenía que la sociedad de consumo intentaría hacer pasar por objeto *a* las distintas mercancías, por ejemplo, el automóvil. La postura de los psicoanalistas de orientación lacaniana es que por debajo de la aparente diversidad de las experiencias a las que los sujetos pueden tener acceso en la sociedad de consumo, en realidad la tendencia que se impone es una cada vez mayor homogeneización de los goces. Dicho de otra forma, los efectos civilizatorios de la globalización promueven un estándar cada vez más uniformizado acerca de cómo se debe vivir⁴⁷.

Serían diversos los factores que llevan a esta situación, desde un sistema económico que atrapa cada vez más poblaciones hasta el efecto universalizador de una ciencia que destruye los saberes tradicionales o los relega al ámbito de lo exótico. Esta operación universalizadora no afecta tan solo a las tradiciones compartidas, sino que buscando alcanzar un saber universal, válido para todos, la ciencia se ve obligada a eliminar y dejar de lado las diferencias subjetivas, en especial, aquellas que se refieren a los modos comunitarios o singulares de goce. Las prescripciones de la religión, que para el psicoanálisis son esencialmente una regulación del placer y del goce, en especial, del goce sexual, son borradas por el efecto universalizador de la ciencia y confrontan al sujeto a solas con la sexualidad. Y justamente la ciencia no tiene en realidad respuesta acerca de que es lo que se debe hacer con el goce sexual, de manera que su efecto inicialmente liberador se traduce finalmente en un aumento de la incertezza para el sujeto. Por ejemplo, la incertezza que acompaña a la interrogación que puede surgir en la contemporaneidad acerca de cuál es su verdadera orientación sexual una vez borrado cualquier concepto de naturaleza humana. Como reacción a esta situación, la religión y sus prohibiciones retornan con un lado incluso más fanático, pretendiendo que en el pasado todo estaba más ordenado y era mejor.

El psicoanalista francés Jacques Alain-Miller sostiene que el discurso de la ciencia promueve el concepto de una misma humanidad universal a todos los sujetos, algo que si bien tiene efectos positivos como la instauración de los derechos humanos, por otra parte se trata de «un discurso que anula las particularidades subjetivas»⁴⁸. Esta situación homogeneizadora hace que lo diferente se destaque sobremanera y se convierta fácilmente en objeto de odio o, como mínimo, que provoque el surgimiento de comunidades que bajo un modelo

⁴⁶ «Bastaría el ascenso al cenit social del objeto llamado por mi pequeño *a*, por el efecto de angustia que provoca el vaciamiento con que nuestro discurso lo produce, al fracasar en su producción» (LACAN, J., «Radiofonía» (1970), en *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós, p. 436).

⁴⁷ Véase para este apartado el libro de LEBOVITS-QUENEHEN, A., *Actualidad del odio. Una perspectiva psicoanalítica*. . Buenos Aires: Grama ediciones, 2004, en especial el capítulo 2, «Todos iguales. Todos rivales», pp. 29-52.

⁴⁸ ALAIN-MILLER, J., «III. Racismo» en *Extimidad. Los cursos psicoanalíticos de J.-A. Miller (1985-86)*. Buenos Aires: Paidós, 2010, p. 49.

de tolerancia multicultural⁴⁹ practican cada vez más la segregación, es decir, que manifiestan una «intolerancia radical de los “modos de vida diferentes”»⁵⁰. Además, la ciencia se encuentra finalmente con un límite a sus pretensiones de universalidad en la resistencia de las comunidades a abandonar sus modos de goce. En el fondo, es por el fracaso de la ciencia —y del discurso de los derechos del ser humano— en dar una respuesta a cómo se debe gozar por lo que estas modalidades comunitarias de goce tienen tanto éxito en la contemporaneidad.

Lacan consideraba que la segregación extrema practicada en los campos de concentración habría funcionado a modo de precursora para una clasificación y separación comandadas por la ciencia que se irían a convertir en el futuro en la norma social imperante; la «evaporación del padre» —es decir, el saber tradicional— y la unión económica en forma de un mercado común pronosticaba Lacan a finales de los años 60 que provocarían cada vez una mayor segregación⁵¹.

En la época de las minorías, de sujetos que se definen exclusivamente por su pertenencia a un grupo y de grupos definidos exclusivamente por un modo de goce (orientación sexual, religión, modalidad deportiva, dieta, moda...) parece entonces inevitable, parafraseando a Lacan, «el ascenso del odio al cenit social». Si «la homogeneidad de un grupo solo se obtiene por exclusión de aquellos cuyo modo de goce difiere de la norma dominante»⁵², la época apunta decididamente a un futuro de homogeneización y segregación fundamentado en el odio.

Justamente en el lugar vacío dejado por la tradición, por los diferentes discursos del amo que en su momento operaron ordenando el goce —discurso es en el seminario XVII de Lacan no un conjunto de enunciados, sino una estructura que organiza el lazo social— surgen intentos nostálgicos de recuperar al padre: en el lugar de la antigua autoridad sostenida sobre la validez de un saber

⁴⁹ Para una concepción crítica del concepto en esta misma línea véase Slavoj Zizek: «Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional» (1997) en Fredric Jameson; Slavoj Žižek: *Estudios Culturales*.

Reflexiones sobre el multiculturalismo. Buenos Aires: Paidós, 1998, pp. 137-188.

⁵⁰ DEREZESKY, E., «Segregación y racismo», *Virtualia, Revista digital de la Escuela de Orientación Lacaniana*, febrero 2008, nº 17, consultada en <https://www.revistavirtualia.com/articulos/494/misclaneas/segregacion-y-racismo>.

⁵¹ «Nuestro porvenir de mercados comunes encontrará su contrapeso en la expansión cada vez más dura de los procesos de segregación» (LACAN, J., «Proposición del 9 de octubre de 1967» en *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012, p. 276).

O también: «Creo que, en nuestra época, la huella, la cicatriz de la evaporación del padre, es lo que podríamos poner bajo la rúbrica y el título general de la segregación. Nosotros creemos que el universalismo, la comunicación de nuestra civilización homogeniza las relaciones entre los hombres. Yo pienso que, al contrario, lo que caracteriza a nuestro siglo, y no podemos no darnos cuenta de ello, es una segregación ramificada, reforzada, que se recorta en todos los niveles, que no hace sino multiplicar las barreras» («Nota sobre el padre» (1968) en *El Psicoanálisis, Revista de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis*, nº 29, octubre 2016).

⁵² LEBOVITS-QUENEHEN, A., *Actualidad del odio. Una perspectiva psicoanalítica*. Buenos Aires: Grama ediciones, 2004, p. 21.

retornan viejos autoritarismos⁵³ y viejas tradiciones, neotradiciones se podría formular, que de una manera especialmente violenta y fanática exigen «convertir a los otros a tal modo de gozar»⁵⁴. El efecto universalizador e igualitario del saber científico —todos los sujetos son básicamente iguales, por ejemplo, a nivel neuronal— socava cualquier otra posición de autoridad fundada en un saber. Sobre este vacío surgen autoridades que pretenden convertirse en amos fuertes bajo la falsa promesa de poder restablecer el viejo orden en realidad ya caído para siempre y movilizados por «una rigidez, un odio sin división que tiene respuesta para todo»⁵⁵. A falta de autoridad, retorno al padre.

5. RACISMO EN LO IMAGINARIO Y ODIO AL MODO DE GOCE DIFERENTE EN LO REAL

El mismo texto anteriormente citado del psicoanalista Cottet permite pensar la diferencia entre la pasión odiosa y la agresividad racista⁵⁶. El racismo consistiría en la rivalidad y el desprecio de un grupo hacia otro claramente separado, en un contexto donde supuestamente hay algún recurso en liza, por ejemplo, recursos económicos, prestigio social, etc. El odio se manifestaría al contrario en aquellos contextos donde hay una igualdad de partida y aparece algún rasgo que constituye una pequeña diferencia mediante la que separar del propio grupo homogéneo a determinado grupo de sujetos. Los objetos claramente separados que padecen el racismo —por ejemplo, la consideración colonialista de las poblaciones africadas a distancia como mano de obra esclava— mientras no se aventuran a reivindicar derechos y aceptan su exclusión, marginación y subordinación no son objeto de odio. No se trata necesariamente de que tenga que existir una distancia física, sino de que claramente no sean considerados como iguales. Por el contrario, los sujetos odiados suelen ser históricamente grupos que figuran como un resto de la sociedad, en sus márgenes: son iguales, semejantes pertenecientes a la misma sociedad, pero a los que se les encuentra alguna pequeña diferencia que permite distinguirlos. Es lo que Lacan intentaría explicar en relación al pueblo judío al señalar que el gesto mediante el que un judío incorpora —nunca mejor dicho— su condición de tal —la circuncisión— genera un resto (de carne) asimilable a la propia condición de resto del judío⁵⁷. Siguiendo a Jankélévitch (*Tratado de las virtudes*, 1949) Cottet insiste también en que el odio antisemita no apuntaría a un rival perteneciente a un grupo diferente y al que se considera inferior, sino a un semejante. Lebovits-Quenehen

⁵³ BASSOLS, M., *Autoridad y autoritarismo*. Barcelona: RBA, 2022.

⁵⁴ LEOVITS-QUENEHEN, A., *op. cit.*, p. 82.

⁵⁵ LEOVITS-QUENEHEN, A., *op. cit.*, p. 39.

⁵⁶ COTTET, S., *op. cit.*

⁵⁷ «La función del resto, esa función irreductible que sobrevive a la prueba del encuentro con el significante puro —éste es el punto adonde los había conducido ya al término de mi última conferencia, con el pasaje de Jeremías sobre la circuncisión» (LACAN, J., *El Seminario: libro 10: La angustia*. Buenos Aires: Paidós, 2006, pp. 238-39).

insiste también en el hecho de que los grupos odiados «se encuentran muy cercanos a nosotros, viven en el mismo espacio que el nuestro»⁵⁸.

Lo anterior permite entender el viraje contemporáneo del racismo al odio en sociedades que deben convivir con otros diferentes y que poco a poco reivindican ciertos derechos básicos. Frente a las épocas históricas donde no había intercambios cuerpo a cuerpo, cuando esto se convierte en un hecho cotidiano Lacan piensa que necesariamente se irán a producir distonías y choques de los modos de goce de esos cuerpos⁵⁹. Es por eso por lo que el odio se desencadena cuando el que es considerado como diferente se acerca demasiado, cuando hay mezcla, no sólo geográfica sino sobre todo jurídica. También el psicoanalista francés Jacques-Alain Miller apunta como la transformación del racismo en odio va un punto más allá de la agresividad, de la rivalidad: no se contenta con colocar al otro sujeto en una posición de inferioridad, sino que en «el odio al goce del Otro [...] Se odia especialmente la manera particular en que el Otro goza»⁶⁰. Es por ello por lo que el odio no se puede satisfacer con el chiste, la agresión verbal o incluso física, como el racismo, sino que exige, llevado al extremo, el borrado definitivo, la desaparición completa del otro sujeto, como en el exterminio nacionalsocialista del pueblo judío o en el actual genocidio del pueblo palestino.

El odio comienza cuando se empieza a temer que ese otro pueda llegar incluso a «sacar una parte indebida de goce», que pueda sustraerme mi goce. Miller recuerda como para el psicoanálisis en realidad la relación con el goce es siempre para el sujeto más o menos problemática. Es decir, en realidad el sujeto ya contiene dentro de sí mismo desde su momento fundacional algo que le resulta extraño, éxtimo, un Otro. De manera que finalmente lo que se odia es en realidad esta parte de uno mismo que es extraña, y que se proyecta en el Otro:

La raíz del racismo, desde esta perspectiva, es el odio al propio goce. No hay otro más que ese. Si el Otro está en mi interior en posición de extimidad, es también mi propio odio⁶¹.

La también psicoanalista francesa Lebovits-Quenehen distingue dos tesis sobre el odio. Una primera opinión clásica apuntaría a que en el odio se odia en el otro aquello que en realidad se odia primeramente de uno mismo. Aquí quizás podría incluirse la postura de Lacan, Miller y Cottet⁶² de que se odia el modo de

⁵⁸ LEOVITS-QUENEHEN, A., *op. cit.*, p. 34.

⁵⁹ Pregunta: —¿De dónde le viene por lo demás la seguridad para profetizar el ascenso del racismo? ¿Y por qué diablos decirlo? Respuesta: [...] «En el extravío de nuestro goce, solo el Otro lo sitúa, pero es en la medida en que estamos separados de él. De ahí, unos fantasmas, inéditos cuando no nos mezclábamos» (LACAN, J., «Televisión», *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012, p. 560).

⁶⁰ MILLER, J.-A., *op. cit.*, p. 53.

⁶¹ MILLER, J.-A., *op. cit.*, p. 55.

⁶² «En esta perspectiva, lo odiado es percibido como un objeto inmolado cuya destrucción es deseada, y hasta pretendida cuando las circunstancias lo permiten, porque llevan en él lo que un sujeto odia de sí mismo sin poder reconocerlo como propio» (LEBOVITS-QUENEHEN, A., *op. cit.*, p. 73).

goce diferente en la medida en que este modo de goce se le hace insopportable a un sujeto por tocar en realidad algo de su propia singularidad: «en el odio el sujeto se iguala al ser del objeto a destruir»⁶³. Por ejemplo, en el caso del antisemitismo, desde la primera tesis el odio al judío, por ejemplo, por considerarlo avaricioso, provendría en realidad del odio a las tendencias avariciosas propias; el goce propio de la acumulación sería considerado como malo e intolerante.

Una segunda tesis afirmaría que lo que se odia es la Otredad en sí misma, aquello que Lacan nombraría como goce específicamente femenino o goce Otro: «Por cierto, sostenemos que más que una relación consigo mismo, el odio expresa una relación de sí con la Otredad que habita en cada uno de nosotros»⁶⁴. Este enfoque hace una pequeña corrección sobre la primera tesis para pasar a considerar que en el odio se odia a secas la Otredad que todo sujeto contiene en tanto que dividido por su forma de gozar, es decir, en tanto que su propio goce se le aparece como algo éxtimo. Lebovits-Quenehen si se ve forzada a proponer esta modificación es porque considera que, por ejemplo, en el antisemitismo los modos de goce que se le suponen a los judíos son demasiado diferentes como para explicar el antisemitismo de los diferentes sujetos. Es decir, no todos los antisemitas estarían renegando de su avaricia y su usura. Bajo el supuesto racismo que apuntaba a los judíos como formando parte de una conspiración, como grupo dedicado a la usura, al capitalismo financiero, se escondería en realidad el odio a la Otredad, que en unos casos escogería este rasgo como cortina de humo y en otros, otro diferente. El adjetivo «judío» recordaría a esta Otredad, independientemente de los atributos que se asocien con él. En su opinión la única forma de explicar el rasgo común a todos los antisemitismos sería partir del rechazo a lo que es radicalmente Otro no en virtud de ninguna peculiaridad concreta suya, sino por recordarle en general al sujeto que una parte de sí mismo es también igualmente Otra para él: «El odio (a sí o al otro) hace siempre señales del rechazo de la Otredad a sí que habita en cada uno»⁶⁵. Se trata de esa parte que se ha venido calificando como modo de goce singular inconsciente y superpuesto a la voluntad del sujeto. Esto heterónomo pone en cuestión la supuesta libertad de las elecciones del sujeto y al mismo tiempo le recuerda su naturaleza de sujeto dividido, de sujeto desbordado por un elemento inconsciente que no es fruto de su elección voluntaria, sino que más bien es el resultado de una elección que se le impuso —y debe añadirse, de la que según el psicoanálisis debería hacerse cargo—.

Algo semejante sucedería con la violencia machista. Para Lacan las posiciones masculina y femenina, que no coinciden con dos anatomías, consisten en dos tipos de relación inconsciente con el goce. En el seminario XX Aún... (1972-73) Lacan diseña dos lógicas para distinguir entre la lógica fálica (del universal y del para todos igual...) y una lógica suplementaria (de la singularidad

⁶³ COTTET, *op. cit.*

⁶⁴ LEOVITS-QUENEHEN, A., *op. cit.*, p. 74.

⁶⁵ LEOVITS-QUENEHEN, A., *op. cit.*, p. 75.

y la incompletud, del no-todo...), que acabará en realidad identificando con el modo de funcionamiento del goce singular de cada sujeto, sea hombre o mujer⁶⁶. Lacan se refiere a lo masculino como lo normal, como la norma mâle [macho]⁶⁷, mientras que caracteriza la posición femenina como aquella en la que un sujeto es Otro para él mismo. A lo que apuntaría el odio a lo femenino según Lebovits-Quenehen sería a su condición de Otra, de alteridad radical —incluso para sí misma, algo que provoca que no sea sencillo decir en qué consiste exactamente, pero que le impide que la feminidad pueda ser colocada en la misma lógica fálica en la que suele moverse la posición masculina: por ejemplo, cuando el sujeto en posición masculina —sea fisiológicamente hombre o mujer o incluso transexual— exige que su partenaire confiese con rotundidad y clarividencia cuál es su deseo, algo imposible por estructura, puesto que ella misma lo desconoce al menos en parte. Miller habla del intento histórico de la civilización por «contener el goce femenino», por «taponar, canalizar, vigilar este exceso de goce»⁶⁸ que desborda las explicaciones que se le requieren.

Entonces, cabe pensar que de un lado se situaría el machismo articulado como la consideración prejuiciosa de la inferioridad de la mujer para desempeñar determinadas tareas u ocupar determinados espacios públicos. Por el otro, el odio a la mujer dirigido al ser femenino, es decir, a un modo de estar-en-el-mundo que opera según Lacan mediante una lógica de la incompletud, mediante una lógica de no puede ser atrapada por completo ni en el lenguaje ni en ninguno de los ideales sociales circulantes, sino remitir indefinidamente a su singularidad radical. Por el hecho de que las mujeres «mantienen una relación privilegiada con la diferencia que habita en todo ser hablante, porque ellas están (a veces a pesar de ellas) muy cerca de esa íntima Alteridad»⁶⁹ se harían «dignas» de ser odiadas. Es por ello, por lo que no resulta paradójico que este odio pueda provenir también de otras mujeres, puesto que apunta justamente a la Otredad que estas mujeres no pueden soportar de ellas mismas. En definitiva, es por ser la forma por excelencia de manifestación de lo hetero, de lo radicalmente otro, de la diferencia en sí misma por lo que la feminidad se convierte en objeto de odio.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Parece que ambas tesis —(a) se odia un modo de goce diferente porque inconscientemente toca algo del modo de goce propio o porque pone en duda de manera insoportable el propio modo de goce; b) se odia la Otredad de

⁶⁶ En especial en el capítulo VII, «Una carta de almuerzo» (LACAN, J., *El Seminario: libro 20: Aún: 1972-1973*. Buenos Aires: Paidós, 2010, pp. 95-108).

⁶⁷ LACAN, J., «El atolondradicho», en *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, p. 504.

⁶⁸ LEBOVITS-QUENEHEN, A., *op. cit.*, p. 56.

⁶⁹ Lebovits-Quenehen, A., *op. cit.*, p. 72.

determinados sujetos porque apunta a la propia Otredad, al hecho de que el sujeto es otro para sí mismo, de que su yo no es suyo o de que no es lo que dice ser⁷⁰— deben ser conjugadas para pensar el odio. Quizás en unos casos podrá aparecer con claridad cuál es el goce propio que se odia en el otro, aquello que se teme que pueda satisfacerse del mismo modo que se satisface en el otro —por ejemplo, Brasil es al mismo tiempo el país con mayor pornografía trans y el país con mayor número de asesinatos a personas del colectivo trans⁷¹; o el asesinato por su condición de homosexual de Samuel Luiz en A Coruña el 3 de julio del 2021— y en otros quizás sea simplemente el hecho de la Otredad a secas, de la fragilidad, de la vulnerabilidad lo que se odia.

A estas perspectivas, quizás se puede añadir una tercera. A partir del contexto de la sociedad de consumo Lacan sostiene que el superyó habría dejado de adoptar la forma represiva propia de la sociedad isabelina de la Viena de Freud para pasar a someter al sujeto no a un imperativo de renuncia, sino a un imperativo de goce⁷². Se trataría de la lógica subjetiva de un siempre más —más experiencias, más intensidades—, que se puede exemplificar con la predominancia contemporánea de los trastornos adictivos de todo tipo, de la dificultad generalizada para tolerar la frustración y el aburrimiento y del enganche a la hiperestimulación. Lacan intenta explicar el capitalismo como un tipo de discurso, es decir, una estructura, un modo de lazo social, donde al sujeto se le promete acceder directamente a aquello que lo hace gozar sin la mediación ni del saber ni de sus semejantes, para unirse en un circuito «autista» a sus objetos de goce⁷³. Se trata de no tener que pasar por un cierto saber sobre el propio deseo o por la mediación de los otros para privilegiar un funcionamiento donde el sujeto pretende completarse sin resto en la unión con los distintos objetos que el mercado le ofrece sin pagar el precio de lo que el psicoanálisis denomina castración. Al contrario que este último, que insiste en la falta, en el hecho de que le es intrínseco al deseo del sujeto un objeto que falta, una pérdida que es necesario asumir, que todo no se puede obtener, el capitalismo se sostiene sobre la promesa de que es posible completarse.

En este contexto, los nuevos autoritarismos invitan a gozar sin pagar ningún precio o al menos ningún precio que no sea el valor de mercado de las mercancías: satisfacerse sin deseo, y, sobre todo, sin pasar por el otro. Los nuevos

⁷⁰ Son paráfrasis de los títulos de dos libros en esta misma perspectiva: Miquel BASSOLS, *Tu yo no es tuyo*. Buenos Aires: Tres Hachés, 2012. Manuel FERNÁNDEZ BLANCO, *¿Soy lo que digo que soy? Psicoanálisis y civilización*. Barcelona: RBA, 2024.

⁷¹ «Dossier: Brasil es el país con más muertes de personas trans | Agência Brasil»(27/01/2023) en <https://agenciabrasil.ebc.com.br/es/direitos-humanos/noticia/2023-01/>.

⁷² «¿Qué es el goce? Se reduce aquí a no ser más que una instancia negativa. El goce es lo que no sirve para nada. Asomo aquí la reserva que implica el campo del derecho-algoce. El derecho no es el deber. Nada obliga a nadie a gozar, salvo el superyó. El superyó es el imperativo del goce: ¡Goza!» (LACAN, J., *El Seminario: libro 20: Aún: 1972-1973*. Buenos Aires: Paidós, 2010, p. 11).

⁷³ LACAN, J., «Discours de Jacques Lacan à l'Université de Milan le 12 mai 1972» en *Lacan in Italia 1953-1978*. Milán: La Salamandra, 1978, pp. 32-55.

líderes de tendencia autoritaria se hacen portavoces de esta promesa de completud con el añadido de que determinados grupos sociales (de otra ideología política, de otra confesión religiosa, de otra orientación sexual...) son señalados como obstáculos que una vez suprimidos permitirían la realización de una sociedad perfecta, homogénea, immaculada. El diferente es odiado según esta última y tercera tesis no por recordar la Otredad inscrita en cada sujeto sino por poner de manifiesto de algún modo la Otredad de cualquier propuesta de organización social totalitaria. En la forma del sufrimiento que puede encarnar (migrante, pobre, víctima de violencia machista, con sufrimiento psíquico...), de los límites que defiende a nivel político (respeto a las minorías, defensa del sistema democrático...), económico (necesidad de redistribución, subida de impuestos...), jurídico (presunción de inocencia, preservación de los derechos fundamentales), ecológico (utilización sostenible de los recursos, decrecimiento), moral (igualdad entre hombres y mujeres)... ciertos sujetos obstan a la realización de ese supuesto ideal de una sociedad donde a través de la libertad incondicionada de los sujetos se realizaría un mañana perfecto. Quizás esto podría explicar el odio al sistema y a las instituciones —a los límites, en definitiva— tanto por parte de ciudadanos que efectivamente están siendo abandonados por él como por parte de sectores más acomodados pero con ansias de un más para el que las palabras ya no llegan y es tiempo de acción. Si el odio es tan feroz quizás se deba a que se trata de un modo de satisfacción pulsional amaestrado desde la infancia que reivindica sus derechos a completarse, reaccionando con inusitada crudeza contra todo elemento al que se considere actuar como obstáculo.

A la hora de pensar soluciones para este impasse epocal que fomenta el odio una advertencia previa desde el psicoanálisis de orientación lacaniana sería quizás que la agresividad es un elemento inextirpable del sujeto. Frente a enfoques progresistas que pretenderían construir una sociedad donde fuese eliminada de raíz, para Lacan se trata de un elemento intrínsecamente perteneciente al yo por la forma en que este se constituye, tal y como la pulsión de muerte resultaba para Freud un rasgo esencial de la vida psíquica humana. Ahora bien, la plasticidad de la agresividad permite darle salida de múltiples maneras en la vida del sujeto sin afectar de manera radical al lazo social, de manera que no necesariamente debe traducirse en odio.

El caso del odio es más complejo. Para las dificultades en tolerar un modo de goce otro que contiene algo de lo insopportable del sujeto la única salida es, vía psicoanálisis o no, el reconocimiento de que ciertamente algo de lo que se odia toca la satisfacción más íntima del sujeto, por mucho que le resulte insopportable. En el fondo, el encuentro con un modo de goce diferente es natural que despierte la inquietud: la propuesta es que un descubrimiento y aceptación de lo que un sujeto desea más allá de sus ideales podría bloquear el odio como salida «natural» frente a lo diferente.

Con respecto a la segunda de las tesis que se han ofrecido, la cuestión es compleja por el hecho de que el discurso dominante sostiene aún la idea de un sujeto autónomo, agente racional, consumidor evaluador excluyendo cualquier

sugerencia de que sus decisiones puedan estar comandadas por acontecimientos pulsionales pasados relacionados con un cuerpo pensado como cuerpo de goce. La propuesta no sería un proceso reeducacional en unos valores más tolerantes, sino una vía que pasa por un cierto de-ser, por una cierta descreenicia frente a las propias convicciones y valores y el reconocimiento de que en el fondo hay un elemento de contingencia más allá del sujeto en las elecciones de goce que se han fijado para cada uno de ellos. Es una propuesta frágil, tan en el fondo, se trata de una propuesta frágil, tan frágil como la posibilidad de que el sujeto reconozca su propia condición de desterrado, errante, su diferencia absoluta y su singularidad, «la singularidad impulsada a la vehemencia»⁷⁴, «el deseo de obtener la diferencia absoluta»⁷⁵, para a partir de allí poder respetar y acoger —que no simplemente tolerar— la diferencia del otro en tanto que en realidad es la misma diferencia que contiene cualquier sujeto.

En lugar de rechazar la Otredad de ese goce íntimo y extraño al mismo tiempo en torno al cual gira todo sujeto se trataría de acogerla y asumirla como propia, responsabilizarse de ella. La única salida para esta cuestión sería no imponerle al Otro el propio modo de goce, tanto al otro como prójimo como a nosotros mismos en tanto que pretendidos amos de nuestro goce: «Dejar a ese Otro en su modo de goce es lo que solo podría hacerse si no le impusiéramos el nuestro»⁷⁶.

Finalmente, en lo que respecta al tercer punto, una oposición frontal que descalifique como antidemocráticas las propuestas xenófobas y porófobas de una parte del electorado parece no tener más efecto que reforzarlas, puesto que esa oposición misma viene a ser sumada al saco sin fondo de ser elementos conspiradores de una élite, de un sistema o de un sector fuertemente ideologizado que atenta contra la nación. Solo dando un rodeo que señale de forma extremadamente cautelosa y colateral la imposibilidad de un proyecto utópico en el que todo sería finalmente posible y los callejones sin salida —más bien pozos sin fondo— a los que ha conducido este tipo de propuestas en el pasado es como se puede desviar la libido que buena parte de las poblaciones colocan sobre este tipo de proyectos políticos. Este rodeo necesitaría de una revisión de los procesos de subjetivación a los que somete la sociedad a la población infantil. En especial, para que la vida del sujeto no se transforme en un encadenamiento de goces de pastiche, cuya primera insatisfacción sería provocar el surgimiento del odio hacia cualquier chivo expiatorio socialmente prediseñado y el apoyo a propuestas radicales de ultraderecha. En definitiva, no se trata de conseguir sujetos plenamente satisfechos, sino de sujetos capaces de aceptar la dosis de insatisfacción congénita a la existencia humana sin culpabilizar al otro de ello.

⁷⁴ LEOVITS-QUENEHEN, A., *op. cit.* p. 27.

⁷⁵ LACAN, J., *El seminario: 11: los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis: 1964*. Buenos Aires: Paidós, 1981, p. 284.

⁷⁶ LACAN, J., «Radiofonía» (1970), en *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós, p. 560.

BIBLIOGRAFÍA

- Bassols, M. (2012). *Tu yo no es tuyo*. Buenos Aires: Tres Hachas.
- Bassols, M. (2022). *Autoridad y autoritarismo*. Barcelona: RBA.
- Fernández, M. (2024). *¿Soy lo que digo que soy?*. *Psicoanálisis y civilización*. Barcelona: RBA.
- Conde Soto, F. (2015). Los afectos como efectos del lenguaje sobre el cuerpo: de las pasiones de Aristóteles a los afectos en la teoría psicoanalítica de Freud y Lacan, *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (nº65), pp. 119-132. <https://doi.org/10.6018/daimon/182691>
- Cottet, S. (2021). «Freud, Lacan, el odio», en *El psicoanálisis. Revista de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis*, nº 32, en internet: <https://elpsicoadanalisis.elp.org.es/numero-32/freud-lacan-el-odio/>.
- Derezesky, E. (2008). Segregación y racismo, *Virtualia, Revista digital de la Escuela de Orientacion Lacaniana*, febrero, nº 17 en <https://www.revistavirtualia.com/articulos/494/misclaneas/segregacion-y-racismo>.
- Jameson, F; Žižek, S. (1998). *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2012). «Alocución sobre la enseñanza» [1970], en *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, pp. 317-325.
- Lacan, J. (1978). «Discours de Jacques Lacan à l'Université de Milan le 12 mai 1972» en *Lacan in Italia 1953-1978*. Milan: La Salamandra, pp. 32-55.
- Lacan, J. (2014). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 1. El deseo y su interpretación: 1958-1959*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2004). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud, 1953-1954*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1990). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 7. La ética del psicoanálisis: 1959-60*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2003). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 8. La transferencia: 1960-61*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2007). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 10. La angustia: 1962-63*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1981). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis: 1964*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2008). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 17. El reverso del psicoanálisis [1969-70]*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2009). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 18. De un discurso que no fuera del semblante [1971]*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2012). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 19. ... o peor: 1971-72*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2010). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 20. Aún [1972-73]*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1988). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 24: Lo no sabido que sabe de la una-equivocación se ampara en la morra [1976-77]*. México: Ortega y Ortiz editores.
- Lacan, J. (2021). *El seminario 13: El objeto del psicoanálisis: 1965-1966*, inédito, descargable en <https://www.psicopsi.com/wp-content/uploads/2021/06/Lacan-Seminario13.pdf>.
- Lacan, J. (2013). «El seminario sobre “La carta robada”» [1955], en *Escritos 1*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 23-69.

- Lacan, J. (2013). «Función y campo de la palabra en psicoanálisis» [1953], en *Escritos 1*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 231-309.
- Lacan, J.: «La dirección de la cura y los principios de su poder» [1958], en *Escritos 2*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 559-615.
- Lacan, J. (2013). «La agresividad en psicoanálisis» [1948], *Escritos 1*, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 107-127.
- Lacan, J. (2012). «Los complejos imaginarios en la formación del individuo» [1938], en *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, pp. 33-96.
- Lacan, J. (2016). «Nota sobre el padre» [1968], *El Psicoanálisis, Revista de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis*, nº 29, octubre.
- Lacan, J. (2012). «Proposición del 9 de octubre de 1967», en *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós, pp. 261-277.
- Lacan, J. (2012) «Radiofonía» [1970], en *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós, pp. 425-472.
- Lacan, J. (2013). «Situación del psicoanálisis en 1956» [1966], en *Escritos 1*. Madrid: Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 431-460.
- Lacan, J. (2012). «Televisión» [1972], en *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós, pp. 535-572.
- Lebovits-Quenehen, A. (2004). *Actualidad del odio. Una perspectiva psicoanalítica*. Buenos Aires: Grama ediciones.
- Miller, J.-A. (2010). «III. Racismo» [1985], en *Extimidad. Los cursos psicoanalíticos de J.-A. Miller (1985-86)*. Buenos Aires: Paidós.
- Valentín Abíñzano, R. & Mazal, N. (2021). «Las pasiones del ser según Lacan», *Revisita Affectio Societatis*, Vol. 18, N.º 34, enero-junio, pp. 1-22. <https://doi.org/10.17533/udea.affs.v18n34a05>.

Departamento de Filosofía e Antropoloxía
Facultade de Filosofía
Universidade de Santiago de Compostela
francisco.conde@usc.es

FRANCISCO CONDE SOTO

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2025]