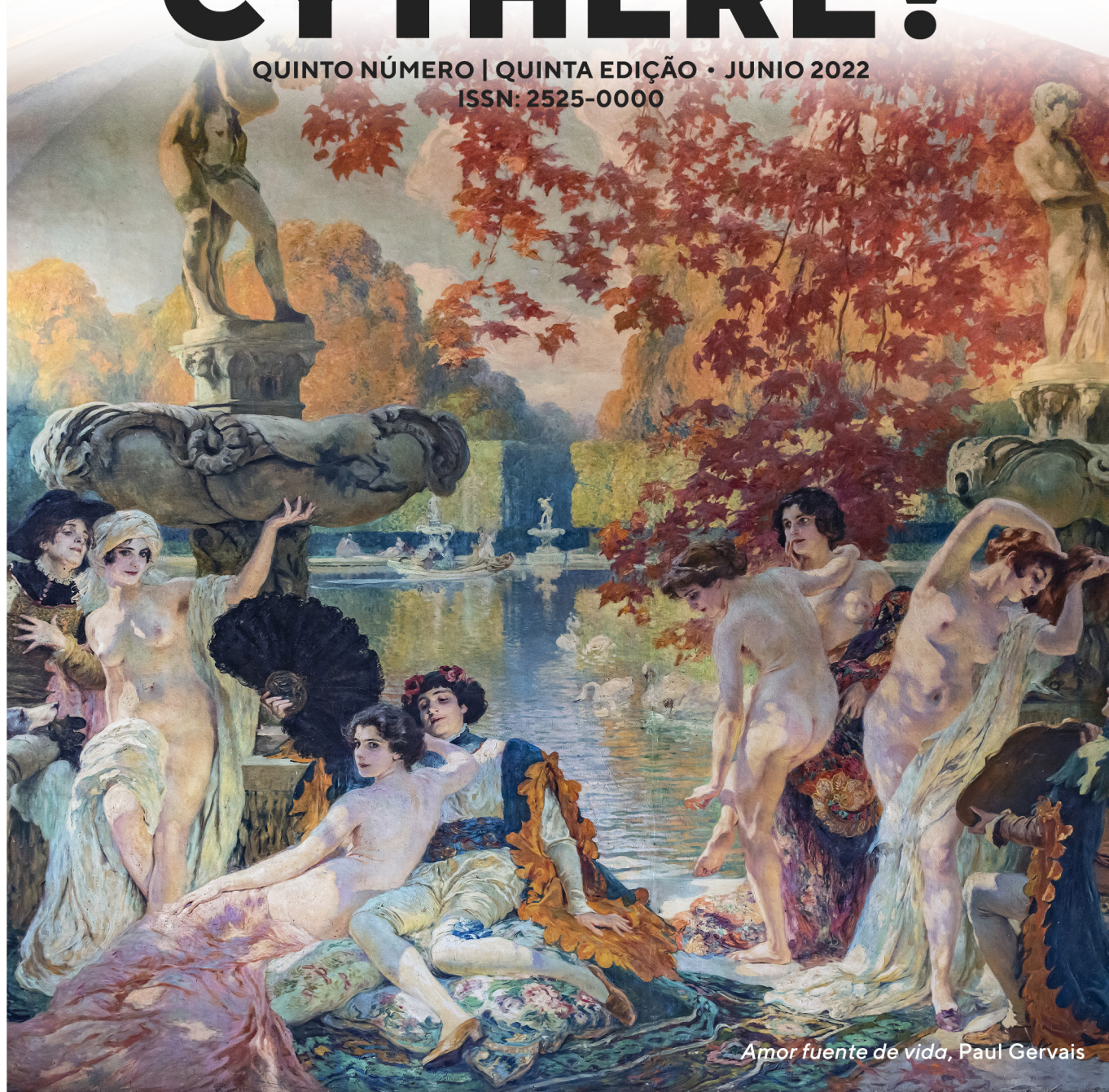


REVISTA DE LA RED UNIVERSITARIA AMERICANA
REVISTA DA REDE UNIVERSITÁRIA AMERICANA

CYTHÈRE?

QUINTO NÚMERO | QUINTA EDIÇÃO • JUNIO 2022
ISSN: 2525-0000



Amor fuente de vida, Paul Gervais

FAPOL

FEDERAÇÃO AMERICANA
DE PSICANÁLISE DA
ORIENTAÇÃO LACANIANA



FAPOL

FEDERACIÓN AMERICANA
DE PSICOANÁLISIS DE LA
ORIENTACIÓN LACANIANA

Violencia segregativa

NÉSTOR EDUARDO SUAREZ *

ANTONELA GARBET **

STELLA LOPEZ ***

RESUMEN

El presente trabajo propone investigar las formas que adopta la violencia en tanto resultado de prácticas segregativas. Para ello, se parte de los efectos señalados por Lacan en 1968 acerca de la evaporación del padre y su cicatriz, con el fin de localizar el impacto que esto tiene a nivel de la construcción de los lazos actuales. Es con respecto a esta noción que se extrae y recorta la oferta que el discurso analítico realiza frente a los embates de la época.

PALABRAS CLAVE

violencia | segregación | cicatriz | síntoma

RESUMO

O presente trabalho se propõe a investigar as formas que a violência adota como resultado de práticas segregativas. Para tanto, partimos dos efeitos apontados por Lacan em 1968 sobre a evaporação do pai e sua cicatriz, a fim de localizar o impacto que isso tem ao nível da construção dos vínculos atuais. É com relação a essa noção que se extrai e recorta a oferta que o discurso analítico faz diante dos ataques da época.

PALAVRAS CHAVES

violência | segregação | cicatriz | sintoma

ABSTRACT

The present work proposes to investigate the forms that violence adopts as a result of segregative practices. To do this, we start from the effects pointed out by Lacan in 1968 about the evaporation of the father and his scar, in order to locate the impact that this has at the level of the construction of current ties. It is with respect to this notion that the offer of analytical discourse makes in the face of the attacks of the time is extracted and cut

KEY WORDS

violence | segregation | scar | symptom

* EOL; AMP; Universidad Nacional de La Plata
suareznestore@gmail.com

** EOL, sección La Plata; Universidad Nacional de La Plata; Hospital Dr. Alejandro Korn
antonelagarbet@gmail.com

*** EOL; AMP; Universidad Nacional de La Plata
lopezstel@gmail.com

INTRODUCCIÓN

Ya transitando la segunda década del siglo XXI vivimos inmersos en la violencia. Bombardeados por imágenes y relatos de situaciones de robo, asesinatos, salvajismo, femicidios, *bulling*, -cuando no enfrentados a una serie de atentados que, aun a la distancia, acechan sobre cada uno de nosotros- aparece “en vivo y en directo” el testigo presencial.

La violencia se nos impone como incomprensible, de difícil descripción, desvanecida entre una multitud de conductas confusas que encuentra respuestas *pret a porter* según lo que el interlocutor quiera escuchar. Efectos del orden simbólico en mutación que ponen de relieve el modo actual de vivir, la pulsión de muerte. A la vez, nos recluye en el horror, que, parafraseando a Freud, podemos afirmar de un goce ignorado.

Las identidades proporcionadas por el Nombre del Padre, en siglos anteriores, daban al sujeto estabilidad y consistencia simbólica. Pero las identificaciones, los discursos, la cultura no son únicamente procesos simbólicos, cada una de ellas supone un tratamiento del goce. Este es el punto que Lacan retoma de Freud: la cultura es un tratamiento de la pulsión de muerte, aunque éste sea imposible, pues no hay cultura que consiga resolver, absorber y metabolizar completamente al goce; no, sin dejar de tener en cuenta que una característica, desde la segunda mitad del Siglo XX y que se extiende, es que el superyó ya no comanda la renuncia pulsional, sino que manda a gozar sin renunciar a nada, pero bajo la forma del consumo, sin diques éticos. De esta manera se origina la violencia actual, violencia sin sentido.

PULSIÓN DE MUERTE

La cuestión de las tendencias destructivas del ser humano -en tanto obstáculo para la organización cultural, la formulación de la pulsión de muerte, y la guerra como manera de explicar la forma en que la cultura trata la pulsión- evidencia la preocupación freudiana acerca de la violencia. Principalmente, cuatro de sus textos lo demuestran: “De guerra y muerte. Temas de actualidad” (2007) [1915]; “Más allá del principio del placer” (2004) [1920]; “El malestar en la cultura” (2001) [1929] y “Por qué la guerra” (2001) [1932]. En ellos, contradice la

ecuación según la cual a más civilización habría menos violencia.

En “Más allá del principio de placer”, texto de 1920, Freud desarrolla una teoría sobre la destructividad, y plantea la dicotomía entre Eros y Tánatos, pulsión de vida y pulsión de muerte. Freud define la pulsión (1920) “como un esfuerzo [...] de reproducción de un estado anterior que lo vivo debió resignar bajo el influjo de fuerzas perturbadoras externas” (Freud, 2004 [1920], p. 38). Concluye que la meta de toda vida es la muerte, en tanto “lo inanimado estuvo antes que lo vivo” situando una lucha entre sí desde los orígenes.

La pulsión de muerte es ineliminable, indomesticable y actúa en forma silenciosa en el ser que habla. Se torna pulsión de destrucción cuando es dirigida hacia afuera, hacia los objetos (Freud, 2001 [1929] a).

En “El malestar en la cultura”, de 1929, propone el antagonismo entre las exigencias pulsionales y las restricciones culturales. La pulsión de destrucción nace como tendencia a la disgregación de todo aquello que produzca displacer, arrojándolo hacia afuera, formando un yo placer al que se contrapone un allí afuera amenazador; lo que se quiere arrojar, no obstante, es inseparable del yo, siendo de origen interno. Originariamente, el yo lo contiene todo, para, más tarde, segregar de sí un mundo exterior. (Freud, 2001 [1929]a).

Es a través de identificaciones, de ligazones de sentimientos, como se logra dar el salto cultural a la conformación de una comunidad. Ésta se opone al derecho individual dando origen a un derecho común, lo que implica el sacrificio de pulsiones y de “violencia bruta” (Freud, 2001 [1929]a, p. 94). El prójimo es una tentación para satisfacer, en él, la agresión; de allí que pueda “explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo”. (Freud, 2001 [1929]a, p. 108).

Freud (1932) afirma que no hay un nexo entre derecho y poder, y propone suplantar dicho término por violencia. Plantea que, antiguamente, los conflictos entre los hombres se zanjaban a partir de la violencia física; luego, se introdujeron las armas y, con ellas, la superioridad intelectual, supliendo la fuerza muscular bruta. (Freud y Einstein, 2001

[1932-1933]b, pp. 187-188). Entonces, si bien la violencia no desapareció en sus fines, tomó una nueva forma: ya no se trata de la violencia de un individuo, sino de la de una comunidad. Freud plantea dos condiciones que permiten mantener “cohesionada a una comunidad: la compulsión de la violencia y las identificaciones entre sus miembros.” (Freud y Einstein, 2001 [1932-1933]b, p. 191). Así, la pulsión de muerte puede convertirse en pulsión de destrucción cuando se orienta hacia afuera. Para Freud no se trata de eliminar en los hombres la inclinación a agredir, sino de intentar desviarla, siendo que las ligazones de sentimientos en los hombres ejercen un efecto contrario a la guerra. El autor no considera que el imperio de la ley sea el opuesto a la violencia, sino que una evolución cultural se encuentra dada por el establecimiento de disciplinas aunadas por la generación de un lazo común, es decir, del lado de Eros.

En la carta de respuesta al profesor Einstein, en setiembre de 1932, Freud proclama “Somos pacifistas”. A la vez que pronuncia un interrogante “¿Cuánto tiempo tendremos que esperar hasta que los otros se vuelvan pacifistas?” (Freud y Einstein, 2001 [1932-1933]b, p. 197). Cuarenta años después, J. Lacan, en su seminario del 20 de noviembre de 1973 (Seminario 21 “Los no incautos yerran”, inédito) toma distancia de este texto de Freud diciendo: “es loco eso que la ciencia rechaza”, para señalar lo real de la guerra que nos acompaña de forma constante e ineliminable en el que “el poder capitalista (...) necesita una guerra cada veinte años” (Lacan, 2008 [1968-1969], p. 221).

Sin embargo, durante la conmoción de la Primera guerra mundial, Freud enfatiza que

(...) lo imperativo del mandamiento ‘No matarás’, nos da la certeza de que somos del linaje de una serie interminable de generaciones de asesinos que llevaban en la sangre el gusto de matar. (...) Así, también nosotros, si se nos juzga por nuestras mociones inconscientes de deseo, somos, como los hombres primordiales, una gavilla de asesinos (Freud, 2007 [1915], pp. 297, 298).

De este modo, la guerra perturba la idea que propone a la civilización como el establecimiento de una ley, y se convierte ella misma en una “civilización despojada de sus títulos de civilidad” (Laurent, 2015, p. 31).

El concepto freudiano de pulsión de muerte es revisado tempranamente por Lacan (2002 [1948]a) en su enseñanza en “La agresividad en psicoanálisis” donde la localiza como estructural, constitutiva de la relación del sujeto con las imágenes de su Yo, de su personalidad, y con las imágenes de sus semejantes a partir de las cuales se construye su personalidad.

La agresividad resulta correlativa a la estructura narcisista del sujeto, es decir, una “identificación primaria que estructura al sujeto como rivalizando consigo mismo”. (Lacan, 2002 [1948]a, p.109). El complejo de Edipo funciona poniendo orden y distancia con respecto al otro, ordena las identificaciones imaginarias, y atempera el narcisismo sobre la base de la intervención del Ideal del yo, en tanto éste le aporta un emblema que reduce la agresividad. Lacan diferencia en sus tesis dos nociones: la intención agresiva y la tendencia agresiva.

Intención agresiva supone un sujeto que se manifiesta respecto de la intención de otro, un querer decir del sujeto que no logra decirse a otro en una dialéctica de sentido. La intención logra inscribirse en el registro verbal, con lo cual, es descifrable como un síntoma.

En tanto, la tendencia a la agresión es algo ya objetivado que se presenta de manera bruta, sin ninguna dialéctica de sentido, sino como algo fijo en el Yo.

Al finalizar el texto, distinguiéndose de posiciones sociológicas, filosóficas humanistas, Lacan propone: “Es a esa víctima conmovedora (...) a quien nuestra tarea cotidiana consiste en abrir de nuevo la vía de su sentido en una fraternidad discreta por cuyo rasero somos siempre demasiados desiguales” (Lacan, 2002 [1948]a, p. 116). Entendemos así un yo que hace comunidad, que se une en un nosotros, a partir de una identificación horizontal, opuesta a la identificación vertical que hace masa.

VIOLENCIA-PALABRA

Otra especificidad nos es dada en el Seminario 5 (1999, [1957 1958]), aquí se dice que no es la palabra, incluso, es exactamente lo contrario. Es decir, lo que puede producirse en una relación interhumana es o la violencia o la palabra. Si la violencia se distingue,

en su esencia, de la palabra, se puede plantear la cuestión de saber en qué medida

(...) la violencia propiamente dicha -para distinguirla del uso que hacemos del término de agresividad- puede ser reprimida, pues hemos planteado como principio que en principio sólo se podía reprimir lo que demuestra haber accedido a la estructura de la palabra, es decir, a una articulación significativa (Lacan, 2009 [1957-1958] p. 468).

En el mismo sentido, en "Introducción al comentario de Jean Hippolite", Lacan pregunta: "¿No sabemos acaso que en los confines donde la palabra dimite empieza el dominio de la violencia y que reina, ya allí, incluso sin que se la provoqué?" (Lacan, 2002 [1954]b, p. 360).

El acto violento no es la palabra, está fuera de la articulación significativa, marca un impasse del semblante, por lo tanto, del lazo social. La violación, la violencia contra el cuerpo de una mujer, se inscribe en este atolladero que se ubica "en los límites del discurso" (Lacan, 2009 [1968-1969], p. 32).

Ahora bien, Lacan invierte el orden y, en el Seminario 17, nos plantea que "la palabra muy bien puede desempeñar el papel de la carroña." (Lacan, (1992 [1969 1970]), p. 180) en la medida en que la palabra informa, implora, somete. Es el miedo al horror el que causa la violencia. La cuestión es despegarse no del gusto por la carroña, sino del límite en que la palabra deviene carroña, "lo cual puede ser causa de episodios de violencia o de rebelión de los jóvenes" (Lacadee, 2017, p. 126).

Miller, en "Niños violentos" (2017), se pregunta acerca del estatuto de la violencia en el niño, diferenciando la violencia en el niño de orden paranoico y la de orden histérico. En el primer caso, afirma que la violencia no es un síntoma, sino más bien la marca de que la represión no operó, de una falla en el establecimiento de la defensa. Así, la violencia no es el sustituto de la pulsión, de una satisfacción pulsional; es la pulsión, es la satisfacción de la pulsión de muerte. Es el niño violento quien encuentra una satisfacción en el simple hecho de quebrar, de destruir. El goce ahí implicado se podría llamar "el puro deseo de destrucción", el plus-de-goce. Es la violencia sin "por qué" que es su propia razón para ella misma. La violencia está

del costado de Tánatos. En cambio, la violencia de orden histérico tiene valor de demanda de amor o de queja por la falta-en-ser, se sitúa en el registro de Eros. Aquí, la violencia del niño es el sustituto de la satisfacción no-advenida de la demanda de amor. Es un síntoma, un mensaje invertido, es consecuencia de un fracaso del proceso de represión.

Asimismo, Miller propone distinguir tres registros de la violencia. En lo que concierne a la violencia en lo imaginario, retoma la referencia lacaniana del estadio del espejo, en tanto considera que nos permite leer muchos de los fenómenos que tienen lugar en los niños violentos, tales como el transactivismo o los celos. Considera, además, la violencia como emergencia de una potencia en lo real, que se distingue de la violencia simbólica, la que se produce por la imposición de un significante amo: cuando éste falta, el sujeto puede encontrar un sustituto marcándose él mismo a través de tatuajes, *piercings*, diferentes maneras de cortarse, de torturarse. En este punto, el autor afirma que "queda saber por qué ciertos sujetos son más sensibles que otros al punto de tener que ejercer una violencia a sus cuerpos". (Miller, 2017, párr. 30)

EVAPORACIÓN DEL PADRE, CICATRIZ Y SUS EFECTOS

Jacques Lacan, en su periodo estructuralista, postuló el nombre del padre como un significante amo, significante que sostiene una función simbólica fundamental, brújula en la vida de los seres hablantes. Puede leerse en el padre, así planteado, todas las características de un ideal, en tanto significante equivalente a una función abstracta. En la obra freudiana, dicha función es, fundamentalmente, un padre muerto, un padre interdictor.

Tal como ya fue enunciado, la mediación simbólica permite una salida a la rivalidad especular con el otro a partir de la castración, y posibilita, por un lado, que los objetos sean sustituibles, y por otro, que la identificación se estabilizará merced a la referencia del Ideal del yo, es decir, al Otro de la cultura.

Si un sujeto atraviesa el Edipo, como resultado, adquiere una relación con la ley -orden regulador fundamental- una identidad sexual y una relación al Ideal como referencia simbólica de todas las demás

identificaciones. En este régimen, las diferencias ordenadas por los significantes, por los que los sujetos se hacían representar y los modos de goce se anudaban a ellas, podían coexistir.

Ahora bien, unos años más tarde, Lacan advierte sobre la declinación del nombre del padre y sobre los efectos que produce la cicatriz que queda tras su evaporación. Si bien la metáfora de la evaporación puede llevar a pensar que el padre se disuelve, por el contrario, nos interesa enfatizar que, en la noción de cicatriz que Lacan introduce, se destaca un retorno sensacional del discurso del amo y un resurgimiento feroz de las potencias del padre. Indart lo plantea de esta forma “Si algo se evapora, es porque era semblante, pero si deja cicatriz, hay que ver ahí si no hay algo real” (Indart, 2016, p. 116)

Miller ha desarrollado esta tesis, aplicándola a la lectura de ciertos fenómenos religiosos y políticos. Plantea que el síntoma social propio de la época capitalista es el desamparo frente a los imperativos de rentabilidad, la desposesión de todo recurso para hacer lazo social y sostenerse en él. (Miller, 2012 [2004]). Sostiene que la evaporación del Padre tiene como reverso una llamada al padre, una búsqueda de su restauración. La segregación se presenta, entonces, como resultado de un modo de restitución del lazo social que busca la producción de un “nosotros” sobre la base de la oposición a un “ellos”, a quienes, *in extremis*, se tratará de aniquilar. La salida de la civilización patriarcal es el fin del poder de los padres y el advenimiento de una sociedad de hermanos, acompañada del hedonismo feliz de una nueva religión del cuerpo. (Lacan, 1971-1972 [2012] a)

Se evidencia entonces, cómo la evaporación del orden paterno da a ver lo fundamental de su lógica: la segregación, raíz del racismo. Es el crecimiento de este último un punto en el que Lacan se detiene, localiza la forma de mercado común, intenta unificar los goces incommensurables. Esto lleva a plantear que aquello que no soportamos en el otro es un goce diferente del nuestro (Lacan, 1967 [2012]). Así, lo que está en la base de la segregación es la búsqueda de separar al que goza: a mayor globalización, a mayor homogeneización de los modos de gozar, mayor será la segregación.

En esta línea, Naparstek (2016) propone diferenciar dos tipos de segregación, una, a la que llama edípica, de otra, que está más allá del Padre.

Con respecto a la primera, señala que se trata

de la segregación en el marco del Edipo, en especial respecto de aquel personaje que no ha sido beneficiado con la tenencia del supuesto falo. Se segrega especialmente a las niñas, ya que estas se encuentran del lado del no tener (Naparstek, 2016, p. 97).

Esta modalidad de segregación se sostiene en la visión, y el posterior rechazo, de un ser que no lo tiene, haciendo efectiva la posibilidad de pérdida, cuestionando la propia satisfacción.

Es en el Seminario 19 donde se distingue entre goce sexual y lo que llama goce “asecas”. Define al primero articulado a la función del falo, en tanto permite escribir la relación posible entre el significante y el goce, dándole al mismo un sentido sexual.

Pero el goce, cuando es tomado simplemente a secas, como gozar de un cuerpo no tiene ningún sentido. Por lo tanto, en lo simbólico, no hay un saber sobre este goce, se siente en el cuerpo. Goce Otro, opaco, concierne fundamentalmente a las mujeres. “La raíz del no-toda es que ella esconde un goce diferente del goce fálico, el goce llamado estrictamente femenino, que no depende en absoluto de aquel” (Lacan, 1971-1972 [2012], p. 101). En efecto, ella es no-toda bajo la égida de la lógica fálica y, por eso mismo, su relación al goce es dual.

Como consecuencia, se postula la diferencia en las posiciones sexuadas a nivel del inconsciente: el lado fálico, izquierdo; y el no-todo fálico, derecho. Diferencia que continuará elaborándose en el seminario siguiente.

Continuando con la lectura de Naparstek, es pertinente ubicar la segregación como cicatriz de la evaporación del padre, lo que implica que es una segregación más allá del padre. Segregación que no surge dentro de la dialéctica edípica sino como efecto de la marginación del Edipo.

En esta línea, Naparstek (2016) toma dos referencias en la enseñanza de Lacan, por un lado, el escrito de 1967 “Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de escuela”, y por otro, una referencia más contemporánea “Pequeño discurso a los psiquiatras”. Nos detenemos en la segunda.

SEGREGACIÓN Y LIBERTAD

En su texto “Pequeño discurso a los psiquiatras”, conferencia dictada el 10/11/1967, Lacan plantea la segregación en relación a la locura, aborda la cuestión en relación a lo normalizado y los locos. Lo que nombra como “normalizado” es la posición subjetiva que definimos como neurótico.

La naturaleza del lazo “normado” es la demanda al Otro del pequeño objeto a. El loco se sitúa en lugar distinto, ya que no necesita demandarle al Otro el objeto a, él lo tiene a disposición; de esta manera, el loco rechaza la creencia fantasmática que ubica al objeto a en el campo del Otro. Esta singularidad hace a su distinción como un hombre libre, Lacan lo dice así “No hay demanda del a minúscula, su a minúscula él lo tiene, es lo que él llama sus voces, por ejemplo. Y eso por lo cual en su presencia ustedes están angustiados, y con razón, es porque el loco es el hombre libre” (Lacan, 1967, p 17).

La segregación es entonces una respuesta frente a lo que la locura genera. Marca allí el rechazo que se produce frente al loco, justamente porque él porta el objeto, este se vuelve demasiado presente, por lo tanto, falta que falte. Si el objeto a esta del lado del loco, cada vez que nos enfrentamos a él, éste se presentifica, de allí la angustia de quien lo escucha. Por ello, Lacan (1967) retoma la historia de la locura de Michel Foucault, justamente para ubicar el porqué del encierro a los locos, encierro que, al mismo tiempo, habría permitido la localización del objeto.

Ahora bien, la noción de libertad y locura ha sido trabajada por Lacan en un escrito previo, de 1946, titulado “Acerca de la causalidad psíquica”. Allí introduce la noción de causalidad en el campo mismo de la subjetividad, una causalidad propia e intrínsecamente psíquica, no reducible a lo orgánico. El punto de partida del sujeto es una “falta” en ser, una pérdida de “naturalidad”. Lo que importa de lo real de la prematuración no es el hecho biológico en sí sino la subjetivación que se hace de ese real, cómo se inscribe esa “insuficiencia” en el orden de la subjetividad. Puede pensarse que dicha prematuración lanza al sujeto en el juego de las identificaciones imaginarias; paradójicamente, también ese es el punto donde radica la libertad de éste, puesto que ese punto, en vez de determinarlo en forma unívoca, lo coloca ante una “elección”. Se abren dos posibilidades: la mediación o la

inmediatez de la identificación; esta última es la específica de la locura.

En este marco, la locura queda definida como un punto de detención del ser a una identificación ideal sin pasaje por el Otro. Se trata de la ausencia de la mediación de lo simbólico del Ideal del yo, el sujeto queda capturado en la infatuación imaginaria del yo ideal. La locura da cuenta entonces de la identificación al ideal sin el Otro, sin las ataduras a este Otro, pero paradójicamente capturado al ideal (A). En este punto, puede situarse el engaño, ¿se trata de libertad o de la esclavitud en tanto el sujeto se cree ser, se da consistencia por la vía del ser?

El loco se caracteriza por una posición de rechazo del significante, un modo de no querer saber nada de la falta a la que obtura por medio de la identificación. Esto llevaría a plantear la causalidad psíquica de la locura como determinada por “una insondable decisión del ser”, “no se vuelve loco el que quiere” afirma Lacan. (Lacan, 1946 [2007] p. 174).

En síntesis, la libertad queda unida a la locura, esta última está determinada por la desvinculación del Otro y “la posesión del objeto a en el bolsillo” (Lacan, 1967, p. 17)

De esta manera la libertad referida por Lacan, se produce respecto del Otro, sin embargo, esta trae aparejada el padecimiento que produce la tiranía del objeto a. “Sus voces lo demuestran” (Lacan, 1967, p.17)

Frente a esto se destaca el trabajo inventivo de localización del objeto que realiza el loco: la dignidad de la respuesta sintomática, prescindiendo de los oropeles paternos. La aparición de la metáfora delirante permite poner el objeto en el campo del Otro, en esta línea, Naparstek (2020) señala cómo el delirio produce un efecto de sentido que acalla las voces. El coraje de la psicosis es denunciar la impostura paterna, en tanto no es la única posibilidad de darle sentido a ese real. Se inventa con el bien decir delirante una forma de ligarse al campo del Otro.

En efecto, la segregación más allá del padre, puede ser leída con la letra de lo que se produce en la locura. “Es la irrupción del objeto pequeño a aislado y solo” (Naparstek, 2016, p. 100). Dichos objetos son las miradas errantes y las voces caprichosas que rodean al sujeto, que se presentan por todas partes

en el mundo actual. (Lacan, 1967).

Siguiendo esta lógica, se entiende por qué la época actual es la época del Otro que no existe. Se trata del objeto a en el cenit; asistimos a la deslocalización del goce generalizada, así, el desembarco del discurso científico, y su progreso, hacen que los objetos a se presenten bajo esta modalidad. Es decir, irrupción del objeto que se emparenta a lo que se produce en la locura, el efecto de la evaporación del padre implica que “el objeto a se suelta de su ligadura férrea al sujeto” (Naparstek, 2016 p.100).

Así como Lacan (1967) propone que, para no angustiarse frente al loco, habrá que hacer un análisis, podemos plantear que el discurso analítico, como montaje, ofrece un lugar donde tratar al sujeto en la singularidad de su síntoma, contrarrestando el efecto segregativo de la época.

Es en la primera lección del seminario de 1969-1970 donde Lacan plantea el discurso analítico, nombrado a partir de su agente y presentado en forma definitiva. Postulado allí como el revés del discurso del amo, su particularidad, punto en el que se distancia del resto de los discursos (del amo, universitario, histórico) es que no aspira a domesticar el goce, sino que lo ubica en la cabeza del lazo social, revelando **cómo** el significante trabaja para el goce.

“Hay que darse cuenta que el psicoanálisis no es una ciencia, no es una ciencia exacta” (Lacan, 1977 [1981], párr. 45) Con esta premisa, el discurso analítico propone tratar el empuje a la universalización de goce como un imposible, hace jugar un uso del significante con fines de goce, pero del goce singular de cada analizante; su efecto no es una identificación masificante sino una invención. El síntoma es la herramienta que este discurso tiene para tratar lo real, ley singular, pero que “es lo mejor de que se dispone actualmente para hacerle tener paciencia a esa incómoda situación de ser hombre” (Lacan, 1977 [1981] párr.36).

LO SINGULAR

El ascenso del racismo, localizado por Lacan en 1973 (Lacan, 1972 [2012] b), es correlativo de la caída del Padre y, por tanto, del Nombre, al lugar del padre arriba el hermano, y la pretendida unificación en el “todos”.

Ahora bien, ante la caída de las identificaciones, enfrentados a una desposesión tal ¿cómo es posible que surja como réplica una consolidación de lo identitario? El *parlêtre* requiere ser parte de un Otro que lo reconozca en tanto hablante-ser, y en tanto portador de un cuerpo habitado por un goce. Lo gregario implica un llamado a un tratamiento para que ese goce adquiera una modalidad. Lo social se fragmenta así en micro sociedades, a cada identificación familiar, cultural perdida le va a tocar una nueva, afirmada sobre la base de una nueva segregación. Esto da lugar al florecimiento de discursos que podemos calificar como de restauración, con la promesa de retorno a un lazo social perdido, procuran restituir nuevas identificaciones. Estas devienen pretendidas identidades fuertes. Estos enfoques desconocen los modos singulares de gozar de los cuerpos hablantes.

En este sentido, Lacan plantea la ignorancia añadida a las pretendidas lógicas comunitarias. (Lacan, 1967 [2012] c); sostiene que sería una imbecilidad creer en que es posible la reducción de lo singular de cada uno en el todo. (Lacan, 1971-1971 [2012] a). La masa no se funda en el conjunto, nos imaginamos que somos un conjunto que nos disolvemos allí; sin embargo “hay” algo que no se disuelve.

El quehacer analítico, como forma discursiva, pretende escapar a la segregación -segregación inherente al discurso, en tanto forma que adopta el lazo social- por la vía del uno por uno. Lo real que funda la masa es el no-todo, sin eso no hay un agrupamiento. Todo agrupamiento es pasible de transformarse en racismo, en la medida en que el goce de cada uno puede ser una amenaza para el sostenimiento del conjunto.

Para concluir, podemos afirmar que lo imposible de colectivizar, lo imposible de hacer entrar en un conjunto, es el Uno del goce, marca en el cuerpo que habita de manera *éxtima* en cada ser hablante. En esta línea diferencia el Uno que hay del S1 que se produce en la escena analítica, S1 como producción ficcional simbólica imaginaria. (Lacan, 1971-1971 [2012] a). El ser hablante es un extraviado del goce, contamos con la categoría del Otro para ordenar, un poco, ese extravío. Sin embargo, este ordenamiento tiene como condición la separación del objeto del lugar del ideal. Una primera respuesta a cuenta del carácter anti segregativo de la intervención analítica.

REFERENCIAS

Freud, S.

_(2007 [1915]). "De guerra y muerte. Temas de actualidad". En *Obras completas, XIV*, (pp. 273-303). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.

_(2004 [1920]). "Más allá del principio de placer". En *Obras completas, XVIII*, (pp. 3-62). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.

_(2001 [1929]a). "El malestar en la cultura". En *Obras completas, XXI*, (pp. 57-140). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.

_(2001 [1932-1933]b). "¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud)". En *Obras completas, XXII*, (pp. 179-198). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.

Indart, J. C (2016) "Sobre la cuestión del padre" en Revista Lacaniana de Psicoanálisis. Publicación de la Escuela de la Orientación Lacaniana. Año XI Número 21. Buenos Aires: Grama Ediciones (pp. 114-117)

Lacadeé, P. (2017). *Los sufrimientos modernos del adolescente*. Serie Tyché. San Martín, Argentina: UNSAM Edita.

Lacan, J.

_(2012 [1971-1972] a). *El Seminario Libro 19 ... O peor*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Paidós.

_(2012 [1973] b). Televisión. En *Otros Escritos*, (pp. 535-572). Buenos Aires, Argentina: Paidós.

_(2012 [1967] c). Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de escuela. En *Otros Escritos*, (pp. 261-278). Buenos Aires, Argentina: Paidós.

_(2009 [1970-1971]). *El Seminario, Libro 18. De un discurso que no fuera semblante*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

_(2008 [1968-1969]). *Seminario 16. De un Otro al otro*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Paidós.

_(2007 [1946]). Acerca de la causalidad psíquica. En *Escritos Técnicos 1*, (pp. 151-190). Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.

_(2002 [1954]a). Introducción al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud. En *Escritos Técnicos 1*, (pp. 354-365). Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.

_(2002 [1948]b). La agresividad en psicoanálisis. En *Escritos Técnicos 1*, (pp. 94-116). Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.

_(1999 [1957-1958]). *El Seminario Libro 5. Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Paidós.

_(1992 [1969-1970]). *El Seminario Libro 17. El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Paidós.

_(1981 [1977]). Apertura de la sección clínica. *Revista Ornica*?, (pp.37-46). Barcelona, España: Ediciones Petrel.

_(1974-1975). *Seminario 21. Los no incautos yerran*. Inédito.

_(1967). *Breve discurso a los psiquiatras*. Extraído el 20/IV/2022, desde: https://www.ms.gba.gov.ar/ssps/residencias/biblio/pdf_Psico/discurso_psiquiatras.pdf

Laurent, E. (2015). El discurso y lo real de la violencia. En *Cuerpos salvajes. El significante es la causa del goce*, (pp. 15-34). Buenos Aires, Argentina: Grama Ediciones.

Miller, J.

_(2017). *Niños violentos*. Intervención de clausura de la 4ta Jornada del Instituto del Niño. Extraído el 9/IV/2022, desde: <https://psicoanalisislacaniano.com/ninos-violentos/>

_(2012 [2004]). *Una Fantasía*. Intervención en el IV Congreso de la AMP- Comandatuba- Bahía. Brasil. Extraído el 24/04/2022, desde: <http://2012.congresoamp.com/es/template.php?file=Textos/Conferencia-de-Jacques-Alain-Miller-en-Comandatuba.html>

Naparstek, F. (2016). La segregación más allá del padre. *Revista Lacaniana de Psicoanálisis. Publicación de la Escuela de la Orientación Lacaniana*, 11 (20): 97-101.