

I. DESENTRAÑANDO LA INDIFERENCIA



© Antonio Samudio. *El snob*. Aguafuerte y aguatinta. 1996. 40x30 cm.

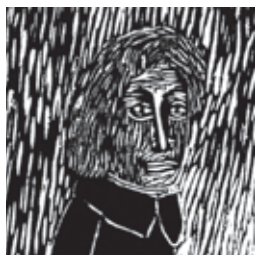


© Antonio Samudio. Alraco. Xilografía. 1996. 40x30 cm.

Indiferencia y complicidad*

SYLVIA DE CASTRO KORGI**

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia



Indiferencia y complicidad

A diferencia de lo cómico, que es dual, Freud otorga al chiste el carácter de proceso social en virtud de la participación de un tercero quien, en su función de sancionar el chiste, debe cumplir con una condición subjetiva: “algún grado de complicidad o cierta indiferencia” con respecto al autor de este. Freud señala así el camino para la reflexión que me propongo, la cual, en atención a la experiencia de los campos de concentración, destaca la “producción” de un tercero que soporta la confusión entre víctima y verdugo. El recorrido permite esbozar la doble incidencia del discurso capitalista en lo que se refiere al sujeto y al lazo social mismo.

Palabras clave: complicidad, discurso capitalista, indiferencia, tercero, zona gris.

Indifférence et complicité

À la différence du comique, toujours dual, Freud donne au mot d'esprit la spécificité du processus social en raison de la participation d'un tiers qui, dans sa fonction de sanctionner le mot d'esprit comme tel, doit accomplir cette condition subjective: «Une certaine disposition favorable, ou tout au moins une certaine indifférence» au regard de son auteur. C'est ainsi que Freud montre le chemin d'une réflexion à laquelle je m'adonne ici, et qui, eu égard à l'expérience des camps de concentration, met en relief la «production» d'un tiers qui supporte la confusion entre victime et bourreau. Le parcours laisse ébaucher la double incidence du discours capitaliste dans son rapport au sujet et au lien social même.

Mots-clés: complicité, discours capitaliste, indifférence, tiers, zone grise.

Indifference and Complicity

In contrast to the comical, which is dual, Freud grants jokes the status of a social activity by virtue of the participation of a third party, whose function is to validate the joke by complying with a subjective condition: “a certain complicity or a certain indifference” with respect to the person telling the joke. Thus, Freud sets the stage for the reflections contained in this paper, which focuses on the experience of concentration camps and the “production” of a third party that supports the confusion between victim and executioner. The discussion makes it possible to outline the double incidence of capitalist discourse with respect to the subject and to the social fabric.

Keywords: complicity, capitalist discourse, indifference, third party, gray area.

* Este artículo es resultado del proyecto titulado “Síntomas clásicos - ‘síntomas contemporáneos’ en la clínica psicoanalítica actual”, inscrito en HERMES, código 10497, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.

** e-mail: sylviadecastro@gmail.com

© Ilustraciones: Antonio Samudio

“Ahora me llevan a mí, pero ya es tarde”

BERTOLT BRECHT



ENTRE CÓMPLICE E INDIFERENTE

En su texto “El chiste y su relación con lo inconsciente”, Freud destina un apartado a la consideración de los motivos del chiste los cuales, como es sabido, no se agotan en el propósito de ganar placer. En relación con esto, el texto trata acerca de las condiciones subjetivas de “ciertos chistes”: de cómo el autor del chiste está envuelto en él, tanto como el neurótico en sus síntomas, y de cómo en virtud de esto “halla estorbadas la crítica o la agresión directas, que solo mediante unos rodeos le resultan posibles”¹. Estos rodeos son, justamente, los que podríamos llamar, parafraseando al propio Freud, “los caminos de la formación del chiste”².

Se trata de un desarrollo relativo al chiste tendencioso que atiende a una particularidad pues, en efecto, esos “ciertos chistes” a los que se refiere Freud son aquellos que hace un miembro de la misma comunidad de los hombres a la cual se dirige la crítica o la agresión. Freud ejemplifica el desarrollo que se propone con los chistes que los judíos hacen sobre su comunidad, y, entonces, inmediatamente se entiende cómo es que estos chistes cumplen la condición de “estar uno envuelto”. De otra naturaleza son los chistes de judíos dirigidos a ellos por “extraños”: estos tienen el carácter, bien de la chanza, bien de la irrisión brutal.

Al respecto debemos decir que Freud se hallaba ciertamente “envuelto”: no solamente estaba dotado de un humor mordaz, según nos informan sus biógrafos, sino que este le venía bien dada su condición de judío residente en Viena. Es famosa la anécdota según la cual, cuando los funcionarios nazis encargados de su expulsión lo obligaron a firmar una declaración en la que los exoneraba de cualquier maltrato, Freud habría agregado: “puedo recomendar cordialmente la Gestapo a todos”³.

Freud considera que otras condiciones subjetivas que favorecen el trabajo del chiste, más claras aún, y que ya no se refieren a los chistes que obedecen a esta particular vuelta sobre uno mismo, para decirlo en el lenguaje de las pulsiones, residen

1. Sigmund Freud, “El chiste y su relación con lo inconsciente” (1905), en *Obras completas*, vol. VIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1980), 136.

2. El chiste es una formación del inconsciente en razón de lo cual podemos aplicarle lo que Freud dice del síntoma: “[...] las aspiraciones libidinosas rechazadas logran imponerse dando ciertos rodeos, no sin verse obligadas a sortear el veto a través de ciertas desfiguraciones y atemperamientos. Los rodeos son los caminos de la formación de síntoma”.

Sigmund Freud, “Conferencias de introducción al psicoanálisis. Conferencia 22ª. Algunas perspectivas sobre el desarrollo y la regresión. Etiología” (1917), en *Obras completas*, vol. XVI (Buenos Aires: Amorrortu, 1980), 318.

3. Élisabeth Roudinesco y Michel Plon. *Diccionario de psicoanálisis*. (Buenos Aires: Paidós, 1998), 169.

justamente en “*el resorte que pulsiona a la producción del chiste*”⁴. Si nos mantenemos en el marco de los chistes tendenciosos, el resorte que pulsiona, como es sabido, es del orden de las mociones reprimidas que, por serlo, están predispuestas a la formación del chiste. Entonces, los motivos del chiste son justamente las particularidades de las tendencias e inclinaciones hostiles y sexuales de los sujetos, sometidas a represión. El chiste es, pues, como afirma Pierre Henry Castel, transferencia retórica y lenguajera de la investidura libidinal⁵.

Ahora bien, en este mismo apartado sobre los motivos Freud sostiene que otro asunto invita a explorar acerca del condicionamiento subjetivo del chiste: se trata del hecho de que nadie se contenta con hacer un chiste para sí mismo y que la comunicación de este, el contarlo, resulta un hecho inseparable del trabajo mismo del chiste. No nos asombrará entonces entender las razones por las cuales Freud le otorga al chiste el carácter de un proceso social.

Como esta necesidad de comunicar el chiste resulta imperiosa, Freud sospecha que una función especial le está reservada al otro a quien se le cuenta el chiste, y en efecto da con ella. Este “otro de la comicidad”⁶ no es la persona de la que se hace el chiste —la persona objeto— sino la “tercera persona”, es decir, el oyente. Su función es la de sancionar el chiste, comprobar, mediante el efecto de la risa, que este ha alcanzado su propósito. La función de esta “tercera persona” es tan decisiva que Freud sostiene: “el proceso psíquico del chiste se consuma entre la primera persona (el yo) y la tercera (la persona ajena)”⁷. Reparemos en el hecho de que ha quedado al margen la “persona objeto”: aquí, la mujer, objeto de la tendencia sexual.

¿Quién es este “otro de la comicidad” cuya presencia le es exigida al chiste, este tercero, condición del proceso social que el chiste está llamado a cumplir, garante de su propósito en cuanto ganancia de placer y sede del efecto de la risa que lo consagra? Que lo consagre no quiere decir solamente que lo autentifique en cuanto chiste, sino que además, en la formación del inconsciente, el chiste revela una verdad que la risa hace tolerable. Y bien, su caracterización, la del tercero, se la debemos al propio Freud.

En su análisis sobre las tendencias del chiste, una vez que ha diferenciado el chiste inocente del tendencioso, Freud despliega el proceso que pone en evidencia el lugar del tercero como aquel a quien en primera instancia se convoca en calidad de aliado y luego se lo soborna en cuanto oyente. Nos sorprenderá saber que este oyente fue una vez un espectador “desapasionado” de aquella situación originaria en la que la primera persona vio impedido su impulso libidinal dirigido a la persona-objeto debido a la sustracción de esta última, la mujer, quien se muestra inflexible. Efecto de este impedimento es la transformación del impulso libidinal en tendencia hostil la cual, a su vez, aporta la materia prima para la pulla indecente. Pero el chiste tendencioso es una

4. Freud, “El chiste y su relación con lo inconsciente”, 136. La cursiva es mía.

5. Véase: Pierre Kaufmann (Dir.), *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis. El aporte freudiano*. (Buenos Aires: Paidós, 1996), 99.

6. Freud, “El chiste y su relación con lo inconsciente”, 137.

7. *Ibíd.*, 138.

sustitución de la pulla, cuyo movimiento Freud no deja de atribuir a la avanzada de la cultura, que no soporta lo sexual sin disfraz. Podríamos decir que de la pulla al chiste tendencioso ha tenido lugar un alejamiento de la inmediatez exigida por el acto, lo cual pone de manifiesto tanto un cierto borramiento de la presencia del objeto como la atenuación de la tendencia que es ahora apenas aludida en el chiste. De hecho, con ocasión del chiste el proceso ha prescindido de la persona-objeto que en la pulla era alcanzada por la provocación.

El chiste es, entonces, el sustituto de la satisfacción que se obtendría del efecto directo del deseo hostil, sexual o agresivo, sobre la persona-objeto. De este modo, como proceso social el chiste es realmente idóneo para indicar el freno a la hostilidad agresiva o sexual “en acto” y el acceso a la forma verbal de dicha hostilidad, más civilizada... Sin embargo, el precio a pagar por este “privilegio” es la connivencia de aquel tercero frente al cual se expresa el insulto o la obscenidad hecha chiste. Dicho de otro modo, la atenuación de la hostilidad sin disfraz ha exigido la presencia del tercero, cuyos favores son ahora requeridos en contra del enemigo —la persona-objeto—: es eso lo que convierte a este tercero en aliado de la primera persona, un aliado en quien se ha consumado un cambio desde la posición “desapasionada” en la situación originaria, cuando su único interés consistía en su “seguridad personal”⁸. Ahora se ha convertido en un aliado y no de cualquier manera, pues él es aquí sobornado en favor del cumplimiento, en el chiste, de la tendencia sexual/hostil dirigida a la persona-objeto ausente. El goce que este aliado deriva de su posición es atestiguado mediante la risa.

El soborno, la dádiva, es el aporte de satisfacción que este tercero alcanza de su propia libido. Esta satisfacción es fácil, dice Freud, y su tesis al respecto es que la resistencia a la realización de la tendencia, sexual u hostil, es vencida con la ayuda del chiste en la medida en que este levanta la sofocación. Es decir, levanta la oposición a la realización de la tendencia; pero no solo eso: puesto que para interceptar la oposición se requiere de un “gasto psíquico”, la ganancia de placer que el chiste aporta guarda correspondencia con el ahorro de dicho gasto. Ese es, dice Freud, “el secreto del efecto placentero del chiste tendencioso”⁹.

Ahora bien, “el placer que el chiste ha deparado prueba ser más nítido en la tercera persona que en la autora del chiste”¹⁰ porque ella, en cuanto oyente, se ha ahorrado a su vez el trabajo de la formación del chiste, es decir, el trabajo de la primera persona, quien ha invertido un monto de gasto psíquico en el vencimiento de la sofocación de la tendencia. Ese es el gasto que, ya que el tercero no debe solventar, lo emplea en cambio en la risa: “Difícil sería caracterizar mejor el proceso psíquico del oyente [...] que destacando que adquiere el placer del chiste con un ínfimo gasto propio. Por así decir, se lo regalan”¹¹, afirma Freud.

8. “Desde que debimos renunciar a expresar la hostilidad de hecho —estorbados en ello por el tercero desapasionado, cuyo interés reside en la conservación de la seguridad personal— hemos desarrollado, igual que en el caso de la agresión sexual, una nueva técnica de denostar, con la que intentamos granjearnos el favor de ese tercero contra nuestro enemigo. Nos procuramos a través de un rodeo el goce de vencerlo empequeñeciéndolo, denigrándolo, despreciándolo, volviéndolo cómico; y el tercero, que no ha hecho ningún gasto, atestigua ese goce mediante su risa”. *Ibíd.*, 97.

9. *Ibíd.*, 115.

10. *Ibíd.*, 139.

11. *Ibíd.*, 142.

Pero Freud sostiene que no cualquiera puede ocupar este lugar de tercero, es decir, que también aquí se requieren ciertas condiciones subjetivas, siendo la fundamental que no exista en él una oposición a la tendencia que busca satisfacerse en el chiste. El tercero no ríe de un chiste obsceno u hostil cuando la persona-objeto es su allegado, a quien respeta, o su copartidario, con quien acuerda y, si alguno de esos fuera el caso, el chiste no produce placer: antes bien, al ser mudado en invectiva por esa razón subjetiva, solo puede provocar indignación.

De esto Freud concluye: “Algún grado de complicidad o cierta indiferencia, la ausencia de cualquier factor que pudiera provocar intensos sentimientos hostiles a la tendencia, es condición indispensable para que la tercera persona colabore en el acabamiento del proceso del chiste”¹². Complicidad e indiferencia en relación con la tendencia que el autor del chiste quiere satisfacer son, pues, las condiciones subjetivas explícitamente requeridas para el “goce de la obscenidad”¹³ en el chiste. Un goce alcanzado mediante un mínimo esfuerzo...

Estas condiciones, la complicidad y la indiferencia, cargadas a la cuenta del tercero, son las que permiten situar el chiste en el registro de cierta modalidad de relaciones entre semejantes en la cual, como se ha dicho, la tendencia hostil se satisface de manera atenuada. En ese sentido, el chiste puede ser aproximado a otro fenómeno propio del lazo social, mediante el cual Freud da cuenta, también, de una “satisfacción relativamente cómoda e inofensiva de la inclinación agresiva, por cuyo intermedio se facilita, en ese caso, la cohesión de los miembros de la comunidad”¹⁴. Se trata, como habrá podido anticiparse, del fenómeno del narcisismo de las pequeñas diferencias.

Retomado en el “El malestar en la cultura” al momento de señalar la inclinación primordial destructiva que se esconde bajo el velo del mandamiento universal de amar al prójimo, Freud asegura, sin embargo, que su función, la del narcisismo de las pequeñas diferencias, es acorde con las exigencias culturales en el sentido de que así, segregando a los otros, se afirman los lazos fraternos entre los semejantes de la misma comunidad. La satisfacción de la tendencia agresiva es aquí probablemente tan inofensiva y cómoda como en el chiste.

Así las cosas, el proceso social que el chiste pone en escena y el fenómeno social en que consiste el narcisismo grupal afirmado en las pequeñas diferencias pueden ser pensados como factores de regulación de los vínculos, por la vía de una cierta tramitación de las tendencias hostiles y de las diferencias. Esta semejanza a título de la función social de los dos fenómenos permite sin embargo subrayar el rasgo diferencial del chiste, el que nos interesa: la presencia del tercero en cuanto soporte de la indiferencia o de la complicidad.



12. *Ibíd.*, 138. La cursiva es mía.

13. *Ibíd.*, 95.

14. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” (1930 [1929]), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 1980), 111.

En principio, indiferencia y complicidad no son lo mismo si se las piensa en términos de posiciones subjetivas. En “El chiste y su relación con el inconsciente”, Freud aporta una distinción que no por sencilla vamos a desdeñar. En relación con la complicidad sostiene: “Es imprescindible que [la tercera persona] posea la suficiente concordancia psíquica con la primera persona”¹⁵, es decir, que esté de acuerdo con ella, tanto como para disponer de las mismas inhibiciones internas que afectan a la tendencia hostil, y que, a su vez, posibilitan la formación del chiste cuando ninguna resistencia se opone a ello. Dicho de otro modo, la complicidad lo es a nivel de la tendencia hostil sexual o agresiva.

Por su parte, en cuanto a la indiferencia, al parecer no es un acuerdo lo requerido, es apenas el estar allí como espectador: “Quien ríe por la pulla escuchada, lo hace como un espectador ante una agresión sexual”¹⁶. Ahora bien, podría estar allí como espectador... El asunto es que ino se abstiene de reír! La risa, en este caso, confirma la complicidad. Entonces, antes que la distancia entre una cosa y otra, lo que revela un análisis superficial es la aproximación.

Pero, más que la del cómplice, la del indiferente es una posición subjetiva de cuya responsabilidad puede fácilmente evadirse quien la encarna; así las cosas, el indiferente hace un uso aun mayor de la economía de gasto psíquico con la que, según vimos, el tercero obtiene su ganancia de placer. Entre los dos, entre el cómplice y el indiferente, este último es una suerte de “aprovechado”. Además, tratándose de un sujeto —y no de la masa anónima de la “servidumbre voluntaria”—, la del indiferente es una posición extraña: pareciera llevar en sí misma una suerte de desmentida, pues nadie puede decir que es indiferente sino a propósito de aquello sobre lo cual, en últimas, toma partido y, entonces, concluye: “soy indiferente frente a eso” o “aquello me resulta indiferente”. Así las cosas, la decisión del indiferente ¿no supone acaso un juicio? En ese sentido, su posición es afín a la del cómplice solo que, como dijimos, su gasto psíquico es menor, y poco agrega al asunto que se lo califique de cómplice por omisión. Entre uno y otro hay una cierta continuidad en la que no cabe la posibilidad de oponerlos.

Quisiera subrayar el acierto de la reflexión freudiana que, en relación con el chiste, pone el acento en ese tercero al que da cuerpo e introduce como necesario en la escena social, y en cuyo horizonte orienta las cosas hacia una cierta posición, descartando otra. No solo recusa de esta manera la ilusión de que podemos sustraernos, en calidad de espectadores, de lo que está en juego en la escena de los acontecimientos que despliegan los actores¹⁷ —idea bien reconocida hoy en día— sino que le otorga al tercero el carácter de condición sin la cual el proceso no llega a término¹⁸.

15. *Ibíd.*, 144.

16. *Ibíd.*, 92.

17. Véase: Aurelio Arteta. *Mal consentido. La complicidad del espectador indiferente*. (Madrid: Alianza Editorial, 2010).

18. Esta idea parece excesiva. Sin embargo, la he encontrado en varios autores revisados, quienes pudieron haberla leído en Freud. Así, por ejemplo, Arteta sostiene que “la mera previsión de esa negligencia impulsará al agente a emprender su detestable proyecto, aunque solo fuese de manera negativa. Es decir, *por ayudarle a superar así ciertas inhibiciones que impedían o retrasaban la empresa*”. Arteta, *Mal consentido. La complicidad del espectador indiferente*, 47. La cursiva es mía.

Al margen del chiste, que nos ha mostrado el camino, podemos decir que el tercero participa del asunto a mismo título que los otros protagonistas y, más aún, que por su intermedio la indiferencia y la complicidad tienen asegurada su presencia en la vida social.

Este tercero anticipa la elaboración del Otro en Lacan como lugar de los significantes “ya ahí” que inauguran la experiencia del sujeto a su llegada al mundo. A propósito, en *El seminario 5. Las formaciones del inconsciente*, Lacan destaca la diferencia planteada por el mismo Freud entre lo cómico —que es dual en la medida en que no requiere ser comunicado— y el chiste —que introduce como esencial al tercero que lo sanciona al inscribirlo en el código con el que autentica, al mismo tiempo, el mensaje que transporta—.

Sin lugar a dudas, la diferencia entre la persona-objeto y el tercero en el ámbito del chiste ha sido una pieza esencial para la distinción entre el Otro y el otro como objeto en la obra lacaniana¹⁹. El Otro, como sabemos, es el orden simbólico, lugar del código e instancia ante la cual el sujeto busca hacer reconocer la verdad. Su existencia es algo absolutamente esencial en el mundo humano pues “solo hay sujeto en la referencia a este Otro”²⁰. El complejo de Edipo en Freud, para no ir más lejos, es eso: es la estructura que señala la necesaria sujeción con respecto al Otro, sin la cual no hay sujeto.

Ahora bien, la concepción de este Otro es decisiva pues, para el caso que me ocupa, así como el Otro, el tercero, sanciona el chiste en cuanto tal, también hace efectivo el “goce de la obscenidad”. ¿Cómo pensar esta dicotomía como no sea separando a *un Otro del otro*?

En un trabajo sobre la perversión, al que me refiero aquí a título de contexto para el desarrollo que me propongo, Pierre Bruno sostiene que el perverso es, entre todos los sujetos, quien se propone como misión “permitir el retorno del goce hacia el Otro”²¹, es decir, restituir al lugar del significante, por definición vaciado de goce pero encarnado en un cuerpo, el objeto *a* que le ha sido sustraído en virtud de la incorporación de lo simbólico. Así pues, el tercero freudiano, el que hace efectivo el goce de la obscenidad, participa de este carácter, en razón de lo cual sería acertado concluir que es así como se hace instrumento de la voluntad de goce del Otro...²².

ENTRE VÍCTIMA Y VERDUGO

La “zona gris” es el nombre del “descubrimiento inaudito” que el filósofo Giorgio Agamben le reconoce a Primo Levi en su ingente trabajo de dar razón de lo irrazonable: su paso por Auschwitz. Dice Agamben que esta “zona gris” tiene el valor de “nuevo

19. Mercedes Blanco, “Le trait d’esprit de Freud à Lacan”, *Savoirs et clinique* 1 (2001): 75-96.

20. Jacques Lacan. *El seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente (1957-1958)* (Buenos Aires: Paidós, 1999), 18.

21. Pierre Bruno, “La dé(mission) perverse”, *Psychanalyse* 6 (2006): 55-71. La traducción es mía.

22. La máxima sadeciana es reveladora al respecto: “Tengo derecho a gozar de tu cuerpo —puede decirme quienquiera, y ese derecho lo ejerceré, sin que ningún límite me detenga en el capricho de las exacciones que me venga en gana saciar en él”. Jacques Lacan, “Kant con Sade”, en *Escritos* 2 (México: Siglo XXI, 1985), 747-748.

23. Véase Giorgio Agamben. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. (Valencia: Pretextos, 2000), 20.
24. Primo Levi, *Los hundidos y los salvados* (Barcelona: Muchnick, 1989). Citado por Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, 46.
25. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, 20.
26. Véase: Mario Figueroa, “La vergüenza en las víctimas de violencia”, en *Desde el Jardín de Freud* 13 (2013): 275-291.
27. Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (Barcelona: Lumen, 1999), 259. La banalidad del mal es un concepto que acuña Hannah Arendt una vez que constata, a propósito de Adolf Eichmann, la falta de correlación entre sus actos monstruosos y sus motivaciones subjetivas, para nada demoníacas. Afirma que este nazi no tenía una mente criminal, antes bien, estaba afectado por un “déficit de pensamiento”. Hay que decir, en contra de muchas voces críticas, que la banalidad del mal es un concepto y no la postura de la autora, postura que habría sido la de banalizar el mal... Véase: Julian Marrades, “La radicalidad del mal banal”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 35, (2002): 79-103. www.revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/.../16320 (consultado el 15/01/2014).
28. Levi, *Los hundidos y los salvados*, 40. Citado por Agamben. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, 25.

elemento ético²³ en virtud de su alcance para dar cuenta del carácter indecible de la determinación de la responsabilidad entre la víctima y el verdugo cuando su lugar de encuentro es el campo de concentración. Este indecible no deja de tener relación con la reflexión que me propongo en torno al tercero —ni víctima ni verdugo, entre cómplice e indiferente—, para la cual la misma experiencia del genocidio nazi aporta una ilustración extrema.

Se trata de la participación de algunos judíos, deportados, víctimas por lo tanto, con quienes se contaba en los campos para la organización de las “tareas” relativas a esa cadena de la muerte programada que empezaba con el ingreso de los prisioneros a las cámaras de gas, ocupaba un buen tiempo en el examen de los cuerpos ya inermes para despojarlos de cualquier objeto valioso que pudieran haber escondido entre sus pliegues los sobrevivientes —isi esos eran cuerpos!—, para culminar con el transporte de los cadáveres a los hornos crematorios... La empresa, pues, contaba con las propias víctimas para su gestión, organizadas en las llamadas Escuadras Especiales. Poco se habló de ellas, no solo por la escasez de sobrevivientes... Levi sostuvo que ese, el de poner en marcha las Escuadras Especiales, había sido el delito más demoníaco del nazismo²⁴. Obligados a hacerlo —ni siquiera hay que decir que bajo pena de muerte, pues eso suena a irrisión brutal en los campos de la muerte—, estos hombres... cumplieron su tarea.

El asunto es de tal magnitud que preguntarse si les cabe en ello alguna responsabilidad es pretender reducir banalmente el tamaño de lo que está en juego: el integrante de la Escuadra pone en tela de juicio la categoría misma de responsabilidad, y es por eso que Agamben sostiene que de “esta infame región de irresponsabilidad [...] ninguna confesión de responsabilidad conseguirá arrancarnos”²⁵; en su lugar, es la vergüenza de los sobrevivientes la que dibujará algún contorno gracias al cual podamos acercarnos a esta experiencia mayor que consiste en sumar horror al horror...²⁶. En todo caso, dice Agamben, que de allí, de esa región, como de ninguna otra, en la que víctima y verdugo se confunden, se desgrana la lección de lo que Hannah Arendt llamó “la espantosa, indecible e inimaginable banalidad del mal”²⁷.

La banalidad del mal es convocada por el propio Agamben en relación con esa “zona gris” de indeterminación en la que víctima y verdugo pierden las aristas que los identifican por separado: banalidad, y no radicalidad del mal, en atención al testimonio de un integrante de la Escuadra, uno de los poquísimos sobrevivientes, quien relata cómo en una pausa de su tarea siniestra juega un partido de fútbol con otros integrantes y algunos soldados de las SS... “como si, en lugar de a las puertas del infierno, el partido se estuviera celebrando en el campo de un pueblo”²⁸; son las palabras de Primo Levi.

Agamben se pronuncia al respecto asegurando que ese momento de normalidad constituye el verdadero horror del campo: cuando el campo de concentración adquiere momentáneamente la forma de campo de pueblo..., y entonces todo ocurre como en una escena de pesadilla de la que no es posible despertar... Pero la escena de pesadilla no se limita sin embargo a esta superposición metonímica de los campos, y entonces la banalidad del mal vuelve al cauce de su radicalidad²⁹ cuando acordamos que no se trata de un doble juego en el que la víctima hace las veces de verdugo, sino de una estrategia perversa en la que víctima y verdugo se confunden. En palabras de Pierre Bruno, este “teatro de juego” sugiere una escena en donde el mundo está al revés. Gracias a esta estrategia el crimen queda relativizado y se prepara, con ello, la posibilidad de que el criminal sea declarado inocente...³⁰.

La idea según la cual no se trata de “un doble juego” nos conduce a pensar que no hay, en referencia al integrante de la Escuadra Especial, una simple inversión del binario víctima-verdugo; entonces quizás podemos proponer que aquí, en el escenario del campo, se ha “producido” un tercero: una víctima ha sido convocada como cómplice para participar del acto del verdugo. Es así como la confusión tiene lugar.

Pero esta situación de confusión participa de la experiencia de los campos de una manera más general y ocurre, no por azar, sino a título de programa de la dominación totalitaria. Es lo que Hannah Arendt sostiene en relación con el borramiento de las fronteras entre el bien y el mal, en virtud de lo cual cualquier cosa resulta aceptable; o con la supresión de la diferencia entre la verdad y la mentira, de tal modo que todo puede resultar creíble; o, aun con la eliminación de la distancia entre lo probable y lo improbable, de manera que pueda esperarse lo que sea...

Ahora bien, en referencia a la “producción” de aquel tercero, ¿cómo pensar ese horror que se suma al horror, a saber, el del usufructo de la víctima en el trabajo de eliminación de otras víctimas?

EL CAMPO DE LA DESTRUCCIÓN ABSOLUTA

En un recorrido, del cual voy a desplegar aquí tan solo una parte de toda su complejidad, Lacan propone en su seminario *La ética del psicoanálisis* (1959-1960), la experiencia paradigmática del horror como aquella que evoca la aproximación a *Das Ding* —la Cosa freudiana—, el campo innombrable del deseo radical que no es otro que el “de la destrucción absoluta”.

Como lo ha advertido el filósofo Lacoue-Labarthe, que Lacan nombre en ese momento de su seminario este campo de la destrucción absoluta, no deja de ser una alusión histórico-política. De hecho, el mismo Lacan dice: “Se trata, lo sabemos, de lo



29. Para Hannah Arendt el mal radical —el que se aplica a los crímenes del régimen nazi— es imperdonable e incastigable. Es, además, inexplicable porque a diferencia de lo que piensa Kant, no puede ser comprendido por motivos —cualesquiera que sean: el interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder, la cobardía—. Véase: Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (Madrid: Alianza, 1999), 680.

30. Véase: Bruno, “La dé(mission) perverse”. El autor hace el análisis de una obra de ficción, en este caso de una novela “negra”, *El inglés descrito en un castillo cerrado*, de A. P. de Mandiargues (edición en español, Barcelona: Tusquets, 1979), en la que dos judíos son utilizados como agentes para torturar a un general nazi y a su lugarteniente, si bien nada del orden de las preferencias político-ideológicas de quien trama el asunto entra en juego.

‘que sucede en el mundo’ actualmente”³¹. Ese “actualmente” nos sitúa en un más allá, en este caso, del “Malestar” que Freud constataba en 1930 y para el cual, sin embargo, su genio había descubierto años antes el primer más allá: el imperio de la pulsión de muerte —más allá del principio del placer—. Toda la reflexión en la que se interesaba, sobre el movimiento del deseo franqueando la línea “de una especie de revelación histórica” apuntaba para Lacan, en ese momento, a ese descubrimiento freudiano, asunto que se planteaba de una manera aguda y no sin relación con la historia. Así, insistía en que esta era “una pregunta aquí y ahora, no *ad aeternum*”³².

El mundo se revelaba por entonces como aquel del “mal radical”³³, impensable para Kant, quien no obstante acuñó ese término que luego Hannah Arendt recuperaría para situar la especificidad de un mal novedoso —inexplicable, incastigable e imperdonable— que subvierte, por lo tanto, todas las categorías de la razón práctica. Radicalidad del mal.

Lacan lo registraba preguntándose en el curso de su seminario, “¿hemos pasado la raya?”³⁴. Con esta pregunta se refería a los discursos aterradoros de la potencia, y advertía hasta dónde podría llegar el ruido de micrófonos —ya por entonces mencionados como “esos aparatos, de los que todos estamos provistos”— para asegurar inmediatamente que lo desconocido temible más allá de la raya es en el hombre lo inconsciente en la medida en que es la memoria de lo que olvida. Y lo que olvida es aquí “la posibilidad de la destrucción segunda que súbitamente devino tangible para nosotros a través de la amenaza de la anarquía cromosómica que podría romper las amarras de las formas de vida”³⁵. ¿Quién no ve en esta referencia a la destrucción segunda el peligro, la amenaza de contingencias siniestras potenciadas por el desarrollo tecnocientífico del momento, cuyo telón de fondo es la experiencia de los campos de concentración presentada previamente por Lacan como “la reacción de precursores en relación con lo que se irá desarrollando como consecuencia del reordenamiento de las agrupaciones sociales por la ciencia”³⁶?

En el contexto de ese “actualmente” Lacan indagaba sobre el alcance del género trágico como aquel que puede dar lugar al bordeamiento del horror gracias al efecto estético de lo bello: efecto de belleza que es, a su vez, de ceguera, del mismo modo como el resplandor disimula lo que, más allá, no puede verse: el horror que evoca una experiencia próxima a *Das Ding*. Ahora bien, el paradigma trágico de la aproximación a ese campo —el de la destrucción absoluta— es Antígona, “víctima tan terriblemente voluntaria”³⁷ a quien, como sabemos, Lacan dedica unas cuantas lecciones de su seminario. En efecto, es Antígona quien se confronta con el suplicio que le ha sido reservado. Cuando el Coro le dirige a Creonte la pregunta sobre la suerte de Antígona, él responde sin vacilación: “La llevaré a un lugar donde no existan huellas

31. Philippe Lacoue-Labarthe, “De la ética: a propósito de Antígona”, en *Lacan con los filósofos* (México: Siglo XXI, 1997), 23.

32. *Ibíd.*, 23.

33. La noción kantiana de “mal radical” apunta a situar una tendencia “a engañarse a sí mismo acerca de las intenciones buenas o malas y, con tal que las acciones no tengan por consecuencia el mal que conforme a sus máximas sí podrían tener, no inquietarse por la intención propia, sino más bien tenerse por justificado ante la ley. De aquí procede la tranquilidad de conciencia de tantos hombres”. Emmanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Disponible en: <http://catedras.fcp.uncu.edu.ar/claroline/backends> (consultado el 12/01/2014). Se trata, pues, de una tendencia o propensión al mal y no de los actos que la realizan. La razón por la cual este mal radical es impensable para Kant tiene que ver con su representación del “hombre libre”: incompatible con la idea de una capacidad racional que pueda negar la autoridad de la ley moral.

34. Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis (1959-1960)* (Paidós: Buenos Aires, 1990), 278.

35. *Ibíd.*, 279.

36. Jacques Lacan, “Proposición del 9 de octubre de 1967”, en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 276.

37. Lacan, *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 298.

humanas, y allí la encerraré viva en una gruta rocosa”³⁸. Palabras de quien en virtud de su vocación política cumple con la función de representar la máxima indiscutible de la razón práctica, el bien, del que sabemos por Lacan que no puede reinar sobre todo sin el riesgo de que aparezca “un exceso real”³⁹.

Antígona está pues destinada a ser enterrada viva. ¿Qué puede significar esta posición? Lacan designa ese lugar fuera-de-lo-humano como la “zona gris” entre la vida y la muerte, que no es la de la muerte sino la de la vida confundida con la muerte: el entre-la-vida-y-la-muerte. De manera casi poética dirá, para Antígona, que su suerte es la de “una vida que se confundirá con la muerte segura, muerte vivida de manera anticipada [...], vida insinuándose en la muerte”⁴⁰. Antígona es la figura trágica de quien sin estar muerta aún, ha sido tachada del mundo de los vivos. De ahí a la muerte a secas no hay sino un paso: el tránsito de lo que Lacan designa como “entre-dos-muertes”.

Como sostiene Lacoue-Labarthe, este “entre-dos-muertes” es el infierno que el siglo XX llevó a cabo, el mismo que, agreguemos, el siglo XXI repite y promete... Aquella posición de enterrados vivos en un lugar no marcado por las huellas de lo humano, condenados a una muerte sin nombre y rostro que anticipa “la no huella del paso por la vida”⁴¹, es la posición de los prisioneros en ese lugar de excepción que son los *lager*. Pero, entonces, ¿cómo no advertir que los asignados a la mencionada Escuadra siniestra, en su calidad de cómplices involuntarios de los agentes del suplicio, fueron quienes se confrontaron con el horror sumado al horror? Ellos, más que los otros, debieron sucumbir a una abnegación total de sí mismos, a una desubjetivación, para someterse al deseo radical, al goce del Otro —el del agente sádico del suplicio que se cumplía por su intermedio sobre la persona-objeto—, para retomar los términos freudianos: su compañero de cautiverio cuando no su hermano, en este caso.

Sobre este asunto de la desubjetivación total al que he hecho referencia, vale la pena destacar la forma en la que Hannah Arendt lo presenta. Ella sostiene que en los campos de concentración se destruye la dimensión jurídica y moral del ser humano en la medida en que sus actos se desvinculan de su condición de víctima, ya que al ser detenida arbitrariamente no está en condiciones de reclamar nada, no es objeto de injusticia alguna, y esa es la medida de su sometimiento radical al Otro. Por su parte, el verdugo no justifica su acto de victimario, con lo cual niega todo derecho a la víctima. Así, lo que el detenido decida hacer no tiene ningún valor; dicho de otro modo, se niega el principio de responsabilidad de los propios actos, base sobre la cual se asienta la anulación de su capacidad de juzgar, de elegir entre el bien y el mal y, por supuesto, de protestar...

Al margen del reconocimiento de su condición humana, tanto como las otras víctimas, aquellas a quienes les es exigida su participación en la eliminación de sus

38. Sófocles, “Antígona”, en *Tragedias completas* (Madrid: Cátedra, 2009), 174.

39. Véase: Lacan, *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 310.

40. *Ibíd.*, 299.

41. Jacques Lacan. “Seminario 9. La identificación (1961-1962)”, en *Los seminarios de Jacques Lacan*. Folio Views - Bases documentales, versión digital.

compañeros, vienen a completar el marco de un escenario perverso cuya perversidad, valga la redundancia, reside en la imposición de esa función de cómplices, en cuyo caso el sometimiento y la degradación de lo humano alcanza un punto extremo. Gracias a la descripción de Hannah Arendt, puedo evocar la reducción de la víctima hecha cómplice al silencio... Y, entonces, necesariamente, la voz —objeto *a*— que el agente del tormento, encarnado en el sádico en este caso, le restituye a la víctima imponiéndosela a la fuerza a la manera de una mordaza...⁴².

LA LECCIÓN DE LA ZONA GRIS

Al término de este recorrido una reflexión se impone, allí donde dos experiencias tan separadas entre sí me han servido de motivo para situar la función cómplice del tercero: el chiste y los campos de concentración. De una a la otra, “el goce de la obscenidad” es el eslabón que las aproxima, consentido en un caso e impuesto en el otro a la víctima por quien encarna al agente del tormento.

En atención al fenómeno más evidente —más extremo— de la “producción” de un tercero a título de cómplice del genocidio nazi, he dado con la “zona gris” que designa la aporía de lo “indecidible” en relación con la responsabilidad de este tercero y que, como lugar, no es ajeno al “entre dos muertes” con el que Lacan advierte lo imposible de una vida humana allí donde los cuerpos son reducidos a lo viviente puro.

Ahora, a los efectos de cerrar este texto con una reflexión sobre la responsabilidad subjetiva en juego, la que compete a las víctimas en su condición de sujetos, voy a tomar un testimonio por lo demás sobrecogedor, que tiene la virtud de ilustrar de qué manera un sujeto, luego de haber ocupado incluso este lugar de tercero que lo hacía cómplice del horror en los campos, encontró la salida a su posición saltando, por así decir, al otro lado del encierro delimitado por los alambres de púas de la “zona gris”... De este testimonio tuve conocimiento por algunas citas de autores consultados sobre los hechos de la empresa nazi y lo encontré un par de veces referido por Marie-Jean Sauret en textos en los que se ocupa de desarrollos relativos al lazo social.

Se trata de un judío polaco “residente” en Auschwitz quien durante su cautiverio vio morir a su madre y a todos los miembros de su familia, entre ellos a una hermana menor quien, al parecer, fue sometida en el campo a una suerte de esclavitud sexual... Liberado del campo escribe su testimonio y algunas otras obras, novelas, que firma bajo el nombre de Ka Tzenik 135633⁴³. Su seudónimo, que es su nombre de autor, no es otro que su número de prisionero, tatuado en su brazo por los nazis... Como sobreviviente participó en el proceso adelantado en Jerusalén contra Eichmann, en donde declaró acerca de los horrores del campo en relación con los cuales establecía una

42. Véase: Pierre Bruno, “L’arrangement (sur la perversion)”, *Psychanalyse* 5, (2005): 5-18

43. Su testimonio se titula *Shivitti. Una visión* (Barcelona: La llave, 1999).

línea divisoria entre la suma de los dolores cotidianos, la contabilidad de los muertos, la acumulación de relatos de horror y lo imposible de decir, que era justamente lo esencial. En el curso de su testimonio, el presidente del tribunal le pregunta cómo es posible que no tenga nada que decir, a quién acusar él, el estigo ocular y la “voz” de Auschwitz..., y le pregunta también por qué se “esconde” tras su número de prisionero. Trastornado, él responde, con un accidente cerebro-vascular, con respecto al cual tiene la certeza de que guarda relación con la interpelación del presidente. Más adelante le sobreviene un recuerdo que le permitirá entender su obstinación en llamarse como en el campo... Evocó una experiencia que lo sitúa en las proximidades de la “zona gris”, es decir, de aquella ocupada por los deportados de la Escuadra Especial: se le encargó hacer la limpieza de la sala donde los condenados a las cámaras dejaban sus ropas y sus pertenencias. En ese lugar, y cuando los prisioneros se encaminaban desnudos hacia las cámaras pensando que iban a las duchas —cosa que él, por supuesto, muy pronto advirtió que no era tal—, recogía la ropa y la envolvía haciendo con ella una suerte de “bolas”⁴⁴ que eran luego enviadas a Alemania. En una oportunidad el SS a cargo le dijo que subiera al camión de las duchas. Supo, en consecuencia, que se dirigía a la muerte. Cuando iba hacia la sala para desvestirse, cruzó su mirada con la del SS que hacía guardia en ese lugar y constató en él una mirada de indiferencia y de aburrimiento que se grabó en su memoria. Desvió el camino y, en vez de entrar a la sala, se dirigió directo al camión que transportaba a los prisioneros de donde, al bajar, un soldado se le lanzó para matarlo; se salvó cuando otro se interpuso manifestando que lo conocía de la sala donde los prisioneros dejaban la ropa.

La mirada de indiferencia y aburrimiento del soldado de la SS hizo que Ka Tzenik se reconociera en él. Mejor dicho, le permitió tener la inmediata convicción de lo que nunca antes había pasado por su mente: que los dos, soldado y prisionero, eran de la misma raza. Con este gesto Ka Tzenik eliminaba aquello que los situaba, a él y a su verdugo, en posiciones opuestas, la raza, con lo cual le era posible aceptar que los dos eran humanos y, más aún, que él habría podido estar en el lugar de su enemigo. Así comprendió la razón por la cual se negaba a dejar su nombre de víctima: para enmascarar con él el nombre de verdugo que habría podido llevar y, sobre todo, que podría llevar, como algunos de sus compatriotas, con respecto a los palestinos. Su verdadero nombre, Yechiel De-Nur, bien podría ser el de un potencial criminal. Él quería mantenerse a salvo de eso, a falta de no haber estado a salvo del campo de destrucción...

Ka Tzenik asume una responsabilidad por encima de los hechos en los cuales participó en cautiverio y que, en efecto, lo situaban en la “zona gris” de indecible responsabilidad evocada por Agamben gracias a Primo Levi. Más allá de la indecible responsabilidad del “todos” en el ámbito jurídico, el testimonio de Ka Tzenik, el suyo,



44. En francés, *boulettes*: bolita, albóndiga y, en sentido figurado, torpeza, pifia.

es el de su responsabilidad subjetiva. Su lección última, como lo subraya Sauret, es la de advertirnos que “la violencia no es un accidente de la humanidad. Esta violencia que amenaza a la humanidad habita en el corazón de la humanidad. Es la razón por la cual exige un tratamiento ético”⁴⁵. De ahí la posición de Ka Tzenik: ni acusación ni demanda de piedad, ni apocalipsis ni paraíso por venir. Lo cual no quiere decir, por supuesto, que no hubiera declarado como testigo contra Eichmann. En relación con esto último, quisiera destacar que el testimonio de Ka Tzenik y su lección están lejos de cualquier idea que pudiera implicar la confusión víctima-verdugo o la correlación en la que se empeña la psicología según la cual la víctima de hoy será el verdugo de mañana —gracias a un extraño determinismo que atenta contra la elección del sujeto—. De lo que se trata, pues, es de otra cosa: del mal del que somos capaces, en razón de lo cual los “crímenes contra la humanidad” son crímenes de la humanidad.

En un fragmento célebre de su “El malestar en la cultura”, ya Freud afirmaba la consecuencia de la cuota de agresividad inscrita en la dotación pulsional humana sobre los vínculos entre los hombres:

[...] el prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo.⁴⁶

Freud aportaba así una suerte de conclusión acerca de la incidencia sobre el vínculo con el otro de un elemento irreductible, situado en lo más íntimo de cada uno, que hace del otro, siempre, un extranjero y un enemigo. Luego de varias aproximaciones al asunto, entre las que *Das Ding* tiene un valor inaugural, Freud llamó a este hallazgo pulsión de muerte. Justamente este hallazgo, por el cual Lacan reconoce a Freud el mérito de haber estado “a la altura de un discurso que se mantiene lo más cerca posible de lo que se relaciona con el goce”⁴⁷, ilumina las páginas finales de “El malestar en la cultura”; dice Freud:

He aquí, a mi entender, la cuestión decisiva para el destino de la especie humana: si su desarrollo cultural logrará, y en caso afirmativo en qué medida, dominar la perturbación de la convivencia que proviene de la humana pulsión de agresión y de autoaniquilamiento. Nuestra época merece quizás un particular interés justamente en relación con esto. Hoy los seres humanos han llevado tan adelante su dominio sobre las fuerzas de la naturaleza que con su auxilio les resultará fácil exterminarse unos a otros hasta el último hombre. [...] [C]abe esperar que el otro de los “dos poderes celestiales”, el Eros eterno, haga un esfuerzo por afianzarse en la lucha contra su enemigo igualmente inmortal. ¿Pero quién puede prever el desenlace?⁴⁸

45. Marie-Jean Sauret, *Psychanalyse et politique* (Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2000), 153. La traducción es mía.

46. Freud, “El malestar en la cultura”, 108.

47. Lacan, *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 75.

48. Freud, “El malestar en la cultura”, 140.

Como sabemos, Freud agregaba la última oración en 1931 cuando ya comenzaba a ser notoria la amenaza que representaba Hitler... Es decir, cuando se avecinaba la empresa nazi que inauguraría una nueva época, en la cual la lógica económica y la avanzada de la ciencia lograrían reducir los cuerpos a lo viviente puro, mercantilizable y exterminable. Por supuesto, la pulsión de muerte no esperó al nazismo para manifestarse, pero el carácter de excepción de lo que por entonces tuvo lugar radica en la pérdida de los fundamentos de lo humano, en la deshumanización de lo humano, que vendría a atentar contra el lazo social de una manera inédita. Este carácter inédito del lazo social que allí se inaugura, designado por Lacan discurso capitalista, amenaza con la disolución de la convivencia humana de una doble manera. De una parte, si nos atenemos al sujeto que este discurso promueve, tal como su fórmula lo revela, veremos que reintegra el objeto plus-de-goce en el sujeto dividido ($a \rightarrow \S$), debilitando de esta manera su dimensión deseante —en falta— en provecho del individuo consumidor, es decir, del sujeto anulado en su división y completado con su goce. En este orden de ideas la incidencia del discurso capitalista que salta a la vista es aquella del peligro de la desaparición del síntoma en beneficio de diferentes patologías propias de la época, o de los llamados “síntomas contemporáneos”. De hecho, dichas patologías revelan la presencia de sujetos en quienes el valor de goce de su “síntoma” toma la delantera —adicciones, pasajes al acto, depresión, etc.— del goce que deriva de las ofertas del mercado⁴⁹.

De otra parte, al situar el punto de mira no ya en el sujeto sino en el lazo social con quien este sujeto establece lazo, precisamente, podría arriesgarse la idea, como en efecto lo propone Sauret, de una “patología” en la que predominan la generalización de la mentira y del engaño, la degradación de la palabra, la justificación de lo incorrecto en el dominio de lo público, el peso de lo “políticamente correcto”, de la banalidad en las distintas esferas de la vida, etc., cuyas aristas nos parecen derivados de aquella “escena en donde el mundo es al revés”, y de la que supusimos como condición el retorno del goce al Otro: ($a \rightarrow A$).

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, GIORGIO. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia: Pretextos, 2000.
- ARENDT, HANNAH. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, 1999.
- ARENDT, HANNAH. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza, 1999.
- ARTETA, AURELIO. *Mal consentido. La complicidad del espectador indiferente*. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- BLANCO, MERCEDES. “Le trait d’esprit de Freud à Lacan”. *Savoirs et clinique* 1 (2001): 75-96.
- BRUNO, PIERRE. “L’arrangement (sur la perversion)”. *Psychanalyse* 5 (2005): 5-18.

49. Véase: Sylvia De Castro, “Síntoma y segregación”, en *Desde el Jardín de Freud* 13, (2013): 177-195.

- BRUNO, PIERRE. "La dé(mission) perverse". *Psy-
chanalyse* 6 (2006): 5-71.
- DE CASTRO KORGI, SYLVIA. "Síntoma y segregación". *Desde el Jardín de Freud* 13 (2013): 177-195.
- FIGUEROA, MARIO. "La vergüenza en las víctimas de violencia". *Desde el Jardín de Freud* 13 (2013): 275-291.
- FREUD, SIGMUND. "El chiste y su relación con lo inconsciente" (1905). En *Obras completas*. Vol. VIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1980.
- FREUD, SIGMUND. "Conferencias de introducción al psicoanálisis. Conferencia 22ª: Algunas perspectivas sobre el desarrollo y la regresión. Etiología" (1917). En *Obras completas*. Vol. XVI. Buenos Aires: Amorrortu, 1980.
- FREUD, SIGMUND. "El malestar en la cultura" (1930 [1929]). En *Obras completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 1980.
- KA, TZENIK. *Shivitti. Una visión*. Barcelona: La llave, 1999.
- KANT, EMMANUEL. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Disponible en: <http://catedras.fcp.uncu.edu.ar/claroline/backends> (consultado el 12/01/2014).
- KAUFMANN, PIERRE (Dir). *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis. El aporte freudiano*. Buenos Aires: Paidós, 1996.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente (1957-1958)*. Buenos Aires: Paidós, 1999.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis (1959-1960)*. Paidós: Buenos Aires, 1990.
- LACAN, JACQUES. *Seminario 9. La identificación (1961-1962)*. En *Los seminarios de Jacques Lacan*. Folio Views - Bases documentales, versión digital.
- LACOUÉ-LABARTHE, PHILLIPE. "De la ética: a propósito de Antígona". En *Lacan con los filósofos*. México: Siglo XXI, 1997.
- LEVI, PRIMO. *Los hundidos y los salvados*. Barcelona: Muchnick, 1989
- MARRADES, JULIÁN. "La radicalidad del mal banal". *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 35 (2002): 79-103.
- ROUDINESCO, ÉLISABETH Y PLON, MICHEL. *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- SAURET, MARIE-JEAN. *Psychanalyse et politique*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2000.
- SAURET, MARIE-JEAN. *Malaise dans le capitalisme*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2009.
- SÓFOCLES. "Antígona". En *Tragedias completas*. Madrid: Cátedra, 2009.

