

AMOR, PODER Y PULSIÓN:
*amalgama constitutiva
del vínculo mortífero con el otro*

Luz Stella Alzate Posada

Tesis de grado
presentada como requisito
para optar al título de
Magister en Ciencias Sociales y Humanas

Director : Héctor Gallo

MEDELLIN
UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS
DEPARTAMENTO DE PSICOANÁLISIS
2.000

ABSTRACT

Busco establecer el estado que en la actualidad presenta la cuestión obrerista, a saber, la
... según investigaciones recientes a nivel nacional, el trabajo aquí
... de una concepción de la familia humana no sólo desde la
sociológica y antropológica con Talcott Parson, sino también y de forma particular, desde la teoría psicoanalítica de la cual se
... y al amor:
... al que se siente, al que se intuye,
... y aún al que se esconde.
... de Edipo castrador, destete e intrusión como los más representativos, siendo
... a su vez como experiencias que constituyen tanto causa como efecto del trabajo.

Se resalta también en dicha estructura la presencia del poder, inicialmente proveniente del
... y la forma en que este, en tanto del sujeto en
una estructura imaginaria, lo impulsa irremediablemente al pose de una búsqueda de una
... por un objeto ya de hecho inexistente, imposible, a saber, aquel mediante
el cual opera satisfacer su pulsión.

Búsqueda que lo arroja, desde el momento mismo de su nacimiento, hacia el vasto campo
de la relación al otro, masculino o femenino, con toda la carga de sexualidad que ello
implica. Y que al mismo tiempo, lo fuerza a responder si no mediante el deseo, la más grande
de las carencias, mediante el vínculo social, el amor o aun la violencia. Este vínculo,
entonces, será el escenario propicio para la realización subjetiva que bien podrá convertir el

ABSTRACT

Luego de establecer el estado que en la actualidad presenta la cuestión abordada, a saber, la *violencia intrafamiliar* según investigaciones recientes a nivel nacional, el trabajo aquí expuesto da cuenta de una concepción de la familia humana no sólo desde las perspectivas sociológica y antropológica –con Talcott Parsons y Lévi-Strauss respectivamente– sino también, y de forma particular, desde la teoría psicoanalítica de la cual se desprende su estructura psíquica. En este sentido se resaltan, como componentes de dicha estructura, los complejos de Edipo, castración, destete e intrusión como los más representativos, siendo catalogados a su vez como experiencias que constituyen tanto causa como efecto del lenguaje.

Se resalta también en dicha estructura la presencia del poder –inicialmente proveniente del padre y hecho equivaler luego al goce sexual– y la forma en que éste, en tanto deja al sujeto en una encrucijada imaginaria, lo empuja irremediablemente al goce de una búsqueda, de una lucha imperecedera por un objeto ya de hecho inexistente, imposible, a saber, aquel mediante el cual espera satisfacer su pulsión.

Búsqueda que lo arroja, desde el momento mismo de su nacimiento, hacia el vasto campo de la relación al Otro, masculino o femenino, con toda la carga de agresividad que ello implica. Y que al mismo tiempo, lo fuerza a responder si no mediante el deseo –la más grande de las encrucijadas–, mediante el vínculo social, el amor o aún la violencia. Dicho vínculo, entonces, será el escenario propicio para la realización subjetiva que bien podrá convertir el

amor en una paradoja al emplearlo como pretexto para la puesta en escena de la violencia, entendida en este contexto como una elección.

Lo que la presente investigación pone entonces de manifiesto es la imperiosa necesidad de reconocer, para avanzar así en la comprensión del fenómeno abordado, que éste no es más que el efecto de una lucha subjetiva, de una lucha por el poder, por el reconocimiento, por la búsqueda de un objeto inexistente y de una satisfacción pulsional imposible, y de allí que se la nombre, tal como indica el título que nos ocupa, como una amalgama de amor, poder y pulsión que convierte el vínculo social, el vínculo al Otro, en algo mortífero.



TIZIANO, *El rapto de Lucrecia*, 1571. Óleo sobre lienzo (Fitzwilliam Museum, Cambridge)

TABLA DE CONTENIDO

	Págs.
INTRODUCCIÓN	i
ESTADO DE LA CUESTIÓN	8
CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS	13
I. LA FAMILIA HUMANA	
1. Su naturaleza: perspectivas sociológica y antropológica	20
2. Su estructura: perspectiva psicoanalítica	26
2.1 Del Edipo y la castración	31
2.2 Destete e intrusión	37
2.3 Del poder del padre al goce	47
II. YO Y EL OTRO	
1. De la estructuración subjetiva a la agresividad	55
2. Lo femenino y lo masculino: una oposición irreconciliable	62
2.1 Antecedentes mitológicos	63
2.2 Mujeres coloniales	67
2.3 El horror por lo femenino como fundamento de la violencia	71
III. LAS RESPUESTAS DEL SUJETO AL OTRO	
1. El deseo como encrucijada	77
2. El vínculo social como escenario para la realización subjetiva	81
3. El amor como paradoja y como pretexto	85
4. La violencia como elección	91
IV. FUNDAMENTOS SUBJETIVOS DE LA VIOLENCIA INTRAFAMILIAR	
1. Primeras bases: la ambivalencia en el vínculo	104
2. Frustración-angustia-agresividad	108
3. En conclusión: amor, poder y pulsión	112
CONCLUSIONES	118 ✓
ÍNDICE DE IMÁGENES	125
BIBLIOGRAFÍA	126

INTRODUCCIÓN

Por sus formas cada vez más arbitrarias, decididas y descarnadas, el fenómeno de la violencia en Colombia ha ido adquiriendo durante las últimas décadas una cierta especificidad que, según las interpretaciones del medio –tanto de propios como de ajenos–, lo hace exclusivo de nuestro país. Y aunque desafortunadamente no podemos desconocer que parte de esta afirmación es cierta, debemos saber que la violencia no es en absoluto un fenómeno «nacido y criado» entre nosotros sino una de las sorprendentes condiciones de lo humano, esto es, de su naturaleza, que varía con cada cultura y con cada época. Aunque, cualquiera sea la forma que ella adopte, sabemos que tiene un fundamento común, a saber, una suerte de huída del orden simbólico reinante que bien podemos interpretar como perversión.

Pero bien, si a pesar de la violencia de otras épocas la vida pudo finalmente consolidarse, no tenemos razones para pensar que la nuestra será la excepción. Lo importante es, por supuesto, poder conocer y comprender sus orígenes y sus nuevas formas para poder ubicarla en las afueras de las diversas esferas sociales que determinan lo humano, entre ellas la familia, poniéndonos a salvo de repetir la incesante cadena de acontecimientos que manchan nuestra historia y corroen nuestra visión del mundo. En otras palabras, tenemos el deber ético, como hombres y mujeres de nuestra época, de descubrir los orígenes de las nuevas formas de violencia para trazar los senderos que la alejen de lo cotidiano dándonos la oportunidad de



construir una memoria colectiva menos costosa, menos dolorosa en la que seamos nosotros quienes decidamos los cambios de la historia y no ella la que nos arrastre sin piedad.

Ahora, para nuestra sorpresa, muchas de estas formas encuentran su asidero en la familia. Espacio al que la sociología, la psicología y aún la iglesia han intentado mostrar como el más propicio para el establecimiento de los lazos humanos más fuertes y poderosos: los lazos de afecto a los cuales suponemos el garante del desarrollo integral humano y de la armonía familiar y social. Lo cual, como seguramente ya es notable, difiere considerablemente de la realidad. Paradójicamente, es la familia la que, por su estructura, propicia el vínculo. Vínculo al Otro que, en tanto involucra el goce, es también posibilidad de satisfacer las tendencias primitivas que pueden llegar a dar forma a la violencia, y de manera especial, a aquella que se ejerce en la familia por ser éste el primer y más duradero espacio de socialización.

De allí que la investigación que aquí se inicia constituya un nuevo intento –esta vez desde una visión más profunda de lo humano, a saber, la visión psicoanalítica– de procurar dicho descubrimiento. El título bajo el cual se presentan sus resultados: *Amor, poder y pulsión: amalgama constitutiva del vínculo mortífero con el otro*, obedece por entero a la lógica misma de sus hallazgos, a saber, la presencia del amor, del poder y del empuje a la destrucción propia y del otro como elementos estructurales de todo vínculo. Pero en especial del afectivo propio del círculo familiar. Así mismo, el hecho de que sean catalogados como una «aproximación» al fenómeno de la violencia intrafamiliar y no como algo quizá más contundente se debe a que en ellos el aporte fundamental ha sido realizado por el psicoanálisis, disciplina que no cuenta con una teoría específica acerca de la familia o aún de la violencia pero que permite, por su definición de sujeto y el análisis de sus avatares a través de sus conceptos fundamentales –inconsciente, transferencia, pulsión y repetición–, aportar una visión inédita del mismo.

Esta investigación es entonces el resultado de una exhaustiva revisión bibliográfica cuyas elaboraciones se presentan en cuatro capítulos, a saber: «La familia humana», «Yo y el Otro », «Las respuestas del sujeto al Otro» y «Fundamentos subjetivos de la violencia intrafamiliar».

En el primero de ellos se abordan los desarrollos teóricos de disciplinas como la sociología y la antropología con respecto a los orígenes y evolución del concepto de *familia humana* para luego ser articulados con los desarrollos psicoanalíticos de Freud y de Lacan acerca de su estructura. En el segundo, se abordan dos de los aspectos esenciales que definen la relación del sujeto al Otro a partir de su descubrimiento como una relación de rivalidad, a saber, el momento de la estructuración subjetiva que conlleva la agresividad y el momento en que se conoce la existencia de un sexo otro con el que se rivaliza no sólo por el amor del Otro sino también por su goce, signo de poder. En el tercero se abordan el deseo, el vínculo social, el amor y la violencia como formas de respuesta al Otro, sólo la última de las cuales puede ser considerada una elección. Pues, a diferencia de ésta, las tres primeras dan cuenta más bien de una «sin salida» en la que el sujeto se ve atrapado por obra del lenguaje que le antecede y que, digámoslo así, es gracias a él mismo que el sujeto se dirige hacia ellos y no hacia otras formas de respuesta alejadas de lo simbólico. Finalmente, el cuarto capítulo intenta dar cuenta en forma resumida de los elementos en los que se funda la violencia intrafamiliar comenzando desde la ambivalencia inherente al vínculo, la cual se presta tanto para el amor como para la agresión al otro, hasta articulación del amor, el poder y la pulsión en la realización de los actos violentos pasando por la lógica de la frustración, la angustia y la agresividad como la serie de experiencias que conducen al sujeto hacia ella. Recorrido con el que se intenta mostrar que el vínculo al Otro es, esencial y estructuralmente, mortífero. De donde no puede menos que inferirse la violencia como un fenómeno inherente al mismo.



Así, el valor de la presente investigación radica en que constituye un aporte inédito a la comprensión del fenómeno de la violencia intrafamiliar que por años ha sido el blanco de innumerables investigaciones sociológicas y psicológicas a las que, por razones epistemológicas, escapa la noción de inconsciente que sólo proporciona el psicoanálisis.

La enriquece, en este mismo sentido, la articulación –no hallada hasta el momento en la revisión bibliográfica– entre las diversas disciplinas que, de una u otra forma, intentan dar cuenta de la institución familiar y del ser humano como su eje fundamental, a saber, la sociología, la antropología y el psicoanálisis. Articulación que brinda al lector la posibilidad de ampliar su propia visión de lo humano y de profundizar en ello, si así lo desea, mediante la realización de posteriores investigaciones.

Las principales fuentes consultadas, primarias en su mayoría, han sido las obras de autores como Talcott Par⁵sons, Claude Lévi-Strauss, Sigmund Freud, Jacques Lacan y Jacques-Alain Miller, entre otros.

Para finalizar, deseo hacer llegar mis más sinceros agradecimientos a todas las personas que de una u otra forma me apoyaron en esta labor, en especial a aquellas que con su paciencia y su sinceridad me hicieron recordar que la vida es mucho más que un solo momento y que, por tanto, este momento debía pasar.

ESTADO DE LA CUESTIÓN

Desde la década de los ochenta, el fenómeno de la violencia intrafamiliar en Colombia ha generado un sinnúmero de investigaciones de carácter social mediante las cuales se busca establecer sus causas y la manera más adecuada de intervenir esta problemática de forma que su frecuencia y sus efectos, por los que hoy en día es catalogada como un problema en la salud pública de la nación, muestren una disminución importante en favor de la conservación de la vida y de la unidad familiar.

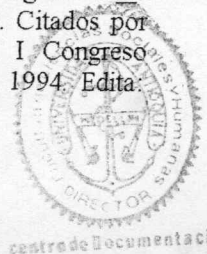
Buena parte de estas investigaciones, sociológicas en su mayoría, coinciden en señalar como causas del fenómeno toda una serie de factores sociales que, según se afirma, influyen sobre el grupo familiar. Factores que, por sus características, podemos dividir en dos grandes grupos: los socioeconómicos y los personales. Hacen parte del primero la pobreza, el desempleo, la falta de protección legal y social por parte del Estado, la inequidad, la insatisfacción de necesidades básicas, el incumplimiento de las obligaciones económicas, la existencia de relaciones de dominio al interior de la familia y el consumo de alucinógenos mientras que del segundo, la falta de autoestima, la ansiedad, la tensión, las frustraciones, las desesperanzas y los sentimientos de aislamiento e impotencia por un lado al igual que la convivencia en una familia extensa, la falta de diálogo, la incompatibilidad entre la pareja y los trastornos mentales por otro, por mencionar sólo algunos.

Pero no sólo en Colombia sino en diversos lugares del mundo, la violencia intrafamiliar se ha convertido en una pregunta de la mayor envergadura. Prueba de lo anterior es que, para explicar este fenómeno –según Gelles y Strauss,¹ durante las últimas décadas se han propuesto en el mundo más de 15 diferentes modelos teóricos actualmente divididos en tres grupos: las *teorías intraindividuales* (o individualistas), las *psicosociales* y las *socioculturales*.

En el primer grupo, la violencia intrafamiliar es explicada a partir de la personalidad del individuo, esto es, como causa de factores psicopatológicos, anormalidades cerebrales, aberraciones internas, drogas y alcohol, los últimos de los cuales actúan como desinhibidores liberando las «tendencias violentas» existentes en los seres humanos. Dicho modelo, desacreditado posteriormente como consecuencia de su inadaptabilidad a las características cambiantes del fenómeno, incluía también factores genéticos e incluso el síndrome premenstrual como causantes de episodios violentos sin aportar mayores explicaciones sobre su estructura vincular.

En el segundo, se examina la interacción del individuo con su entorno social, es decir, con otros individuos, grupos y organizaciones a los cuales adscribe las causas del fenómeno. Basándose en diversas teorías, entre ellas la de la *frustración-agresión* –elaborada por Dollard y otros en 1939–, la *teoría social del aprendizaje*, la *teoría del intercambio social* y la *teoría del conflicto*, se otorga toda la responsabilidad de la violencia intrafamiliar a la interrelación entre los miembros de la familia. Es así como en la teoría de la frustración-agresión, dicha violencia es explicada como la consecuencia directa de las frustraciones a las que el individuo

¹ GELLES R. & Murray Strauss. *Determinants of Violence in the Family: Toward a Theoretical Integration*. In: Contemporary Theories About the Family. New York: Wesley Burr, et al, The Free Press, 1979. Citados por ESTRADA M., Antonio. *Violencia familiar: etiología y consecuencias*. En: Memorias del I Congreso Latinoamericano de Familia Siglo XXI, realizado en Medellín entre el 19 y el 22 de abril de 1994. Edita: Secretaría de Bienestar Social, p. 452.



se ve abocado en el espacio familiar, ejemplo de lo cual es el castigo físico prodigado al niño mediante el cual se lo insta a responder con agresiones. La agresión es, en consecuencia, una «respuesta» del individuo a la frustración cuando siente entorpecido por otros el logro de sus metas.

Por su parte, la teoría social del aprendizaje la concibe como una conducta aprendida mediante percepción e imitación pues el individuo es, desde su nacimiento, una tabula rasa sobre la que se graban posteriormente toda una serie de conductas –entre ellas la agresión– a las que, por tanto, hay que considerar como aprendidas y no como instintivas. Lo cual hace de dicha violencia algo transmisible de una generación a otra.

Entretanto, la teoría del intercambio social la concibe como el resultado de un desajuste en el logro de recompensas y la evitación de castigos propios de la dinámica familiar. Los miembros de la familia usarán la violencia siempre que el costo de usarla no sea mayor que el logro de alguna recompensa. Dicha teoría se basa en el principio de «justicia distributiva» por el cual todo individuo tiene derecho a ser recompensado por sus esfuerzos. Así, si los padres de familia no se sienten suficientemente recompensados por sus hijos tras los esfuerzos realizados en su beneficio, usarán la violencia para exigir su «debida recompensa».

Finalmente, para la teoría del conflicto dicha violencia es el efecto de un desface entre el poder y la autoridad, constituyentes de la estructura familiar. Desface que se da cuando por ejemplo, se tiene la autoridad pero no el poder de hacerla cumplir. Aquí, la autoridad es entendida como una orden que espera a ser cumplida mientras que el poder da cuenta de la posibilidad de desobedecerla. La familia es, por tanto, su arena de enfrentamiento.

Y en el tercero, se enfoca el fenómeno desde un punto de vista más amplio en el que se examinan las estructuras sociales y las instituciones en términos de sus normas y valores.

Hacen parte de este grupo las teorías *cultural, funcional, feminista, marxista y general sistémica*. La primera ubica en las normas y valores sociales la causa de este tipo de violencia poniendo como ejemplo la aceptación del machismo en algunas culturas. La segunda, asigna a dicha violencia tres funciones: la de proveer un área de realización individual, la de actuar como señal de peligro para la comunidad y la de servir de catalizador para el cambio. Sostiene de paso que cierto grado de violencia es necesario para evitar actos mayores de esta índole. La tercera atribuye al «énfasis sexista de la sociedad» el dominio del hombre sobre la mujer, a partir del cual éste se autoriza al abuso y discriminación sobre ella y sus hijos. Explica la violencia intrafamiliar como el resultado de un mundo patriarcal y capitalista que detenta el poder siendo las personas despojadas de éste y de algún capital, esto es, mujeres y niños, quienes resultan más afectados. La teoría marxista define esta violencia como un fenómeno económico y político. Sostiene que todo sistema capitalista y patriarcal priva a la mujer y a los niños de poder y status y en esta medida, la violencia masculina no es otra cosa que un mecanismo para perpetuar el dominio de los hombres sobre las mujeres. Finalmente, la quinta teoría, expresada por Gelles en 1973, entiende la violencia intrafamiliar como el producto del sistema mismo en lugar de ser el producto de alguna patología individual. Basada en el análisis de la comunicación, afirma que la única posibilidad de no violencia en la familia sería el establecimiento de una comunicación asertiva y de relaciones igualitarias.²

Hasta aquí, los tres grupos de teorías –intraindividuales, psicosociales y socioculturales– centran sus explicaciones en factores contingentes del mundo externo sobre los cuales el individuo pareciera no tener injerencia alguna. De un lado, las teorías intraindividuales proponen como causa de este tipo de violencia una «tendencia» del individuo a la misma que

² *Ibidem*, p. 455.



haría suponer en él una cierta intencionalidad; pero de inmediato, desmienten esta posibilidad al proponer como sus desencadenantes factores de índole externa a la voluntad del individuo con lo que la causalidad del fenómeno es reenviada al exterior. De igual manera, al poner el énfasis en la interacción entre el individuo y el medio en el sentido de una relación de tipo estímulo-respuesta, las teorías psicosociales obturan la posibilidad de conceder al individuo la soberanía sobre sus actos como resultado de lo cual queda ubicado en una posición pasiva que poco o nada dice acerca de su responsabilidad en los mismos. En consonancia con lo anterior, las teorías socioculturales dejan claramente a las instancias externas al individuo esta responsabilidad desvirtuando de paso toda percepción del mismo como un ente autónomo.

Tales explicaciones, susceptibles de ser agrupadas bajo un mismo orden de causalidad, a saber, el mundo externo, adolecen de una pregunta fundamental en toda investigación de los fenómenos humanos: la pregunta por la posición de sujeto que a ellos subyace, esto es, por los determinantes psíquicos de las elecciones subjetivas en el núcleo de los cuales es menester considerar la participación de lo inconsciente. Concepto que brinda la posibilidad de conocer tales determinantes no sólo en lo individual sino también en la relación del individuo con la cultura como el sistema que lo contiene. Pregunta indispensable, por tanto, en toda investigación sobre los procesos y los fenómenos humanos pues, a fin de cuentas, el individuo es siempre, tal como coinciden en señalarlo las diversas disciplinas sociales, un efecto de lo simbólico, de lo cultural, más específicamente, para justificar así la intervención del psicoanálisis, un efecto del significante.

Veamos pues lo que de nuestra parte y con la intervención del psicoanálisis, podemos aportar a este respecto.

CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

Según Talcott Parsons,³ tanto la teoría sociológica como la psicoanalítica –en alguna medida– parten de un idéntico esquema conceptual o marco de referencia básico al que puede denominarse como *teoría de la acción*. Marco en el que toda acción concreta puede definirse como social –incluso si se trata de una conducta psicopatológica– y en el que esta primera disciplina encuentra dos centros principales de organización teórica de los sistemas, a saber, la *personalidad individual* y el *sistema social*. El primero, señala, “es el centro primordial del tema de la ciencia psicológica” mientras que el segundo, “el de la ciencia social en sentido específico”. Y advierte de paso que es peligroso, para el caso de ambas disciplinas, mudarse de una a la otra sin tener en cuenta adecuadamente sus diferencias sistemáticas ya que no existe entre las estructuras de sus sistemas una correspondencia que pueda catalogarse como simple.

Sostiene además este autor que para la sociología es esencial tratar el sistema social como una entidad distinta e independiente que debe estudiarse y analizarse a su propio nivel. No obstante, encuentra que en el estado actual de conocimiento de los sistemas sociales, no es posible tratarlos directamente como un equilibrio dinámico de fuerzas motivacionales sino que

³ Sociólogo norteamericano nacido en Colorado Springs en 1902 y muerto en Munich en 1979, fundador de la teoría sociológica denominada *ciencia de la acción* para lo cual recurrió a algunas tesis del funcionalismo y a autores como: Pareto, Max Weber y Durkheim.

es necesario considerar dichas fuerzas o problemas en el contexto de su relación con la estructura y “plantear los *problemas dinámicos* en términos del equilibrio de fuerzas que operan para mantener o alterar una estructura dada”. Punto en el que las categorías psicológicas desempeñan un papel fundamental, definiendo para la sociología las expectativas de conducta (actos), las actitudes de los individuos en la interacción y las pautas institucionalizadas en la estructura de los roles (ideas concretas) que constituyen las normas morales que se introyectan en el proceso de socialización estructurando así la personalidad.

Contexto este último en el que cuentan las contribuciones directas más notables de la teoría psicoanalítica a la comprensión empírica de la conducta dentro de la teoría dinámica de la motivación, cuyas categorías pueden usarse con propósitos explicativos en el análisis de la estructura social y de sus cambios.

Para la sociología, los juicios de significación con respecto a la motivación deben expresarse de acuerdo con el marco de referencia del sistema social –y no de la personalidad– enfocándose hacia la construcción de la motivación típica de las personas que ocupan determinados status en la estructura social. Lo cual ha de derivarse de la situación en que éstas se encuentren con respecto a la conducta y a las actitudes de los otros. Pero la teoría psicoanalítica, dice este autor, “muestra que estos datos por sí solos no son suficientes; ciertos elementos típicos de la estructura de la personalidad particular, tales como el contenido del superyó y los modos en que los componentes instintivos se organizan, se hallan también implicados”. Por lo que, con acierto, califica como “psicológicamente inadecuado” el modo de abstracción del sociólogo en tanto no da cuenta por completo de los actos, las actitudes y las ideas de los individuos en comparación con otros. Conocimiento del que sí da cuenta el psicoanálisis, en tanto se ocupa del análisis de las relaciones particulares de cada sujeto con

los miembros de ese «sistema social en pequeña escala» al cual pertenece y que define, sin más, el objeto de estudio de la sociología.

La teoría psicoanalítica, entonces, es importante para esta disciplina porque puede aportar una contribución fundamental a sus problemas. Y lo hace en tanto se ha ocupado a profundidad, como acabamos de señalar, de las relaciones sociales dentro de la familia y de la motivación que a ellas subyace, con lo cual puede decirse que ha iniciado el camino hacia la construcción de la estructura familiar. Contribución que ha permitido a la sociología alcanzar un mayor refinamiento en la interpretación dinámica de tales relaciones.⁴

Todo lo cual no sólo autoriza sino que justifica su intervención en esta investigación, especialmente porque en ella no sólo se aborda la pregunta por los fundamentos subjetivos de la violencia sino que dicho interrogante se inscribe exclusivamente en el marco de la estructura familiar, de la que también intenta dar cuenta desde su punto de vista.

Intervención que permitirá introducir una concepción de lo humano distinta de lo puramente orgánico en sentido primordial –como ente que responde a los estímulos del medio–, de la idea de una tabula rasa sobre la que se vierten determinados contenidos para dar forma al individuo o incluso, de la idea de un individuo determinado única y exclusivamente por la influencia del mundo externo sobre su estado más incipiente, para dar paso a su reconocimiento como ser constituido a partir de la combinación de dos factores básicos: las necesidades orgánicas –en el sentido de cargas de excitación generadoras de tensión– y el lenguaje como la entidad que otorga a dichas necesidades –y por esta vía al ser naciente– una

⁴ Cf. *El psicoanálisis y la estructura social*, En: *Ensayos de teoría sociológica*, Buenos Aires: Paidós, 1949, p. 289-99.



significación, esto es, un lugar y un valor dentro de la dinámica de las relaciones humanas aún antes de su ingreso al mundo simbólico.

Lo cual significa que el ser humano, más específicamente el sujeto, es el resultado de una estructura simbólica de la que la familia es su mejor y más cercano representante. Estructura que lo coloca en posición de demandante y, en consecuencia, de un ser cuyos actos no son sin significación. Desde esta perspectiva, la conducta humana ha de ser entendida como una sumatoria de intenciones, de elecciones subjetivas que no son más que un efecto residual del lenguaje.

Concepción mediante la cual podrá evitarse la limitación en las explicaciones del fenómeno abordado al ámbito de la influencia del medio sobre el individuo –de la que dan cuenta las investigaciones sociológicas–, y de igual manera una posible homogeneización de los actos humanos que libere al sujeto de su responsabilidad en ellos. Todo lo cual no implica desconocer los factores sociales y culturales que puedan influir sobre su etiología sino, más bien, interrogar la posición del sujeto frente a los actos que lo comprometen en aras de mostrar su compleja naturaleza. Y de esta manera, habremos trazado de paso la diferencia fundamental entre las interpretaciones sociológica y psicoanalítica del fenómeno, a la vez que aportado sobre él una visión más completa.

De cualquier forma, y en vista de que el objeto de esta investigación tiene como marco la familia –definida esencialmente como un fenómeno social– sobre la cual se pretende hacer desde el psicoanálisis un aporte fundamental, a saber, el dar cuenta de su estructura, sigue teniendo cabida en ella la pregunta por la competencia epistemológica de dicha disciplina. Pregunta que plantearemos de la siguiente manera: ¿puede el psicoanálisis como ciencia de lo

particular aportar una palabra en la investigación, la interpretación y la comprensión de un objeto social?, y a la cual responderemos, en virtud de su misma esencia, sí.

Pues siendo el psicoanálisis no sólo un método científico de investigación de las neurosis y de los fenómenos psíquicos normales –que lo hacen aplicable a la historia de la cultura y a sus fundamentos– sino también un método de tratamiento basado en sus propios descubrimientos –en el centro de lo cual está el inconsciente que determina una nueva concepción de ser humano en su relación con los otros–, puede efectivamente constituirse en herramienta para la construcción de un saber de tal índole. Principalmente, por el hecho de que, más allá de lo social, está el sujeto que lo dinamiza. Sujeto del que, por su relación al significante, puede la teoría psicoanalítica dar cuenta mejor que ninguna otra.

Y es que lo social, ha de reconocerse, no es extraño al sujeto sino parte de él. En esta medida, interrogar al psicoanálisis para intentar dar cuenta de un fenómeno social no es más que rescatar al sujeto del arbitrio de las definiciones sociales que pretenden homogeneizarlo para concederle el don de la palabra y, por esta vía, el reconocimiento de su verdadera dimensión como ser de elecciones, como aquel que determina sus propios actos y, en esta medida, como quien ha de asumir sus consecuencias.

Lo cual no contradice sino que complementa los desarrollos de Parsons –con los cuales se inicia nuestro recorrido– acerca de la estructura del acto humano como surgida de la interacción del individuo con su entorno. Desarrollos en los que se aprecia la influencia del sistema simbólico como su fundamento y su contexto, y a los cuales se articulan los aportes antropológicos de Lévi-Strauss en relación a la naturaleza humana como hecha también de la misma materia, esto es, de lo simbólico. De donde los actos humanos adquieren, sin más, una naturaleza cultural.



Significa lo anterior que todo acto humano, incluso aquellos que caracterizan la violencia intrafamiliar –o quizá deberíamos decir: especialmente éstos–, se halla atrapado en una red significativa que no sólo lo origina sino que lo sostiene, que le da su forma, su consistencia y su razón de ser. En lo cual está implícita la dimensión del lenguaje por la que, a diferencia de la sociología, no es en torno al yo que el psicoanálisis hace girar sus reflexiones sino en torno al inconsciente que se decanta en las experiencias constitutivas del sujeto, a saber, la serie de complejos que conforman la estructura familiar tanto como su propia estructura.

Y es en esta maraña que han de buscarse, cual es el propósito de esta investigación, los resortes de la violencia intrafamiliar no interpretada ya como el resultado de las contingencias del mundo externo sino, reitero, de las elecciones subjetivas, en otras palabras, de la posición que cada sujeto asume frente a los otros y aún frente a sí mismo. Propósito en el que nos empeñaremos a continuación.



FRAN-
CISCO
DE
GOYA,
*Saturno
devorando
a un hijo,*
1819,
Pintura
mural
pasada
a lienzo.

I. LA FAMILIA HUMANA

*Durante todo el tiempo de que se tiene noticia
 —probablemente desde fines del período neolítico—
 ha habido en el mundo tres clases de personas:
 los Altos, los Medianos y los Bajos.
 Se han subdividido de muchos modos,
 han llevado muy diversos nombres y su número relativo,
 así como la actitud que han guardado unos hacia otros,
 ha variado de época en época;
 pero la estructura esencial de la sociedad nunca ha cambiado.
 Incluso después de enormes conmociones y de cambios que parecían irrevocables,
 la misma estructura ha vuelto a imponerse,
 igual que un giroscopio vuelve siempre a la posición de equilibrio
 por mucho que lo empujemos en un sentido o en otro.*

George Orwell, 1984.

1. Su naturaleza: perspectivas sociológica y antropológica

El concepto de *familia*, del cual han hecho uso desde su nacimiento las ciencias sociales y naturales —entre ellas la biología, la lingüística, la historia, la matemática y más recientemente la antropología cultural para sus clasificaciones, abstracciones y comprensión de lo humano, respectivamente—, hoy en día constituye uno de los conceptos fundamentales de la sociología, disciplina que lo emplea en la explicación de los fenómenos sociales.

Tal como hoy es entendida por la comunidad científica, la familia no habla ya de una mera clasificación categórica de los organismos o individuos que componen la naturaleza sino de una organización social o *institución cultural*. Talcott Parsons la define como un «sistema

social parcial»⁵ en tanto forma parte de una estructura mayor a la que denomina *sistema social*,⁶ caracterizada por su capacidad de autosubsistencia y por su duración –la cual puede calcularse a partir de la reproducción biológica y la socialización de la nueva generación–, aspectos gracias a los cuales alcanza para superar el espacio de una vida humana normal.⁷ Dicho sistema tiene su origen en los llamados *sistemas simbólicos*, a los cuales define el autor como el elemento base para la organización de los sistemas de acción a la vez que el resultado de los mismos; más aún, como un «elemento de orden» impuesto por convención, por el que todo acto adquiere un «carácter normativo». La familia se convierte así en una agrupación de individuos simbólicamente –esto es, normativamente– articulados, entre los cuales se establecen diferentes clases de nexos (conyugal, filial, fraternal, parental) y formas de relación que sirven de fundamento a toda una serie de «fenómenos sociales» cuya dinámica, dependiendo del fenómeno del que se trate, puede llegar a favorecer o deteriorar dicha organización. La violencia intrafamiliar es, verbigracia, uno de los fenómenos sociales que la deterioran.

En el sistema familiar así concebido, la acción humana, que aquí entenderemos como el acto, juega un papel esencial. Está concebida como “un *proceso* en el «sistema actor-situación» que tiene *significación motivacional* para el actor individual o, en caso de una

⁵ Desde el funcionalismo, la noción de sistema alude en términos generales al conjunto de elementos interrelacionados entre sí, entre los cuales existe una cierta cohesión y unidad de propósito. Están definidos por la función que cumplen en dicha interrelación, por ejemplo, un sistema lingüístico.

⁶ Éste está definido como “una pluralidad de actores individuales que interactúan entre sí en una situación que tiene, al menos, un aspecto físico o de medio ambiente, actores motivados por una tendencia a «obtener un óptimo de gratificación» y cuyas relaciones con sus situaciones –incluyendo en éstas a los demás actores– están mediadas y definidas por un sistema de símbolos culturalmente estructurados y compartidos”. El sistema social constituye sólo una parte de lo que el mismo autor denomina un «sistema total concreto de acción». *El sistema social*, Revista de Occidente, 1966, p. 25.

⁷ Véase *ibidem*, p. 37-8.



colectividad, para sus componentes individuales".⁸ Significación que procede de la evaluación y consecuente valoración que hace el actor de los elementos que componen una situación, de forma tal que cada uno de ellos adquiere un valor específico según el grado de gratificación o privación que su interacción con él le depara, lo cual la convierte en una valoración catética de los objetos. Valoración que es, a su vez, producto de la convención, esto es, de la normatización implícita en los sistemas simbólicos que hacen que el acto se estructure finalmente como el efecto de la interacción del ego con dichos sistemas. Más aún, según afirma Parsons, todo acto es el producto de la combinación de tres sistemas básicos: el social, el cultural y el de la personalidad,⁹ nacidos de aquéllos.

La significación atribuida a los objetos¹⁰ determina un cierto grado de motivación que hace que también el acto se diversifique, dando cuenta de lo esencial de la interacción como un movimiento continuo de ida y vuelta entre el actor (ego) y sus objetos (alter) en términos

⁸ Ibidem, p. 24. Según Parsons, "...las «motivaciones» se presentan como organizadas en el nivel de la personalidad y, en este sentido, se trata de estructuras más concretas concebidas como el producto de la interacción de los «componentes de necesidad» genéticamente dados con la experiencia social". De estos componentes hacen parte las «necesidades de gratificación» en sentido biológico y las capacidades o habilidades del actor, de donde provienen sus diferencias fundamentales con respecto a otros actores [Ibid.]. Las bastardillas y las comillas («») son mías.

⁹ Parsons define el *sistema cultural* como el producto de los sistemas de interacción social humana (sistemas sociales) a la vez que un determinante de esos sistemas. Los objetos que de él hacen parte, los culturales, se definen como elementos simbólicos de la «tradición cultural» que adquieren la forma de ideas o creencias, símbolos expresivos o pautas de valor, siempre y cuando sean valorados por el ego como objetos de la situación y no como elementos constitutivos de su personalidad. Podría decirse que la tradición cultural, en tanto conjunto de símbolos compartidos que funcionan en la interacción, es su unidad representativa. Su importancia es tal que, por fuera de ella, dice, ni siquiera la comunicación más elemental sería posible. El sistema simbólico comporta, por tanto, un carácter normativo y, por supuesto, cultural. De manera similar, define la personalidad como un sistema relacional en el cual el ego interactúa con los objetos de una situación cualquiera en el marco de un sistema simbólico que, pese a abarcar todas las acciones de los objetos participantes, da cabida a las diferencias individuales entre uno y otro [Cf. Ibid., p. 34]. Véase la definición de sistema social en la primera nota.

¹⁰ Parsons divide los objetos en tres clases: los sociales, los físicos y los culturales. Un *objeto social* es un actor, que a su vez puede ser cualquier otro actor individual dado (alter), el actor que se toma a sí mismo como punto de referencia (ego), o una colectividad, que se considera como una unidad a los fines del análisis de la orientación. Los *objetos físicos* son entidades empíricas que ni «interactúan» con el ego ni «responden» al ego; son medios y condiciones de la acción del ego. Los *objetos culturales* son elementos simbólicos de la tradición cultural: ideas o creencias, símbolos expresivos o pautas de valor, en la medida en que sean considerados por el ego como objetos de la situación y no se encuentren «internalizados» como elementos constitutivos de la estructura de la personalidad del ego [Ibid.].

de acción y re-acción, entre las que media siempre una interpretación. El acto, así, no puede ser reducido a una simple «respuesta» orgánica sino que ha de ser entendido, conforme a su carácter simbólico, como una realización del «sistema de expectativas»¹¹ que cada actor construye con base en sus motivaciones. Sistema que depende en buena medida de la reacción de los objetos y de la interpretación que el actor haga de dichas reacciones, lo cual complejiza el proceso de interacción en lo que atañe específicamente a los objetos sociales, ya que *parte de la expectativa del ego consiste en la reacción probable del alter a su acción, la cual puede anticiparse y, en esta medida, afectar a las propias elecciones de ego.*¹² De la misma manera, *las posibles «reacciones» del alter pueden abarcar un orden considerable que depende de las acciones del ego.*¹³

Por tanto, y en la medida en que ningún acto es individual o carece de significación, para que haya interacción, esto es, para que se mantenga el vínculo, es preciso que toda interpretación previa a la significación tenga como base una «tradicón cultural»¹⁴ —es decir, que sea hecha a la luz del sistema que ordena las significaciones: el sistema simbólico— y no un sentido particular. Cualquier interpretación por fuera de ella podría traer como consecuencia serios desajustes en la interacción e incluso, en casos extremos, llevar a su rompimiento.

Toda esta dialéctica adquiere con Parsons la denominación de «esquema relacional», es decir, “lo que conforma la estructura y los procesos de los sistemas constituidos por las

¹¹ En este contexto, una expectativa puede ser entendida como la ideación resultante del proceso de evaluación que el actor hace de una situación determinada, con miras al establecimiento de la posibilidad o imposibilidad de hallar en ella una gratificación. La expectativa no implica la mediación del acto, ya que éste se presenta como su resultado. En consecuencia, un sistema de expectativas no es otra cosa que el conjunto de ideas que todo individuo teje en función de sus aspiraciones.

¹² Ibid., p. 24-5.

¹³ Ibid., p. 30.

¹⁴ Véase *supra*, p. 22, n. 9.



relaciones de esas unidades con sus situaciones, incluyendo otras unidades".¹⁵ Esquema que, en tanto implica todos los elementos de la acción, esto es, actor, objetos y situación, da cuenta no sólo de la estructura del acto humano –que da cuenta en forma parcial de las constelaciones familiares– sino también de la forma en que se estructura todo «sistema social» tal como es el caso de la familia. Sistema en cuyo interior las relaciones se rigen por esta misma dinámica. El sistema simbólico, por tanto, constituye la pieza fundamental en la estructuración de ambos.

La significación dada a los objetos es aquí, por consiguiente, un fenómeno motivacional fundamental en la comprensión de los actos humanos y de los resortes que crean y sostienen la estructura familiar, cuya naturaleza puede definirse como esencialmente simbólica.

Es lo que corrobora Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco*,¹⁶ al afirmar que el hombre posee –por encima de las comprobaciones experimentales y teóricas que apuntan a develar su naturaleza instintiva– una naturaleza esencialmente simbólica. Lo simbólico es, aquí, no sólo el elemento que instaura la diferencia entre lo natural y lo cultural sino que ordena las relaciones del individuo con su entorno dando origen a las organizaciones humanas.

Sostiene este autor que, a diferencia de los animales, la especie humana se define por su constitución a partir de una serie de elementos que definen el «modelo cultural universal», a saber, lenguaje, herramientas, instituciones sociales y sistemas de valores estéticos, morales o religiosos, todos los cuales pueden incluirse bajo la categoría de lo simbólico, representada por una ley cuya forma universal es la prohibición del incesto.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Buenos Aires: Paidós, 1969.

Ley que ordena la conducta sexual de los individuos al igual que sus vínculos, sus funciones y sus formas de actividad, convirtiéndose por ello en una *institución*. Ley cuya mayor importancia radica en que se cierne sobre la acción espontánea de las fuerzas naturales del hombre –en especial sobre su sexualidad–, conduciéndolo a una «vinculación simbólica» con los otros por medio de la cual éstos adquieren un valor fundamental para la vida. Y es que ahora el otro no sólo importa como medio de satisfacción sexual sino también como medio de supervivencia.

La prohibición del incesto responde, por tanto, a un propósito específico: la resignificación de los vínculos consanguíneos elevados ahora a la categoría de vínculos sociales,¹⁷ convirtiéndolos en terreno abonado para el establecimiento de la familia tal como hoy la conocemos. Por esto sostiene Lévi-Strauss que la presencia de esta ley es el rasgo más distintivo de lo humano, en tanto lo aleja de lo puramente biológico.¹⁸ Es la condición misma de lo humano, de su constitución como ser de lenguaje; el rasgo por el que se definen las «estructuras elementales» de parentesco,¹⁹ entendidas como el orden preferencial y universal a partir del cual se instaura la *función simbólica* que interviene en todos los momentos y en

¹⁷ Según Freud, el uso lingüístico de las tribus australianas (así como el de la mayoría de las otras comunidades totémicas) “exhibe una peculiaridad que sin ninguna duda se inserta en este nexo: los vínculos de parentesco de que se valen no toman en cuenta la relación entre dos individuos, sino entre un individuo y un grupo; según la expresión de L. H. Morgan [1877], pertenecen al «sistema clasificatorio». Esto significa que un hombre llama «padre» no sólo a quien lo engendró, sino a cualquier otro hombre que de acuerdo con los estatutos tribales habría podido casarse con su madre y de ese modo ser su padre; y llama «madre» a cualquier mujer, no sólo a la que lo dio a luz, sino a todas las que sin violar las leyes tribales habrían podido serlo. Llama «hermano» y «hermana» no sólo a los hijos de sus verdaderos padres, sino a los hijos de todas las personas nombradas, que mantienen con él una relación parental de carácter grupal, etc. Por tanto, los nombres de parentesco que dos australianos se dan entre sí no necesariamente indican su parentesco consanguíneo, como debería ser según nuestro uso lingüístico; designan unos vínculos sociales, antes que físicos” [*Tótem y tabú* (1913 [1912-13]). O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XIII, p. 16.].

¹⁸ Véase *ibid.*, p. 39.

¹⁹ Elementales no en el sentido de lo primitivo sino de aquello que se contrapone a la noción psicoanalítica de complejo.



todos los grados de la existencia humana. Función que, dice Lacan, “constituye un universo en el interior del cual todo lo que es humano debe ordenarse”.²⁰

Razón por la que tanto Freud como Lacan, en su análisis de las relaciones familiares, privilegian la dimensión simbólica a la que anudan posteriormente una dimensión imaginaria cuya tríada completa Lacan con la introducción de lo real como la dimensión que lleva implícitos los conceptos de *goce* y *repetición*. El primero, en el sentido de una detención del sujeto en un estado de insatisfacción paradójicamente satisfactorio; el segundo, en el sentido de una reedición significativa del goce como cualidad esencial de la pulsión.

Reiteramos entonces, basándonos en las coincidencias teóricas de Parsons y Lévi-Strauss –sobre las que el psicoanálisis profundiza–, que la familia humana posee, sin lugar a dudas, una naturaleza simbólica. Naturaleza cuyo detalle puede apreciarse en los desarrollos psicoanalíticos acerca de la estructura familiar, en cuyo conocimiento nos adentraremos a continuación.

2. Su estructura: perspectiva psicoanalítica

Observamos en lo anterior que mientras en su definición de la familia Lévi-Strauss pone el acento en las estructuras elementales de parentesco, Lacan, en su texto *La familia*,²¹ lo hace sobre los complejos familiares definidos como la reproducción de una cierta realidad del ambiente que involucra no sólo el conjunto de reacciones orgánicas del sujeto –desde la emoción hasta la conducta adaptada al objeto–, sino también toda la serie de relaciones

²⁰ Seminario 2: *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (1954-5). Buenos Aires: Paidós, 1983, p. 50-1.

²¹ Véase LACAN, J. *La familia*, Argentina: Homo Sapiens, 1977.

humanas primordiales dando cuenta así de un «orden original de realidad» por el cual ha de comprendérsela como objeto, como circunstancia psíquica, como resto.

Complejos psíquicos que son, al mismo tiempo, una *forma de organización afectiva* y una *prueba de confrontación con lo real*, lo cual implica una continua referencia al objeto. Es lo que los convierte en componentes estructurales de la familia constituyendo, de paso, enigmas de la adaptación vital humana en tanto factores esencialmente inconscientes de los que el *sentimiento familiar* no es más que es su correlato. Complejos que poseen la facultad de reproducirse, de reactualizarse cada vez que las nuevas circunstancias psíquicas *evocan* imaginariamente aquellas que los originaron y que, dada la mediación simbólica, esto es, la interdicción paterna, fueron objeto de la represión sobreviviendo, por tanto, como contenidos inconscientes. Evocación que es, en sí misma, un efecto de la repetición, esto es, recuperación de un goce perdido.

Es pues la presencia en la familia de una serie representativa de estos complejos, a saber, el de Edipo, el de castración, el del destete y el de intrusión, y el hecho de estar regidos por la ley paterna –por el Nombre del Padre cuyos efectos simbólicos alcanzan para establecer entre sus miembros una cierta organización– lo que lleva a Lacan a definirla como una *institución* cultural cuya función primordial se ejerce en dos sentidos: primero, la regulación del desarrollo psíquico de los sujetos mediante la transmisión de la «herencia psicológica», esto es, de las tradiciones espirituales, los ritos y las costumbres, así como del interés por la conservación de las técnicas y del patrimonio mediante la educación –represión de los instintos–; y segundo, la transmisión de la lengua materna. Todo lo cual constituye la serie de los efectos significantes que la configuran, dando a la constitución de lo humano una estructura discursiva. Por esta vía, la familia:



gobierna los procesos fundamentales del desarrollo psíquico, la organización de las emociones de acuerdo con tipos condicionados por el ambiente que constituye, según Shand, la base de los sentimientos, y en un marco más amplio, transmite estructuras de conducta y de representación cuya dinámica desborda los límites de la conciencia. De este modo, instaura una continuidad psíquica entre las generaciones cuya causalidad es de orden mental.²²

Su estructura puede concebirse, por tanto, a partir de un solo eje: la ley paterna, que por efectos del lenguaje se bifurca dando paso a las funciones materna y paterna que implican, en consecuencia, la presencia de un tercero: el hijo. Y es esta presencia, la llegada de este hijo, lo que instaura entre la pareja una nueva realidad a la que el autor denomina: familia,²³ trío fundamental en el que el niño *es* en tanto que teniendo en dicha estructura un lugar, es decir, también una función.²⁴

Esta ley, dice Lacan, posee un órgano privilegiado: la autoridad. La coacción del adulto sobre el niño en la que halla sus bases arcaicas la formación moral de todo sujeto bajo la forma del superyó.²⁵ Con lo cual podemos decir que la base, el eje estructural de la familia, es el *complejo paterno* que no sólo confronta al sujeto con lo real sino que compromete sus afectos. Complejo que, por su lugar en la estructura, puede decirse que ordena la serie de los demás complejos.²⁶

Esta familia, advierte Lacan, no muestra la supuesta «célula social» en la que los vínculos están definidos por la consanguinidad o por el derecho –como sostiene la sociología– sino, lejos de ello –y tal como queda demostrado por los primitivos–, la existencia de vínculos de

²² *Ibidem*, p. 50.

²³ Véase LACAN, J. Seminario 2: *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (1954-5). Buenos Aires: Paidós, 1983, p. 69.

²⁴ Cf. LACAN, J. *La metáfora paterna*. En: Seminario 5: *Las formaciones del inconsciente*. Versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

²⁵ Véase *infra*, p. 34, n. 40 y págs. 51-3.

²⁶ Sobre el complejo paterno se hallará un desarrollo más extenso *infra*, págs. 47-53.



parentesco, esto es, vínculos domésticos o afectivos entre sus miembros, resultantes del ordenamiento simbólico.²⁷

No existe pues, para el autor, una «familia elemental» de cuya estructura pueda haberse derivado la familia actual, pero sí existió una familia antigua a partir de cuyo estudio podría explicarse “la profunda reestructuración que condujo a la institución familiar a su forma actual”. Reestructuración en la que el factor más decisivo ha sido la institución del *matrimonio* de la cual surge, con Durkheim, la denominación de «familia conyugal».²⁸

Matrimonio al que Eric Laurent, en un artículo titulado *Lien inconscient et lien social*,²⁹ exalta como un acto significativo del que resulta la familia como «resto». Y cuando habla de resto, se refiere a aquel goce incestuoso que a causa de la interdicción paterna, en lugar de dejar de existir, se pierde, se esconde, quedando como residuo y permaneciendo al acecho de cualquier oportunidad para satisfacerse, para reaparecer, esto es, para repetirse. Goce a partir del cual, en tanto perdido, se origina el deseo.

Es esta definición de la familia como resto, según lo manifiesta Lacan en sus *Notas sobre el niño*³⁰, la que impide reducirla a la alianza de un hombre y una mujer. La familia, insiste, tiene una función: la de transmitir. Y lo que transmite es, justamente, un deseo no anónimo, un

²⁷ De este parentesco dan cuenta los ritos de legitimación de los vínculos de sangre, a partir de los cuales los primitivos crean vínculos ficticios tales como el totemismo, la adopción o la conformación de grupos agnáticos, esto es, indivisibles [Cf. LACAN, J. *La familia*, Argentina: Homo Sapiens, 1977, p. 52]. Aquí, lo doméstico hace alusión, según la etimología del término familia, proveniente de «*Famulus*», a “*todos los habitantes de la casa*” [Cf. LACAN, J. Seminario 13: *El objeto del psicoanálisis*, versión virtual de la Escuela Freudiana de la Argentina]. Cohabitación de la que surgen, sin lugar a dudas, los vínculos afectivos.

²⁸ Véase LACAN, J. *La familia*, Argentina: Homo Sapiens, 1977, p. 54. Según este autor, también las formas primitivas de la familia muestran los rasgos esenciales de sus formas finales, a saber, autoridad –que “si no se concentra en el tipo patriarcal, está al menos representada por un consejo, un matriarcado o sus delegados masculinos”–, modo de parentesco, herencia y sucesión –transmitida en algunos casos en forma diferenciada, según Rivers, de acuerdo con una descendencia paterna o materna–. Se trata, en estos casos, de familias humanas debidamente constituidas [Cf. *Ibidem*, p. 51].

²⁹ «*Lazo inconsciente y lazo social*», *En*: *La règle sociale et son au-delà inconscient. I Psychanalyse et pratiques sociales*. Sous la direction de Paul-Laurent Assoun et Markos Zafiropoulos, p. 146.

³⁰ *En*: *El analítico* No. 3, España: Paradiso, 1964.

deseo en el que el sujeto se reconoce y que, contrario a lo que recibiría como contraprestación por su entrega al goce, lo conduce hacia la vida. Transmisión irreductible, por tanto, al orden de las necesidades (nutrición, abrigo, protección); pues de lo que da cuenta es, según esta lógica, de una transmisión simbólica: la de un deseo con nombre propio, la de un deseo ligado no al orden de la necesidad sino de la constitución subjetiva, un deseo que, en otras palabras, es un puro efecto del lenguaje.

Con esto, las funciones materna y paterna no pueden ya ser concebidas sólo como una respuesta en el orden de la satisfacción a dichas necesidades sino como medios de transmisión de tal deseo, esto es, como garantes de la entrada en el lenguaje. Transmisión que se obtiene de una sustracción de goce en la relación del sujeto al Otro, mediante la operación de la ley paterna a través de ambas funciones: la del padre, dice Lacan, “en tanto su nombre es el vector de una encarnación de la Ley en el deseo”; la de la madre, “en la medida en que sus cuidados llevan la marca de un interés particularizado, aunque sólo fuese por la vía de sus propias faltas”. Y agrega que en la subjetividad de la madre, “el niño es interesado directamente como correlativo de un fantasma”. Lo cual indica que el hijo viene en el lugar de un síntoma, pero no el de la madre sino el de la pareja parental, lugar desde el que responde como representante de una verdad.³¹

La familia, entonces, es tanto causa como efecto del lenguaje, de una operación significativa que deja como secuela un resto que da pie a su estructura. Es la experiencia que representa la forma reducida de la situación original más normativizante –diríamos, estructurante– del sujeto moderno, a saber, la experiencia del padre como «función simbólica

³¹ Véase *ibídem*, págs. 16-7.

esencial» que concentra los goces “culturalmente determinados, estructurados y basados en el amor por la madre”.³²

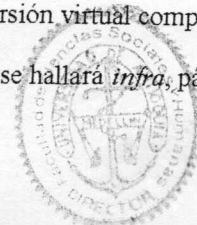
Es, finalmente, un efecto residual de la evolución de las sociedades pese a lo cual, sorprendentemente, logra mantenerse poniendo de relieve, gracias a la operación de la metáfora paterna, lo irreductible de una transmisión fundamental en la comprensión de los fenómenos psíquicos y culturales. Veamos ahora, con más detenimiento, las implicaciones de este padre en la estructura familiar tal como es concebida por Freud y por Lacan.

2.1 Del Edipo y la castración:

En el trayecto que hasta aquí hemos recorrido, puede observarse un acuerdo entre Lévi-Strauss, Freud y Lacan con respecto al hecho de que la prohibición del incesto constituye un elemento decisivo no sólo para la instauración de la cultura y de la familia, sino también para la constitución misma de lo humano. Para Freud, el origen de esta «regulación cultural» se halla en los pueblos primitivos en los que estaba prescrito matar al tótem o acceder a su carne. Lo cual se traduce como la prohibición de tener relaciones sexuales incestuosas. Se trata entonces de una regulación en la que hay implícita una ética, y de la cual se tiene noticia mediante la figura que la representa: para los primitivos, el tótem; para nosotros, el padre. Figura que, en tanto prohibidora pero a la vez transgresora de su propia ley, desata la más fuerte ambivalencia en sus descendientes afectando el estado de sus vínculos.³³

³² LACAN, J. *El hombre de las ratas*. En: Seminario 0: *El mito individual del neurótico*, versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

³³ Un desarrollo más amplio del concepto de ambivalencia originado por la figura del padre se hallará *infra*, págs. 104-8.



De esta ley, de la figura que la representa y de sus consecuencias en el psiquismo y el comportamiento humanos da cuenta Freud mediante el análisis del *complejo de Edipo*, paradigma que representa la forma específica, la estructura de la familia humana definiendo al mismo tiempo sus relaciones, razón por la que subordina a él todas las variaciones sociales de la misma.³⁴

Dicho complejo está definido como una *actitud afectiva hacia la familia*, concretamente, hacia el padre y la madre.³⁵ En lo tocante a su origen, sus manifestaciones y su resolución, se presenta como un fenómeno dispar en ambos sexos aunque, en términos generales, muestra la forma en que las mociones sexuales más primitivas son dirigidas a los progenitores de quienes se espera su satisfacción. En él, el padre, la madre y el niño –o la niña, según el caso– forman una relación triangular en la que este último se identifica con uno de los progenitores mientras establece un lazo libidinoso con el otro, erigiéndose así las posiciones masculina y femenina en el transcurso del desarrollo sexual.

Para el niño, puede decirse que se actualiza durante la llamada fase fálica de su sexualidad en la que el pene es valorado como un don narcisista. El niño toma a su madre por objeto de amor y, en consecuencia, ve al padre como un rival al que desea eliminar. La «amenaza de castración», esto es, el temor de ser privado de su pene como castigo del padre por su actitud amorosa hacia la madre –forma estructural de su complejo de castración–, lo obliga a deponer su interés sexual y, por esta vía, a sepultar su complejo de Edipo. En estas circunstancias, el padre es admirado como el poseedor del genital grande y temido como aquel que amenaza, mediante la interdicción, el genital propio. Es así que tanto en el complejo de Edipo como en

³⁴ Véase LACAN, J. *La familia*, Argentina : Homo Sapiens, 1990, p. 86.

³⁵ Véase FREUD, S. *Prólogo a Theodor Reik, Probleme der religiönspsychologie* (1.919). O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XVII, p. 258.

el de castración, el padre es percibido por el niño como el temido oponente de sus intereses sexuales.³⁶ De allí que un odiar y un amar intensos caractericen su vínculo con él, pudiendo el primero llegar a convertirse en un *deseo violento* hacia el mismo.³⁷

Para la niña, constituye un efecto del complejo de castración del cual tiene noticia por la percepción psíquica de su diferencia sexual anatómica con respecto al niño, la cual asume como una castración ya consumada.³⁸ Su entrada en el Edipo llamado «normal» o «positivo» está precedida por su «forma negativa», esto es, masculina, la cual se origina en la fase preedípica. En ella, la zona erógena rectora es el clítoris –equivalente imaginario del pene– y el primer objeto de amor es, tal como en el niño, la madre. El padre, por tanto, es también el rival que le disputa su amor. Y es aquí donde la interdicción hace lo suyo, obligándola a buscar en la estructura familiar los signos de la feminidad, esto es, los que designan a la madre como figura de identificación.

Es así que, por efectos de la castración, la niña se ve abocada a cambiar su posición, a embrollándose en el proceso de la feminización para diferenciarse del niño, lo cual implica recorrer un largo camino de adaptación a los requerimientos del mundo externo, entre ellos, el de aceptar su castración y anhelar el componente fálico de la sexualidad bajo la forma de un hijo. Entonces, es esforzada a trocar su zona erógena por la vagina y su objeto de amor por el padre, de donde se infiere que su feminización no es más que el producto de la interdicción paterna, esto es, de la represión.

³⁶ Véase FREUD, S. *Tótem y tabú* (1913 [1912-13]). O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XIII, p. 132.

³⁷ Véase FREUD, S. *La interpretación de los sueños* (1.900 [1.899]), O. C. Buenos Aires. Amorrortu, 1978, vol. IV, p. 271.

³⁸ *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos* (1.925), O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XIX, p. 275.

Dicho movimiento tiene dos implicaciones: de un lado, una doble pérdida, a saber, el falo imaginario y el objeto madre, como consecuencia de lo cual es el otro sexo, en tanto portador de ambos objetos, el que deviene ahora rival; y de otro, la aparición de la frustración³⁹ como su corolario, gracias a la cual la hostilidad hacia la madre –que no necesita ser creada como si fuera algo nuevo–, experimenta un gran refuerzo pues, además de ser la rival que recibe del padre todo cuanto la niña anhela de él, ahora deviene causante de la condición femenina, esto es, culpable de la imposibilidad de acceder al goce fálico.

Esta vez, la castración ha devenido motivo de hostilidad no hacia el padre –como en el caso del niño– sino hacia la madre, de la que queda como legado un superyó.⁴⁰ De esta manera, la madre habrá pasado de ser el objeto más amado a ser el más envidiado, temido y odiado. “Ese odio –dice Freud– puede ser muy notable y perdurar toda la vida, puede ser cuidadosamente sobrecompensado más tarde; por lo común una parte de él se supera y otra permanece”.⁴¹

³⁹ La frustración, señala Lacan, es el producto de la articulación de la metáfora paterna con la *Versagung* {denegación} en su ambigüedad de promesa y rechazo. Es, sin más, uno de los efectos de la castración que obliga al sujeto a retractarse en su deseo obligándolo a «guardarlo» y desatando con ello una angustia que no puede sino interpretarse como consecuencia del daño imaginario que así se causa [Cf. LACAN, J. Clase 11 del 23 de Febrero de 1966. En: Seminario 13: *El Objeto del Psicoanálisis*, versión virtual de la Escuela Freudiana de la Argentina]. Véase además *infra*, p. 108-12.

⁴⁰ Para Lacan, el superyó femenino es esencialmente un superyó materno. Efectuada la renuncia fálica, la niña abjura del falo como pertenencia y este se convierte en pertenencia del padre a quien dirige su amor y de quien espera efectivamente el hijo. Esta espera de algo que «le será dado» la deja en una dependencia muy particular que hace surgir, paradójicamente, fijaciones narcisistas convirtiéndose también en una demanda de amor sentida como interdicta –o más exactamente como sentimiento de culpabilidad–, en tanto es el efecto de la envidia del pene y a la vez el fundamento de la dependencia. Demanda al otro que da o rechaza y que se realiza en el marco de la ambivalencia, esto es, de la mezcla de amor, odio e ignorancia. Dicha dependencia, espejo de la primera relación de dependencia con respecto a la madre, la relación nutricia, está ligada, por tanto, a la amenaza que la madre representa en cuanto a la privación y a la pérdida del amor [Cf. Seminario 4: *La relación de objeto* (1956-7), Barcelona: Paidós, 1994 y Seminario 5: *Las formaciones del inconsciente*, de esta misma edición].

⁴¹ FREUD, S. 33ª Conferencia. *La feminidad*. En: Nuevas Conferencias de introducción al psicoanálisis (1933 [1932]). O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XXII, p. 113.

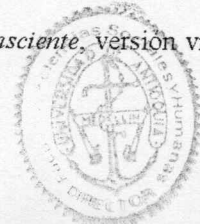
Tenemos así que en ambos complejos, es la ley del padre la que ordena y regula; pero también, la que impera y sanciona siendo a su vez, por el hecho de haber privado al sujeto de ese objeto imaginario que es el falo, la que crea en él ese sentimiento de impotencia del que nace la frustración y en el que se fundamentan los más intensos impulsos destructivos. Y es esta función significativa del padre la que convierte el Edipo en un drama en tanto prefigura la imposibilidad humana de la satisfacción pulsional.⁴²

El padre no es entonces un objeto real –aun cuando deba intervenir como tal para dar cuerpo a la castración– ni ideal sino una metáfora. Es el significante que representa al Otro en el Otro, que da soporte a la ley, que la promulga como un «para todos».⁴³ Lo cual, al convertirlo también en objeto de su regulación, matiza los efectos de su poder, de aquel que primordial e imaginariamente, en virtud del desvalimiento infantil, le ha sido conferido y que lo ubica en posición de omnipotencia. Posición por la que es percibido en el *complejo de castración* como una amenaza, lo cual da cuenta de la esencia del mismo.

De lo que se trata entonces en la castración no es de un hecho en lo real sino en lo imaginario. La castración, dice Lacan, “lo es siempre de un objeto imaginario”, más aún, es “una falta imaginaria del objeto”. No obstante, para ambos sexos, sus efectos tienen el carácter de real. De hecho, es por la credibilidad que se otorga a esta percepción que, como respuesta, el niño desplegará hacia el padre un afecto que bien puede llegar a adquirir una de dos formas: agresividad contra éste o temor de ser agredido por él. Sentimientos que no son sin fundamento pues el nombre mismo del complejo, advierte el propio Lacan, se halla justificado

⁴² Cf. *Ibidem*, p. 63-4.

⁴³ Véase LACAN, J. *La metáfora paterna*. En: *Seminario 5: Las formaciones del inconsciente*, versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.



por sus fines agresivos.⁴⁴ Es esta la razón por la que el temor inspirado por el padre, dice, es sentido primero por su valor real, situación que representa el prototipo de la represión edípica a partir de la cual se crea una rivalidad insoluble con él.⁴⁵

Represión que, en tanto recae sobre todo cuanto atañe a la satisfacción sexual obligando al sujeto a una renuncia pulsional, trae aparejada la dimensión de la angustia que, dice el autor, “es correlativa del momento de suspensión del sujeto, en un tiempo en el que ya no sabe donde está, hacia un tiempo en el que va a ser algo en lo que ya nunca podrá reconocerse”.⁴⁶ No es pues el miedo a un objeto sino la confrontación del sujeto con la ausencia de un objeto en la que se pierde, que siente que lo atenaza.⁴⁷ Es la angustia con respecto a la cual el sujeto se ve en una disyuntiva, en tanto tiene la posibilidad de sumirse en una confusión que lo haría permanecer anclado al goce de lo irrecuperable, a ese goce que podría perpetuarse no sólo en el desencadenamiento sino en la repetición de reacciones, de actos lesivos en contra de sí mismo y del Otro, o de encaminarse hacia el deseo, esto es, de hacer de la angustia una causa para alejarse del goce, es decir una causa de vida. Y es sólo mediante la orientación del sujeto

⁴⁴ Véase LACAN, J. *El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*. En: *Escritos I*, México: Siglo XXI, 1971, p. 90.

⁴⁵ Véase ibídem, p. 91. El mito del parricidio original y las fiestas sacrificiales del totemismo en que se autoriza la muerte simbólica del padre –de donde parece surgir con posterioridad toda tradición moral y cultural–, son una muestra de los efectos que su poder puede generar en los vínculos con sus descendientes [Cf. *Ibid.*]. Véase además FREUD, S. *Tótem y tabú* (1913 [1913-12]). O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XIII.

La puesta en riesgo de la virilidad por la rivalidad con el padre, genera un grado importante de angustia por el cual el sujeto, en un intento de huida, podría llegar a resguardarse en una posición femenina haciéndose amar por el padre, para librarse así de la terrible amenaza de la pérdida del pene como sanción por su interés hacia la madre. Pero el adoptar dicha posición implicaría, paradójicamente, la aceptación de la castración, lo cual haría que en lugar de protegerse de la angustia, ésta se acrecienta. “Así caen bajo la represión ambas mociones, odio al padre y enamoramiento de él”. Aquí, tanto el primero –resignado a condición de conservar el pene– como el segundo –advertido como un peligro pulsional que conduce a idéntica sanción–, constituyen la causa de dicha insolubilidad [Cf. FREUD, S. *Dostoievski y el parricidio* (1928 [1927]). O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XXI, p. 181].

⁴⁶ *Ibid.*, p. 228.

⁴⁷ Véase *ibid.*, p. 346.

hacia este segundo camino que podrá resolverse en parte el odio contra el padre haciéndolo, por tanto, inadmisible.

Es lo que convierte la castración en un medio de regulación del deseo⁴⁸ y, por tanto, de adaptación del sujeto a la realidad, en un medio de supervivencia.⁴⁹ Entonces es preciso reconocer que aunque la metáfora paterna es el elemento esencial de la simbolización, de la constitución humana, familiar y cultural, trae también aparejado un malestar que es, hablando con propiedad, estructural de lo humano y, por consiguiente, susceptible de repetirse cada vez que las circunstancias sociales, esto es, afectivas, lo evoquen.

2.2 Destete e intrusión:

En consonancia con lo anterior, a saber, la percepción del padre como un poder real y amenazante a partir de cuya intervención se genera la frustración, puede decirse que también el *complejo del destete* constituye una prueba fehaciente de su poder. Pues, a fin de cuentas, es la intervención paterna la que lo inicia y lo sostiene, la que regula el desarrollo de la relación madre-hijo desde sus inicios, esto es, desde la dependencia nutricia, generando a partir de allí toda la serie de rompimientos que la caracterizan.

Serie a la cabeza de la cual está el nacimiento, experiencia que deja como secuela una *imago prenatal* que se convierte para el infante –y posteriormente para el sujeto– en la eterna añoranza inconsciente de un paraíso perdido, de una homeostasis irrepitable, de un placer estructuralmente irrecuperable.⁵⁰ Pues si algo caracteriza la vida intrauterina es que, en ella, el ser por nacer se encuentra plena y satisfactoriamente adaptado a su entorno; el feto, allí, de

⁴⁸ Véase LACAN, J. *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*. En: Escritos 2, México: Siglo XXI, 1985, p. 806.

⁴⁹ Véase LACAN, J. Clase 8 del 19 de Abril de 1972. En: Seminario 19: *Ou pire*. Versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

⁵⁰ La imago es, esencialmente, una imagen cargada de afecto.



nada adolece. Pero por obra del nacimiento, es expulsado al mundo exterior en el que todo, incluso él mismo, comenzará a estructurarse a partir de una hiancia, de una ausencia que es, hablando con propiedad, una falta de ser. El nacimiento, entonces, confronta al infante con una primera y fundamental ruptura indefectiblemente articulada a la angustia por el hecho de su insuficiencia orgánica para hacerle frente a las condiciones del nuevo ambiente; ruptura que sólo le será posible sobrellevar con el auxilio del Otro, esto es, de la madre.

Esta primera imago constituye, para Lacan, el origen de la *ambivalencia* entre madre e hijo. Ambivalencia que se acrecienta con la segunda ruptura dentro de la serie, a saber, el llamado *complejo del destete*, al que se define como un trauma por ocurrir justo en el momento en que la madre es percibida no sólo en su función real –nutricia– sino también imaginaria, es decir, interpretada como un interés afectivo que posibilita al niño su adaptación como signo cultural.⁵¹ Se trata entonces no sólo de un rompimiento biológico sino también afectivo que, a consecuencia de la incapacidad del infante para tramitar por sí solo el malestar, la angustia que dicha experiencia genera, deja como secuela una *imago materna* a la que se percibe de nuevo como ambivalente. Ambivalencia de cuya intensidad se tiene noticia en la experiencia del amamantamiento, en la cual el ser que absorbe es, a su vez, plena y afectivamente absorbido. Es por lo que dicha imago, dice el autor, reposa en una relación con la realidad en el orden de un “canibalismo fusional, inefable, al mismo tiempo activo y pasivo”,⁵² que condiciona la aparición del afecto siendo éste, por tanto, su correlato. Es por lo que el afecto no puede ser pensado como garante de la armonía en las relaciones humanas ya que comporta, además de la carga libidinal que dicha experiencia implica, también una carga

⁵¹ Cf. LACAN, J. *La familia*, Argentina : Homo Sapiens, 1990, p. 62.

⁵² *Ibid.*, p. 64-5.

de hostilidad que tiende a realizarse en la relación al Otro tanto como la primera.

De hecho, es gracias al amamantamiento, continúa Lacan, que el niño consigue librarse de los efectos nocivos de esta ambivalencia ya que proporciona a la madre la satisfacción de su deseo más primitivo dando origen así al *sentimiento materno*: “La realización de esta imago en la conciencia garantiza a la mujer una satisfacción psíquica privilegiada, mientras que los efectos en la conducta de la madre preservan al niño del abandono que le sería fatal”.⁵³ Lo cual hace evidente que desde su nacimiento, el niño no es, como se creería, únicamente el signo de una anhelada realización femenina, una satisfacción por la cual se instaura una felicidad duradera sino también el objeto de un malestar que antecede a ambos, madre e hijo, y que se articula con la frustración en tanto corrobora, en lo real, una falta estructural; pues el hijo resulta no ser, a fin de cuentas, lo que la madre esperaba, a saber, ese objeto fálico, imaginario, signo de poder, sino un objeto real que, antes que dar, demanda de la madre lo que ésta no tiene y más, esto es, el amor. Lo cual revive en ella el malestar de la pérdida, de la privación, poniendo al hijo en riesgo de no ser nutrido, de ser desamparado, abandonado o, incluso, de ser puesto en el lugar de un puro objeto de goce.

Riesgos que sólo el sentimiento materno, como efecto simbólico, puede evitar haciendo a esta ambivalencia convertirse en el deseo de un hijo del que surge, finalmente, una madre.

Y bien, es en la medida que el infante crea hacia esta imago una angustiosa dependencia que podría serle fatal que ella está destinada, sin más, a ser sublimada para dar paso a nuevas relaciones, imagos y complejos. Sublimación que debemos también a la operación paterna —que es en sí misma la función de la *imago paterna*—⁵⁴ y que se constituye en un tercer

⁵³ Ibid., p. 67.

⁵⁴ Cf. Ibid., p. 104.



rompimiento típico de la relación madre-hijo. Ella, no obstante, seguirá vigente en el psiquismo reactualizándose en el vínculo doméstico a partir del cual se otorga a los espacios y lazos familiares una significación afectiva que garantiza el apego del sujeto a su familia. Como efecto de esta sublimación, habrá de reforzarse aquella añoranza inconsciente de una armonía primera, de una fusión afectiva con la madre ligada a la angustia en tanto implica, por su aspiración a una homeostasis irrecuperable, por su tendencia a repetir un estado que en tanto anterior al lenguaje ha de ser concebido como inhumano, una “oscura aspiración a la muerte”.⁵⁵ Aspiración que cobra la forma del goce y que caracteriza no sólo el vínculo con la madre sino en adelante, y estructuralmente hablando, todo vínculo.

Tenemos, hasta aquí, tres de las rupturas que caracterizan, como ya hemos dicho, la relación madre-hijo: el nacimiento y el destete, de las que resulta una imago materna sentida como ambivalente, y la sublimación de esta imago –efecto de la metáfora paterna– por la cual nace la añoranza del retorno a la armonía primera que abre la vía hacia el deseo.

Rupturas de cuya serie hacen parte también el *complejo de intrusión*, en el que nos adentraremos a continuación, y dos eventos más que la completarían pero que, por razones metodológicas, no haremos más que mencionar, a saber, la elección de objeto y el abandono definitivo de las seguridades del hogar, quizá la más valiosa de las rupturas en tanto posibilita el pleno desarrollo de la personalidad.

Dicha serie, en cierta forma, pone de relieve un malestar inherente a la relación del sujeto al Otro, del cual puede decirse que deviene siempre real y que, por tanto, constituye un incurable. Y en esta medida, se trata de un malestar que habrá de permanecer latente con la posibilidad de recibir en el transcurso de la vida, a causa de nuevos episodios displacenteros

⁵⁵ Ibid., p. 70-1.

en el vínculo con la madre, un refuerzo suficiente como para articularse al goce y, por esta vía, a la realización de esa oscura aspiración a la muerte que daría cabida no sólo a la agresividad sino a su forma extrema, la violencia. Rompimientos que generan, en consecuencia, una actitud afectiva hacia la madre de cuyos efectos sólo podrá saberse por las particularidades de la cotidianidad familiar y de la forma en que ésta estructure los vínculos entre madre e hijos.

Y bien, tal como se había anunciado, también el complejo de intrusión constituye, en esta lógica, una ruptura con la madre que explica, en alguna medida, dicho malestar. Es lo que señala Lacan cuando lo tilda como una experiencia displacentera del sujeto primitivo al advertir que uno o varios de sus semejantes participan junto con él en la relación doméstica, esto es, cuando comprueba que tiene hermanos. Situación que despierta en él la rivalidad y los celos en tanto se percibe, por causa del otro, como separado de aquel objeto primordial y necesario que es la madre. Percepción que se suma al malestar del imperioso desamparo en que lo ha dejado sumido el destete.

Es por tanto esta experiencia la que aporta al vínculo entre los hermanos ese componente hostil que abona el terreno para los conflictos no sólo entre ellos sino también entre padres e hijos y aún entre la pareja. Experiencia en la que los celos constituyen el componente fundamental, pues no sólo hace que se perciba al hermano como un intruso, como un rival, sino que, paradójicamente, se convierten en un factor esencial en la etiología de la sociabilidad, esto es, en la aceptación misma del hermano mediante la *identificación* con él.

Los celos, señala Lacan, son el drama a partir del cual el yo se constituye al mismo tiempo que el otro. Lo cual indica que no dan cuenta de una rivalidad vital sino de una identificación mental. Es decir que desatan todo el conjunto de reacciones de adaptación del sujeto al objeto entre las cuales se cuenta un cambio postural y gestual en el que se bosqueja el reconocimiento



de un rival. Fenómeno por el cual el sujeto confunde la parte del objeto con la propia identificándose imaginariamente a sus conductas sociales y estableciendo, así, una semejanza objetiva gracias a la cual puede construir la *imago del semejante* como ligada tanto a la estructura de su propio cuerpo como a sus funciones de relación, base de toda socialización.⁵⁶

En la familia, el orden de nacimiento de los hijos –producto del destino y del azar– tiene una importancia vital en la significación que se atribuye a cada miembro, esto es, en el lugar que ocupa, o mejor, en la función que se le asigna en dicha estructura. Así, por ejemplo, mientras el primer hijo viene en el lugar de heredero, el segundo, al desplazarlo, lo hace en el lugar de un usurpador y, en consecuencia, deviene rival para el primero. El sujeto, así, se ve enfrentado a una alteridad esencial en el marco de una estructura simbólica por la que el hermano es significado como un invasor, lo cual justificaría, por sí mismo, dicha rivalidad.⁵⁷

En el estadio primitivo, el hermano constituye entonces el objeto electivo de las exigencias de la libido; objeto en el que se confunden dos relaciones afectivas: amor e identificación, podría decirse: amor y rivalidad, la última de las cuales despierta un interés negativo (odio) por la imagen del oponente que justifica la agresividad contra él.⁵⁸

Esta identificación con el hermano, que constituye un desdoblamiento del sujeto, es la condición para los celos y para la puesta en acto de la agresividad. Condición por la que además, todo atentado violento contra sí mismo engendra la violencia imaginaria sobre el hermano, y a la inversa, toda agresión contra aquél ha de afectar necesariamente al propio

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p. 72. Según Lacan, todo conocimiento humano tiene su fuente en la dialéctica de los celos como manifestación primordial de la comunicación, fenómeno conductalmente observable en ese transactivismo fundamental entre niños pequeños que se expresa en el hecho de que un niño que le pegó a otro puede decir: el otro me pegó. Y no miente, pues él es el otro, literalmente [Cf. LACAN, J. Seminario 3: *Las psicosis* (1955-6). Barcelona: Paidós, 1984, p. 61].

⁵⁷ Cf. LACAN, J. Seminario 3: *Las psicosis* (1955-6). Barcelona: Paidós, 1984, p. 317.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, p. 75. Sobre la agresividad en relación a la imagen del otro se hallará un desarrollo *infra*, págs. 55-61.

sujeto. Lo imaginario sigue siendo aquí, por tanto, el punto esencial: “La imagen del hermano no sometido al destete sólo suscita una agresión especial porque repite en el sujeto la imago de la situación materna y, con ella, el deseo de la muerte”⁵⁹ que, por efectos del desdoblamiento identificatorio, puede llegar a convertirse en el deseo de muerte del hermano. Deseo inconsciente cuya obstrucción o cuyas vías de realización dependerán de las posibilidades que cada grupo familiar, según esté estructurado, deje abiertas.

A menudo, una declinación de la ley paterna, de la autoridad –perceptible también en la posición de la madre–, coadyuva a la presencia de conductas agresivas y violentas entre los hermanos en las que puede leerse, sin dificultad, una cierta realización de dicho deseo mediante diversas vías; es decir, no sólo mediante la agresión sino también mediante la adopción de una o varias conductas de la serie que define la violencia psicológica, entre ellas, la persecución, la humillación, la mortificación, todas las cuales apuntan a la anulación del semejante, esto es, a su muerte. Según Lacan, “el sujeto, introducido a los celos por identificación, llega a una nueva alternativa en la que se juega el destino de la realidad: la de reencontrar el objeto materno y aferrarse al rechazo de lo real y a la destrucción del otro”.⁶⁰

Y es que la intrusión real del otro niño en la triangularidad padre-madre-hijo, señala Lacan, es en verdad adecuada para precipitar un determinado momento crítico, una angustia decisiva cuyo nódulo apunta a develar una verdad, a saber, que el sujeto sólo ha sido para la madre un sustituto temporal de su falta, y en esta medida, esta última bien puede ser llenada –aunque de nuevo temporalmente– por otro objeto.⁶¹

⁵⁹ Ibid., p. 77.

⁶⁰ Ibid., p. 83.

⁶¹ Cf. LACAN, J. Seminario 4: *La relación de objeto* (1956-7). Barcelona: Paidós, 1994, p. 242-3.

Lo cual indica que el sujeto, en tanto objeto fálico, no es imprescindible para la madre sino que puede ser reemplazado por otro. Lo que significa perder su lugar y su poder. Es por lo que afirma el autor que al sujeto: "Un golpe acaba de sorprenderlo, partiendo de un punto de donde él no lo esperaba, verdadera intrusión de lo real, verdadera ruptura del hilo del destino".⁶²

Así, lo que devela el complejo de intrusión es la confirmación, en lo imaginario, de que la presencia del otro constituye una amenaza real para el sujeto. Lo cual se corrobora además mediante la observación de que es hacia él hacia donde se dirigen los cuidados maternos, los privilegios y todo el interés que suscita el nuevo ser, siendo ésta la constatación de que es el otro quien ahora tiene el poder.

Por todo esto, la identificación con el hermano desarrolla una agresividad que aunque la frustración pulsional no alcanza a explicar, sí puede ser comprendida en virtud del sentido común que expresa la discordancia, la tensión que se produce en la realización alienante del yo en el fundamento de su constitución. Tensión que "pone de manifiesto la negatividad dialéctica inscrita en las formas mismas en que se comprometen en el hombre las fuerzas de la vida" y que Freud ha dado en reconocer como «pulsión del yo» con el nombre de *instinto de muerte*. Esta tensión agresiva, dice Lacan, integra la pulsión frustrada cada vez que la falta de adecuación del otro hace abortar la identificación resolutive, lo cual determina un tipo de objeto que se vuelve «criminógeno» en la suspensión de la dialéctica del yo.⁶³

El complejo de intrusión, entonces, puede concebirse como una actitud afectiva hacia el

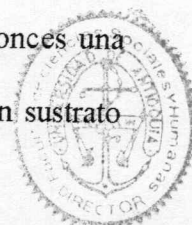
⁶² LACAN, J. *Falofahia*. En: Seminario 6: *El Deseo y su interpretación*, versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

⁶³ Cf. LACAN, J. *Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología*. En: Escritos 1, México: Siglo XXI, 1971, p. 133.

hermano que tiene las más hondas consecuencias. La reacción violenta de muchos niños ante la llegada de este tercero –tercero en la relación del sujeto a la instancia parental que rompe lo que antes habíamos llamado la estructura triangular de la familia– por quien se sienten desplazados, bien esté dirigida contra él o contra sí mismos, se explica como consecuencia de esta experiencia que, por real, se inscribe en la realidad psíquica como un hecho duradero, irresoluble, del cual el sujeto hace, en cierta forma, una eterna causa. Causa en la que tienen participación toda la serie de sentimientos negativos que ella misma despierta, a saber, la frustración, el miedo, los celos, la envidia, la agresividad entre otros, todos los cuales se entremezclan para conformar un cuerpo de goce cuya función consiste en proporcionar a la pulsión agresiva motivos válidos para satisfacerse.

Para finalizar, no podemos dejar de mencionar que toda esta experiencia se complejiza aún más cuando la llegada de ese tercero coincide, por su anatomía, con el descubrimiento de un sexo otro que exige al grupo familiar –esto es, no sólo al niño o a la niña sino también a los padres– una nueva adaptación a la realidad con todas sus implicaciones. Así, la llegada de una niña podrá conducir al niño más rápidamente hacia su complejo de castración y a la consabida subvaloración de aquélla –entremezclada con un cierto terror por el hecho de ser percibida como enigma–, mientras que la situación contraria podrá despertar en la niña, con bastante mayor fuerza, la rivalidad con el hermano no sólo por venir en el lugar de intruso –con todas las consecuencias que ya hemos explorado– sino también por el hecho, ya conocido, de ser el portador del falo imaginario, del objeto que despierta en ella la envidia y la lucha permanente por el reconocimiento.

A la rivalidad inicial con el otro, producto de la intrusión, se habrá sumado entonces una rivalidad sexual que, pese a tener su origen en lo imaginario, ha de concedérsele un sustrato



real, a saber, la presencia de un cuerpo otro no ya en el sentido de un «no yo» sino de la diferencia sexual. Real por el que dicha rivalidad habrá de reactualizarse de forma constante siendo, estructuralmente, irresoluble.⁶⁴

Pero toda esta situación no afecta sólo al primogénito sino también a los padres. Pues el nuevo hijo constituye, a menudo, una apuesta narcisista que reanima en la pareja la rivalidad sexual. Esto es, una apuesta por la conservación o la consecución de un poder. Apuesta por el sexo en la que imaginariamente se sostiene en el hombre el deseo de perpetuarse como amo mientras en la mujer, el deseo de llegar a serlo. Por eso, no representa lo mismo la llegada de un varón que de una niña. Pues, al menos en nuestro caso, mientras que los hijos varones perpetúan –literalmente– el nombre del padre mediante la transmisión del apellido –lo cual equivale en términos narcisistas al mantenimiento de su poder y, en consecuencia, al acrecentamiento del malestar femenino–, las niñas no harían más que debilitarlo generando a su vez, del lado de la madre, una reacción que aunque paradójica, resulta lógicamente comprensible: se trata, nuevamente, de la frustración. Por la no realización de un deseo largamente anhelado, por el desplazamiento imaginario que implica la llegada de «otra mujer» al círculo familiar con su consecuente rivalidad, por constituir una falla para el deseo masculino cuya expectativa estaba centrada en la llegada de un varón, en fin, por no adecuarse al deseo del Otro materializando así la impotencia.

Es de anotar entonces que cualquiera sea –de entre las recién planteadas– la situación familiar que antecede la llegada de este tercero, ésta no es sin serias consecuencias para la percepción y el posterior desarrollo del yo al cual se anudan, tan fuertemente como las condiciones mismas lo exigen, tendencias agresivas que buscan garantizar la conservación de

⁶⁴ Véase *Infra*, p. 62.

un cierto monto de libido narcisista dentro del yo siendo ésta su única opción de asegurarse el tan anhelado reconocimiento.

Es así que con el examen del complejo de intrusión, último en la serie de los que estructuran la familia, hemos arribado a una primera idea general acerca de los fundamentos subjetivos de las relaciones humanas, los cuales dejan entrever las dificultades por las que atraviesa todo sujeto en la tarea de conquistar un lugar en la familia, un reconocimiento que, antes que caprichoso, se advierte en este contexto como necesario, como vital. Reconocimiento que depende en buena medida de la mirada de los padres –lo cual compromete el narcisismo– y que, por tanto, enfrenta al sujeto al poder que dimana de la instancia parental. Poder que se advierte mediante su figura más representativa, a saber, el padre, o mejor, del complejo paterno tal como veremos a continuación.

2.3 *Del poder del padre al goce:*

Para Lacan, el padre no es solamente el genitor sino un amo de poder soberano por el que el sujeto es puesto en posición de esclavo en medio de una relación simbólica.⁶⁵ Poder que Alain Grosrichard concibe como doméstico, y cuyo abuso, dice, puede calificarse como despótico.⁶⁶ No es sólo el padre de la realidad, su encarnación, sino también el padre simbólico, esto es, un lugar en la estructura discursiva que implica el lenguaje –desde el cual profiere una palabra auténtica–, es decir, un nombre. Función significanté gracias a la cual el complejo de Edipo obra una significación particular y es que, a partir de cierto momento, la madre es considerada y vivida en función del padre. Y he ahí, sin más, el núcleo de su poder.

Cf. Seminario 19: *Ou pire (El saber del psicoanalista)*, versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

Véase *La estructura del harén*, Barcelona: Petrel, 1979, p. 9.

El nombre del padre, dice Lacan, es una ley que se articula a nivel del significante. Es el texto de la ley, más aún, quien lo autoriza. Lo cual aporta una nueva y radical dimensión a la relación del niño con la madre en tanto origina ese destete más esencial que el primitivo, por el cual el niño sale de su puro y simple acoplamiento con la omnipotencia materna.⁶⁷

Es decir que el padre tiene una función simbólica, pero también una imaginaria en la que juega un papel agresivo, represivo, supuesto por el complejo de castración. Complejo por el que se articula a la imagen de un ser poderoso y temible que ejerce, según Freud, intensas influencias hostiles sobre ambos sexos que pueden llegar a producir efectos destructivos.⁶⁸

Se trata entonces de un padre imaginario al que por efectos del desvalimiento, de la impotencia primordial de lo humano tras la prematuración de su nacimiento, se percibe como un amo absoluto y se confunde con la imagen de la muerte.⁶⁹ Padre con el que se rivaliza por el poder, y de donde nace, en consecuencia, la angustia ante la derrota, ante la propia muerte en contraposición a la cual la muerte del padre representa la muerte del amo absoluto, núcleo en el que se sostiene la rivalidad.⁷⁰ La muerte es aquí, por tanto, su significante.⁷¹

⁶⁷ Cf. Seminario 4: *La relación de objeto* (1956-7), Barcelona: Paidós, 1994, págs. 366-98.

⁶⁸ Véase *El dictamen de la facultad en el proceso Halsmann*. En: *Escritos breves* (1.931 [1.930]), O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XXI, p. 250.

⁶⁹ Cf. LACAN, J. Seminario 1: *Los escritos técnicos de Freud* (1953-4), Barcelona: Paidós, 1981, p. 225-6 [Véase además el seminario 4: *La relación de objeto* (1956-7), Barcelona: Paidós, 1994, p. 276]. El poder atribuido al padre parece tener su origen en una necesidad de protección frente a «hiperpoderes ajenos», nacida de la impotencia humana que se experimenta a partir del desvalimiento infantil. Por la vía de dicha necesidad, tales hiperpoderes son articulados a los rasgos de la figura paterna de donde surgen los dioses que atemorizan pero, a su vez, protegen. Este desvalimiento infantil confiere sus rasgos característicos a la reacción del hombre adulto ante la impotencia, de donde se origina la religión [Cf. FREUD, S. *El porvenir de una ilusión* (1927). O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XXI, p. 24].

⁷⁰ Cf. LACAN, J. Clase 7 del 7 de Enero de 1959. En: Seminario 6: *El deseo y su interpretación*, versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

⁷¹ Cf. LACAN, J. *El goce de la transgresión*. En: Seminario 7: *La ética del psicoanálisis* (1959-60), versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires y parcial de Paidós.

Razón por la que su discurso, dice Lacan, está dirigido a ella.⁷² Y lo está por su articulación al goce, a la angustia de muerte por el hecho de poseer, en lo imaginario, aquello que lo convierte en el amo absoluto del goce sexual: el poder exclusivo de gozar de la madre que priva de ello al sujeto instalándolo en el goce de la falta. Es por lo que señala el autor que el goce no ha de ubicarse del lado del amo, del padre a quien le está permitido el goce sexual, sino del lado del esclavo, esto es, del hijo, en tanto privado de él. Privado porque renunció a él, o mejor, porque fue obligado por el poder paterno a renunciar a él. Es para lo que está hecho el deseo del amo: para renunciar al goce, para desear no sufrir la castración lo cual, paradójicamente, lo instaura.⁷³

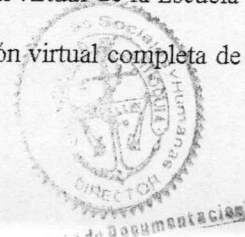
El goce, por tanto, no implica sólo la entrega sin límite a la satisfacción pulsional sino también la experiencia misma del límite que surge como efecto de la ley del padre, de su interdicción, de su discurso, esto es, de la incidencia del significante que tiene como función restar al sujeto una parte de su goce primordial dejando abierta la posibilidad de la repetición.

¿De qué?. De ese goce perdido, oculto a condición de mantenerse vivo a la espera de una buena ocasión para satisfacerse. Goce cuyo objeto es el *a* y cuyo retorno se realiza bajo la forma de los síntomas, de aquello que puede ser interpretado como conflicto. Pero además, de la realización de las tendencias más arcaicas, a saber, tanto las tiernas como las hostiles, que retornan siempre con mayor fuerza. En otras palabras, de todas las formas del retorno de lo reprimido. Entonces el goce, dice Lacan, es un mal⁷⁴ —y lo es en tanto está más allá del

⁷² Véase Seminario 17: *El reverso del psicoanálisis* (1969-70), Barcelona: Paidós, 1992, p. 29-30.

⁷³ Cf. Clase 21 del 8 de junio de 1966. En: Seminario 13: *El objeto del psicoanálisis*, versión virtual de la Escuela Freudiana de la Argentina.

⁷⁴ Véase *El Amor al Prójimo*. En: Seminario 7: *La ética del psicoanálisis* (1959-60), versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires y parcial de Paidós.



placer, del bien, por lo que puede traducirse como *Unlust* {displacer}-,⁷⁵ una suspensión en la satisfacción del sujeto, un estado de insatisfacción en el que, paradójicamente, tiende a satisfacerse.⁷⁶ Es lo que vuelve siempre al mismo lugar y por tanto, un absoluto, lo real.⁷⁷

Con todo lo anterior, el discurso del padre, como el del amo, constituye una estructura de poder –significante e imaginario–, una institución que responde al deseo de manera irónica en tanto precede al sujeto para solemnizarlo, para ritualizarlo, para rodearlo de un círculo de atención y de silencio tras el cual habrá de imponerse finalmente. Así, mientras el deseo más primitivo querría evadir ese orden tajante y decisivo del discurso dirigiéndose al goce, el nombre del padre le responde mostrándole su imposibilidad, su alienación estructural, el poder. Es entonces la interdicción paterna la que revela esa vinculación del discurso con el deseo y con el poder,⁷⁸ que acaba por convertir todo deseo en una imposición. Pues, a fin de cuentas, es el deseo del padre lo que míticamente está en el origen de la ley.

Según Grosrichard, existen tres formas de poder del padre en la familia que pueden ser comparadas a las formas del poder político: en primer lugar, en vista de que la razón de los niños es todavía imperfecta, el padre deviene autoridad frente a ellos como lo es el rey frente a sus súbditos. En segundo lugar, es el marido de su mujer lo cual le otorga un poder semejante al del magistrado sobre sus ciudadanos quienes poseen una razón y una voluntad impotentes. Y en tercer lugar, puede devenir amo de sus esclavos y hacer uso de su poder despótico.⁷⁹ Aquí, la diferencia entre el poder político y la autoridad despótica es que mientras el primero

⁷⁵ Véase LACAN, J. Clase 9 del 23 de Enero de 1963. En: Seminario 10: *La Angustia*, versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

⁷⁶ Véase LACAN, J. Clase 20 del 31 de Mayo de 1967. En: Seminario 14: *La Lógica del Fantasma*, versión virtual de la Escuela Freudiana de la Argentina.

⁷⁷ Véase LACAN, J. Clase 13 del 5 Marzo de 1969. En: Seminario 16: *De un otro al otro*, versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

⁷⁸ Cf. FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*, Barcelona: Tusquets, 1970, p. 9-10.

⁷⁹ Cf. GROSRIECHARD, Alain. Op. cit., p. 12.

debe atender al interés común de los gobernados, la segunda obedece a los intereses del amo y sólo accidentalmente a los del esclavo.⁸⁰ El mismo Einstein señala, en este último sentido, que el poder es una extensión a lo social de los intereses particulares, de la autoridad personal.⁸¹

Para Lévi-Strauss, dice Lacan, el poder es androcéntrico, es decir, está representado por hombres y por linajes masculinos. Pero existe, no obstante, una esfera en la que se encuentra por fuera del juego del parentesco, a saber, el orden del significante, donde el cetro y el falo se confunden. En esta esfera, el falo denota un poder: el de la significación.⁸² Es por esto que el hecho de tenerlo o no adquiere en el Edipo una gran importancia económica, siendo la castración, ligada a él, la que da cuenta de su valor.

El padre, entonces, tiene el poder real de castrar. Y todo poder, agrega Lacan, es infanticida. Poder que, en tanto conjuga fuerza y sentido –consustanciales a la ley–, es a su vez compenetración de la naturaleza y la cultura.⁸³ Es potencia de satisfacción que viene del Otro –de allí su carácter imaginario– y por la cual –según el razonamiento de San Agustín–⁸⁴ el sujeto puede ser privado de recibir el bien que demanda, a saber, el amor que se contrapone a la verdad.⁸⁵ Es, finalmente, una potencialidad que puede traducirse en don o negación, esto es, en reconocimiento o frustración, siendo esto lo que lo convierte en goce.

Ahora bien, como legado de este padre queda, tras el sepultamiento del complejo de Edipo, una sedimentación en el yo que consiste en el establecimiento de dos identificaciones:

⁸⁰ Cf. *Ibidem*, p. 13. Tomado de: ARISTÓTELES, *Política*, libro III, 1278 b 6.

⁸¹ Cf. FREUD, S. *¿Por qué la guerra?*, (1933[1932]), O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XXII, p. 184-5.

⁸² Cf. Clase 4 del 19 de Enero de 1972. *En*: Seminario 19: *Ou Pire*, versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

⁸³ Cf. Clase 14 del 15 de Marzo de 1967. *En*: Seminario 14: *La Lógica del Fantasma*. Versión virtual Escuela Freudiana de la Argentina.

⁸⁴ Véase LACAN, J. *El objeto y la cosa*. *En*: Seminario 7: *La ética del psicoanálisis* (1959-60), versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires y parcial de Paidós.

⁸⁵ Cf. *La dirección de la cura y los principios de su poder*. *En*: Escritos 2, México: siglo XXI, 1975, p. 620.

una hacia el padre y otra hacia la madre, unificadas de alguna manera entre sí. Una alteración del yo que se enfrenta a su otro contenido como «ideal del yo» o «superyó», instancia cuya forma imperativa es en sí misma ambivalente pues se presenta a la vez como un mandato y una prohibición de ser, diciendo primero: “Así –como el padre– *debes ser*”, y luego: “Así –como el padre– *no te es lícito ser*, esto es, no puedes hacer todo lo que él hace; muchas cosas le están reservadas”.⁸⁶

Es la forma imperativa de la instancia parental que se conservará durante toda la vida como una instancia represora, poderosa y arbitraria, y que conlleva la imagen de un padre ambivalente en tanto prohibidor pero a la vez transgresor de su ley.⁸⁷

El superyó es, por tanto, un subrogado del padre,⁸⁸ o mejor, del poder del padre que, paradójicamente, podrá llegar a mostrarse bastante más severo que el padre real convirtiéndose en un imperativo de goce cuyas consecuencias son a menudo el horror y la autopunición: “El superyó conservará el carácter del padre, y cuanto más intenso fue el complejo de Edipo y más rápido se produjo su represión (por el influjo de la autoridad, la doctrina religiosa, la enseñanza, la lectura), tanto más riguroso devendrá después el imperio del superyó como conciencia moral, quizá también como «sentimiento inconciente de culpa», sobre el yo”.⁸⁹

⁸⁶ Cf. FREUD, S. *El yo y el ello* (1923), O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XIX, p. 35-6.

⁸⁷ Cf. *Ibid.*, p. 87.

⁸⁸ Tras la resolución del complejo de Edipo, el niño ha incorporado al padre dentro de sí pero aún no ha devenido padre. De ahí la consigna psicoanalítica: Donde Ello era, Yo debo devenir. El «debo» señala el imperativo categórico, retoño de la represión del complejo de Edipo. Pero en esta fórmula, el imperativo categórico ordena devenir él mismo [Cf. FREUD, S. *El problema económico del masoquismo*, O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XIX, p. 175].

⁸⁹ *Ibid.* Esta última expresión es traducida en *El problema económico del masoquismo* como «necesidad de ser castigado por un poder parental» [Cf. FREUD, S. (1924), O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XIX, p. 175]. Las comillas («») son mías.

Es así que mediante el superyó, el poder del padre, aquel que suscita el deseo violento, deviene un poder real que empuja al sujeto al goce de la privación, del horror, de la autopunición.

Y con esto hemos llegado a la imagen de un padre que, más allá de su función simbólica, da cuenta también de una función imaginaria en la que se devela una verdad para el sujeto, a saber, que en su satisfacción pulsional se encuentra a merced del Otro, de su poder. Función que lo lleva a ocupar un lugar privilegiado no sólo en la estructuración subjetiva sino también en la articulación del sujeto con la agresividad, la cual nace como respuesta a la frustración a la vez que como un efecto colateral de la identificación al Otro. Identificación por la que el sujeto se enfrenta a un desdoblamiento libidinal que implica la pérdida de una parte importante de su libido narcisista, momento en el que ella se instaura y del cual el estadio del espejo logra dar cuenta tal como veremos a continuación.





MAX BECKMANN, *Hermano y hermana*, 1933. Óleo sobre lienzo, 135.3 x 99 cm. Santa Bárbara, California.

II. YO Y EL OTRO

*Ella trataba de verse a sí misma a través de su cuerpo.
 Por eso se miraba con frecuencia al espejo.
 Como le daba miedo que la sorprendiera su madre,
 sus miradas al espejo tenían el cariz de un vicio secreto.
 No era la vanidad lo que la atraía hacia el espejo,
 sino el asombro al ver a su propio yo.*

(...)

*Se miraba durante mucho tiempo
 y a veces le molestaba ver en su cara los rasgos de su madre.
 Se miraba entonces con aún mayor ahínco y trataba,
 con su fuerza de voluntad,
 de hacer abstracción de la fisonomía de la madre, de restarla,
 de modo que en su cara quedase sólo lo que era ella misma.
 Cuando lo lograba, aquél era un momento de embriaguez:
 el alma salía a la superficie del cuerpo
 como cuando los marinos salen de la bodega, ocupan toda la cubierta,
 agitan los brazos hasta el cielo y cantan.*

Kundera, La insostenible levedad del ser.

1. De la estructuración subjetiva a la agresividad:

Tras el nacimiento, y antes de convertirse en una totalidad, el cuerpo del infante no es más que una masa corpórea y fragmentada que, por ingresar en la estructura simbólica que le antecede, esto es, la estructura del lenguaje, logra reconocerse en el Otro –al que en principio la madre representa– primero parcialmente –mediante su voz, su mirada, su pecho– y luego mediante su propia visualización en el espejo como imagen de completud.

Para el niño, dicho reconocimiento –que ocurre desde los seis meses de edad– se convierte por tanto en una experiencia de júbilo cuya importancia radica en que, mediante ella, adquiere no sólo una imagen completa de sí mismo sino también una noción de realidad que en adelante organizarán su sistema de percepción del mundo interno y externo. Se trata entonces de una experiencia cargada de un dinamismo libidinal, gracias al cual esta primera imagen es fijada en el aparato psíquico a la manera de una imago, esto es, de una imagen plena de significación, de afecto, a la que el niño queda unido por una *identificación* con el Otro en la que el lenguaje le restituye su función de sujeto,⁹⁰ de ser alienado.

Identificación que es captación, absorción de la imagen y el espacio del otro gracias a los cuales el yo se introduce en un *transitivismo* normal, en una indiferenciación con respecto a aquél que lo introduce en una dialéctica por obra de la cual toda acción propia será proyectada sobre el otro como si se hubiese originado allí, mientras que toda afectación suya suscitará en el yo una reacción emocional cual si hubiese sido éste su protagonista. Por esto, entre los seis meses y los dos años y medio de edad, el niño que pega dice haber sido pegado y el que ve caer llora. Y es que el yo ha fijado en su psiquismo la imagen de ese otro del espejo que lo enajena, asumiéndola como propia.⁹¹

Dicha identificación, por tanto, reactiva en el yo las imágenes de su frustración primordial (imagos) dando pie a su reacción emocional y a la estructuración de una agresividad original a la que Lacan define como “la tendencia correlativa de un modo de identificación que

⁹⁰ Cf. LACAN, J. *El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*. En: Escritos 1, México: Siglo Veintiuno, 1990, p. 87.

⁹¹ Cf. LACAN, J. *La agresividad en psicoanálisis*. En: Escritos 1, México: Siglo Veintiuno, 1990, p. 105-6.

llamamos narcisista y que determina la estructura formal del yo del hombre y del registro de entidades característico de su mundo".⁹²

Imágenes que, en tanto representan una realidad concreta, ejercen sobre el sujeto una influencia formadora que determina las inflexiones individuales de sus tendencias: "Son las imágenes de castración, de eviración, de mutilación, de desmembramiento, de dislocación, de destripamiento, de devoración, de reventamiento del cuerpo"; en una palabra, "las imagos del cuerpo fragmentado" en las que la agresividad, como intención, se muestra eficiente.

Agresividad cuya eficacia puede comprobarse en la *acción formadora* de un individuo sobre las personas de su dependencia –del padre o de la madre, por ejemplo– como aquella intención que roe, mina, disgrega, castra, que conduce a la muerte: "«¡Y yo que creía que eras impotente!», gemía en un grito de tigresa una madre a su hijo que acababa de confesarle, no sin esfuerzo, sus tendencias homosexuales. Y podía verse que su permanente agresividad de mujer viril no había dejado de tener efectos".⁹³

La agresividad, entonces, se ejerce en medio de constricciones reales a las que podemos suponer como planteadas por la ley paterna en cuya esencia hallamos la imagen de un padre severo que, dice Lacan, intimida por su sola *presencia*, pues "la imagen del Castigador apenas necesita enarbolarse para que el niño la forme".⁹⁴ Una imagen cuyos efectos resuenan más lejos que ningún estrago, mostrándonos de qué manera la función imaginaria del padre determina la estructuración de un yo esencialmente agresivo. Un yo cuya imagen corporal es en sí misma una *Gestalt*, es decir, una exterioridad constituyente, una imagen venida del Otro,

⁹² Ibidem, p. 102.

⁹³ Ibid., p. 96-7.

⁹⁴ Ibid.



lo cual pone en evidencia su destinación enajenadora. Razón por la que ha de concebirse, por naturaleza, como una instancia dependiente del Otro, de sus formas y sus significaciones.

Esta función imaginaria del padre –que entraña la relación imaginaria del sujeto con el *a* del objeto, o lo que es lo mismo, con su falta, la cual lo convierte también en objeto de goce– juega un papel esencial en el proceso de estructuración subjetiva en tanto constituye la vía especular por medio de la cual la libido es transferida del cuerpo hacia el objeto⁹⁵ dando paso a su valoración afectiva, a su significación. El objeto de la identificación deviene, en consecuencia, no sólo objeto de amor sino también de frustración, de goce y, por esta vía, de agresividad.

Agresividad que, señala Lacan, “domina a la economía afectiva, pero también que es, en todos los casos, y al mismo tiempo, soportada y actuada, es decir subtendida por una identificación con el otro, objeto de la violencia”.⁹⁶

Esta identificación al Otro, en tanto se da por la vía de la identificación con el semejante –alteridad primitiva que trae consigo el drama de los celos primordiales–, pone al sujeto en posición de rivalidad y competencia inaugurando así la dialéctica que liga al yo con situaciones socialmente elaboradas. A partir de este momento, el niño constituirá sus objetos como rivales haciendo de este yo un aparato para el cual todo impulso de los instintos será un peligro, pues en su constitución acecha la agresividad que es, estructuralmente hablando, el resultado de una relación especular original. Agresividad que, aquí, se explica como respuesta a una pérdida importante de libido narcisista atribuida a la enajenación del yo pudiendo

⁹⁵ Cf. LACAN, J. *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*. En: Escritos 2, México: Siglo XXI, 1985, p. 802.

⁹⁶ *La familia*, Argentina : Homo Sapiens, 1977, p. 76.

caracterizarse, por tanto, como propia de toda relación con el otro. Lo cual hace suponer al vínculo humano como dotado de una cierta negatividad esencial.⁹⁷

Por esto, aquella identificación primera de la que se trata en el estadio del espejo implica una rivalidad primitiva de carácter agresivo que deja su marca en todo discurso sobre el Otro, esto es, sobre el objeto. Lo cual entraña la posibilidad de que el yo sea intimado a anularlo por una sencilla razón: como el punto de partida en la dialéctica del yo es su alienación al Otro, hay un momento en el que puede encontrarse también en posición de ser anulado por él; más exactamente, cuando el Otro no está de acuerdo. Es por esto que la dialéctica del inconsciente implica, como una de sus posibilidades, la lucha, la imposibilidad de coexistencia con el otro. Y es por esto que Lacan afirma que “La constitución del mundo humano en cuanto tal se produce en una rivalidad esencial, en una lucha a muerte primera y esencial”. Rivalidad que sólo puede ser superada por una mediación simbólica en su dimensión de pacto: “esto te toca a ti, esto es mío, esto es esto y esto es lo otro”.⁹⁸ Pues de lo contrario, se estaría ante una situación cuya única mediación –no por cierto en la vía de una solución– sería la puesta en acto de la agresividad, o sea, la violencia.

En la experiencia de la estructuración subjetiva, el esclavo –el sujeto– pues, reconoce al amo, al Otro, y tiene la posibilidad de ser reconocido por él; y es en este punto donde radica su lucha interminable.⁹⁹ Lucha que, como ya se ha señalado, insta al sujeto a poner en acto su

⁹⁷ Véase LACAN, J. Seminario 1: *Los escritos técnicos de Freud* (1953-4). Barcelona: Paidós, 1981, p. 222 y Clase 15 del 28 de Marzo de 1962. En: Seminario 9: *La identificación*, versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

⁹⁸ LACAN, J. Seminario 3: *Las psicosis* (1955-6). Barcelona: Paidós, 1984, p. 62.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 63.

agresividad y que, para Lacan, representa en sí misma la dimensión constitutiva del narcisismo secundario.¹⁰⁰

Lo cual indica que la agresividad es, esencial y estructuralmente, imaginaria. De hecho, se la atribuye a una identificación imaginaria pues: “En lugar de romperle la cabeza al otro que tiene delante, el sujeto se identifica y vuelve contra sí mismo esa dulce agresividad, concebida como una relación libidinal de objeto y basada en lo que llaman instintos del yo, es decir, las necesidades de orden y armonía. Hay que comer: cuando la alacena está vacía, se embucha uno a su semejante”.¹⁰¹

La agresividad implica entonces, de paso, un goce: el goce de lo que no se tiene, del *a* que señala lo que en el campo imaginario puede ser fantasmáticamente arrancado al otro.¹⁰² No es la agresión –aunque puede resolverse en agresión al ser llevada hasta su límite– sino, tal como indica Lacan, aquello que se genera en la dialéctica del amo y el esclavo, es la respuesta del esclavo a la frustración por un deseo de muerte.¹⁰³

Como fenómeno en el campo imaginario, se halla vinculada al cortocircuito de la relación afectiva que hace del otro un ser de puro deseo y, en esta medida, de pura interdestrucción: “hay en esto una relación puramente dual, que es la fuente más radical del registro mismo de la agresividad”. Ella, entonces, nace con el objeto¹⁰⁴ y se configura como una intención fluctuante entre éste y el sujeto permaneciendo a la espera de un signo para realizarse.

¹⁰⁰ Cf. Clase 18 del 10 de Mayo de 1967. En: Seminario 14: *La Lógica del Fantasma*, versión virtual de la Escuela Freudiana de la Argentina.

¹⁰¹ LACAN, J. Seminario 2: *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (1954-5). Barcelona: Paidós, 1983, p. 347.

¹⁰² Cf. LACAN, J. Clase 18 del 2 de Mayo de 1962. En: Seminario 9: *La Identificación*, versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

¹⁰³ Cf. LACAN, J. *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*. En: Escritos 1, México: Siglo XXI, 1971, p. 240.

¹⁰⁴ Cf. LACAN, J. Clase 4 del 22 de Diciembre de 1965. En: Seminario 13: *El Objeto del Psicoanálisis*, versión virtual de la Escuela Freudiana de la Argentina.

Signo del que, dice el autor, es el «resentimiento» su forma más común y su nudo. Es el signo de una agresividad ambivalente que puede observarse hasta en los aspectos más arcaicos del niño tal como lo destaca San Agustín: “Vi con mis propios ojos y conocí bien a un pequeñuelo presa de los celos. No hablaba todavía y ya contemplaba, todo pálido y con una mirada envenenada, a su hermano de leche”.¹⁰⁵

De allí que pueda definírsela como una *reacción emocional a la frustración primordial*,¹⁰⁶ al desgarramiento del sujeto contra sí mismo ocasionado por la visión de la imagen del otro en el espejo, del semejante que es «yo mismo» a quien se percibe como rival en la disputa por el objeto. Disputa que, en tanto especular, introduce también la posibilidad de la autodestrucción.

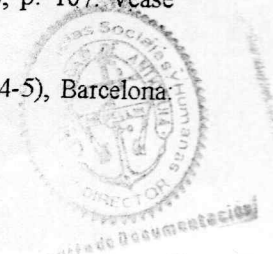
La agresividad, por tanto, tiene una función: la de preservar al objeto como una posesión necesaria para la constitución del yo. Y con esto hemos llegado a esa agresividad fundamental del sujeto cuya estructura señala una relación mortal consigo mismo. Relación que dispersa y refracta sobre el mundo estructurando todas sus relaciones objetales.¹⁰⁷

Su origen, por tanto, no ha de buscarse en una lucha vital en el sentido de lo nutricio –tal como lo entenderíamos para los animales– sino en una lucha imaginaria –con todo lo vital que dicho registro resulta ser para el narcisismo–. Lucha que se experimenta de manera permanente en todo vínculo al Otro, especialmente cuando éste ha cobrado la forma de lo femenino convirtiéndose, a un mismo tiempo, en una lucha entre los sexos y en una pugna interminable de lo femenino contra sí mismo. Luchas con respecto a las cuales tendremos una mediana noción en lo que viene a continuación.

¹⁰⁵ Cf. LACAN, J. *La agresividad en psicoanálisis*. En: Escritos 1, México: Siglo XXI, 1990, p. 107. Véase además, *supra*, págs. 41 y sigs.

¹⁰⁶ Cf. *Ibidem*.

¹⁰⁷ Cf. LACAN, J. Seminario 2: *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (1954-5), Barcelona: Paidós, 1983, p. 401.



2. Lo femenino y lo masculino: una oposición irreconciliable

Y bien, hasta aquí el proceso de la estructuración subjetiva nos ha mostrado la importancia del Otro como su punto nodal. Un Otro tan necesario como conflictivo, tan poderoso como temido, representado no sólo por la instancia parental sino por la alteridad inherente al lenguaje, esto es, por todo lo que se experimenta como «otro», como «no yo», como enigma, serie dentro de la cual constituye un elemento crucial el sexo otro: alteridad estructural y anatómica cuya percepción despierta en el sujeto el más fuerte interés y la más fuerte rivalidad, prestándose como ocasión para la realización de los más intensos impulsos agresivos.¹⁰⁸

Alteridad a la que el sujeto responde con una lucha que no es más que afán de poder, reclamo o negación de un reconocimiento que, paradójicamente, se convierte en el único medio para su vinculación. Es la razón por la que el vínculo entre los sexos nunca es armonioso. Antes bien, se lo advierte, las más de las veces, como la experiencia en la que se reactualizan de manera permanente las frustraciones primordiales convirtiéndose en el terreno propicio para la puesta en acto de la agresividad, esto es, en un pretexto para la violencia. Es así como se registra en la actualidad y como nos es dado a conocer por la mitología, la historia y toda la serie de disciplinas sociales que de una u otra forma han abordado en su momento el fenómeno de las luchas sexistas, parte de lo cual nos relata Robert Graves en su texto *Los mitos griegos*.¹⁰⁹ Veamos.

¹⁰⁸ Véase *supra*, p. 41 y sigs.

¹⁰⁹ Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 14.

2.1 Antecedentes mitológicos:

En este texto, el autor nos muestra cómo desde los tiempos más arcaicos del pensamiento occidental lo femenino y lo masculino han sido las fuerzas humanas que más radicalmente se oponen en el plano de las grandes conquistas culturales. Oposición cuyas raíces podríamos hallar, sin temor a equivocarnos, en su concepción como enigmas de poder, en la atribución imaginaria de un goce fundamentado en el derecho cuyos efectos revierten sobre lo real de la vida gracias a su acoplamiento con lo simbólico. Fuerzas de las cuales las mujeres y los hombres constituyen, imaginariamente, su encarnación.

Es así como Graves nos devuelve hasta la Grecia antigua, época en la cual toda la Europa neolítica poseía un sistema de ideas religiosas notablemente homogéneo, basado fundamentalmente en la adoración a la *diosa Madre*, conocida también en Siria y Libia. Un sistema en el que no existían dioses, pues el pensamiento religioso no poseía aún el concepto de la paternidad. A la gran Diosa, por tanto, se la adoraba, temía y obedecía –en especial los hombres– por considerársela inmortal, inmutable y omnipotente. Tenía amantes pero sólo por placer y no para proporcionar un padre a sus hijos. Su cueva constituía su más primitivo centro social y la maternidad su principal misterio. Hestia se llamaba a la diosa del hogar. Su imagen fue siempre de poder y fecundidad. La luna y el sol eran sus símbolos celestiales, siendo la primera, por su misterio y su poder, aquel que inspiraba el mayor temor supersticioso.

Las tres fases de la luna: nueva, llena y menguante –representadas también por el curso anual del sol: primavera, verano e invierno–, recordaban las tres edades de la matriarca: doncella, ninfa (mujer núbil) y vieja. Por esta vía, la mujer fue identificada con la *Madre Tierra* quien al principio del año vegetativo sólo producía hojas y capullos, luego flores y frutos, y al final dejaba de producir. Figura que más tarde fue concebida mediante otra tríada:

Selene, la doncella del aire superior, Afrodita, la ninfa de la tierra o el mar, y Hécate, la vieja del mundo subterráneo, para finalmente adoptar un solo nombre: *Hera*, la Madre Tierra.¹¹⁰

Figura cuyo poder residía en el hecho de mostrar una posición activa –esto es, autónoma– no sólo en el comercio sexual sino también en la preñez,¹¹¹ imaginario que, al desbordarse, generó en los hombres la frustración y desató su violencia dando lugar a las batallas que darían como resultado el derrocamiento del reinado de la matriarca y su sustitución por un reino patriarcal.

Poder que, en aquel entonces, se advertía en el hecho de que la ninfa o reina tribal eligiese a su voluntad entre los hombres jóvenes que la rodeaban, un amante anual al que por su sola elección convertía en rey. Rey que debía ser sacrificado cuando terminaba el año, con lo cual hacía de él un símbolo de la fertilidad masculina antes que el objeto de su placer erótico.¹¹² Tras el sacrificio, su sangre era rociada sobre los campos para que fructificasen los árboles, las cosechas y los rebaños, y su carne era comida cruda por las ninfas compañeras de la reina. Práctica que luego fue modificada para dar paso a un nuevo ritual en la muerte del rey, hecho que ahora sucedía tan pronto como el poder del sol, con el que se identificaba, comenzaba a declinar en el verano.

Los hombres eran entonces el sexo débil y todo su actuar estaba supeditado al deseo de las mujeres. Sus funciones: caza, pesca y recolección de alimentos, daban cuenta de una posición

¹¹⁰ Cf. *Ibidem*, p. 15-6.

¹¹¹ La mitología griega primitiva se relaciona sobre todo con las cambiantes relaciones entre la reina y sus amantes. Relaciones que comienzan con los sacrificios de éstos y terminan con el eclipse de la monarquía de la reina por una masculina ilimitada. Monarquía en la que el cambio de reyes tras un año de 12 o 13 meses –o tras un Gran Año de cien lunaciones–, la existencia de los tanistas y de los reyes niños sucesores, dan cuenta de las amplias posibilidades de la reina de poseer tantos amantes como su calendario lunar le permitiese. Pero no sólo ella sino todas las mujeres de su reino –recuérdese a las Ménades– tenían el derecho de gozar de su vida sexual con igual libertad [*Ibid.*, p. 23].

¹¹² Aunque como en todo sistema matrilineal el comercio sexual de las mujeres se caracterizaba por su libre albedrío, persistía aún la figura de la mujer como madre para la cual el hombre representaba el mero simiente.

servil que sólo variaba eventualmente al ser elegidos como jefes de los clanes totémicos, cargo bajo el cual se les concedían ciertos poderes especialmente en tiempos de migración o guerra.¹¹³

Fue esta, grosso modo, la fase matriarcal: soberanía, autoridad sobre las cuestiones religiosas y, podemos decirlo, una gran libertad de goce sexual por el cual era atribuido a las mujeres el poder.¹¹⁴

Pero esta fase, como habíamos anunciado, no duró indefinidamente sino que fue derrocada por la devastadora violencia masculina para ser sustituida por un reino patriarcal. El rey, cansado de morir ritualmente a manos de «mujeres feroces» que lo despedazaban o derribaban con un hacha, nunca más volvió a prestarse a ello. Pues el poder femenino se había instaurado ya como una amenaza para los hombres del reino —hasta entonces súbditos— que clamaban también por su reconocimiento, esto es, por su protagonismo en el poder, razón por la que se unieron para marcar un cambio decisivo.

Cambio que se inició con la negación del rey a su muerte la cual devino, por la vía del desconocimiento del poder de la matriarca, negación de su goce sexual. Negación que sirvió como fundamento para autorizarse también a dicho goce y fue así como el trono, hasta entonces matrilineal, dejó de serlo cuando *algún rey osado decidió cometer incesto con la heredera, considerada como su hija, y conseguir así un nuevo derecho al trono cuando hubiese que renovar su reinado.*¹¹⁵

¹¹³ Dicha elección se hacía por vía matrilineal: tío o hermano materno, o el hijo de la tía materna. Tras ella, el rey podía representar a la reina en algunas funciones sagradas, para lo cual debía ataviarse con sus vestiduras, llevar pechos falsos, tomar prestada su hacha lunar como un símbolo de poder e incluso encargarse de su arte mágico de producir la lluvia.

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 16-8.

¹¹⁵ *Ibíd.*, 23.



Suceso que fue acompañado, según lo registra la mitología griega, por otros hechos similares: según Jane Harrison, citado por Graves, el poder de Medusa –en un tiempo la diosa misma que se ocultaba tras una máscara profiláctica de gorgona: un rostro espantoso cuyo fin era el de prevenir al profano contra la violación de sus Misterios–¹¹⁶ murió al ser decapitada por Perseo. Del mismo modo, Belerofonte, el doble de Perseo, mata a la Quimera licia produciendo la anulación del antiguo calendario medusino para reemplazarlo con otro.¹¹⁷ De ello habla también la intentada violación de Dafne, a quien Hera metamorfoseó inmediatamente en un laurel.¹¹⁸

Fue así que las invasiones aqueas del siglo XIII a. C., debilitaron gravemente la tradición matrilineal dando paso al poderío masculino. En adelante, el rey se las ingeniaría para reinar durante toda su vida natural y, así, la sucesión patriarcal pudo convertirse en regla.

No obstante, y gracias a los venerados poetas Homero y Hesiodo –que habían distinguido en las deidades femeninas facultades inexpropiables–, las diosas, aunque en minoría, nunca pudieron ser excluidas por completo.¹¹⁹ La pugna, entonces, se haría interminable.

Por esto puede decirse que, tal como aparecen registradas por Graves, las invasiones aqueas constituyen, más que el paradigma de las guerras humanas a las que indiscutiblemente

¹¹⁶ La cabeza de Medusa, símbolo mitológico del horror, fue reconducida por Ferenczi en 1923, con todo derecho, a la impresión de los genitales femeninos carentes de pene [Véase FREUD, S. *La organización genital infantil* (1923). O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1976, vol. XIX, p. 148-9].

¹¹⁷ Hace cuatro mil años la Quimera no puede haber resultado más fantástica que cualquier emblema religioso, heráldico o comercial en la actualidad. Era un animal solemne de forma compuesta que tenía cabeza de león, cuero de cabra y cola de serpiente. Constituía un símbolo calendario: cada componente representaba una estación del año sagrado de la reina del Cielo [Véase GRAVES, R. Op. cit., p. 12].

¹¹⁸ El laurel contiene cianuro de potasio. Las Ménades, sacerdotisas de la diosa Dafne –cuyo nombre es una contracción de *Daphoene*, «la sanguinaria», la diosa en estado de ánimo orgiástico– masticaban sus hojas para embriagarse y salir corriendo en noches de luna llena asaltando a viajeros incautos y despedazando a niños o animales jóvenes. Este mito ha sido citado por psicólogos freudianos como un símbolo del horror instintivo que siente una mujer por el acto sexual.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 24.

han de atribuirse los cambios culturales, el paradigma de las guerras sexistas. Guerras en las que hoy, tal como entonces, sigue siendo la violencia la respuesta al goce, al poder femenino. Poder que lo convierte en enigma y que motiva, no sólo en los hombres sino en la humanidad entera, esto es, también en las mujeres, una percepción de las mismas como objetos de goce y de destrucción que sólo puede explicarse como efecto de la frustración y el horror que dicho enigma reviste. Percepción de la cual es apenas una pequeña muestra el fragmento que del relato de Patricia Londoño acerca de la historia de las mujeres en Colombia traemos a continuación.

2.2 Mujeres coloniales:

En la Colombia de los siglos XVIII al XX, el ideal social de la mujer estuvo marcado por la herencia colonial del siglo XVI. En la Europa de este tiempo, se la concebía como una «bestia imperfecta» dotada de una fisiología compuesta de humores húmedos y fríos que la hacían por naturaleza inestable y frágil. Se la consideraba entonces un ser intrínsecamente débil no sólo de cuerpo sino también de carácter, más fácil de tentar, más irracional, más emotivo. El útero era representado como un animal hambriento que si no se alimentaba con relaciones sexuales y con embarazos, vagaba por el cuerpo produciendo histeria. Una educación severa, una ocupación constante y leyes que la sujetaran a la autoridad masculina, prometían «controlarla» para garantizar así la estabilidad social, ya que era ella la directa responsable de la institución familiar, el principal interés de la época. Se le exigía, por tanto, dedicar su tiempo a la educación de sus hijos para evitar la corrupción de la sociedad.

En esta medida, la sexualidad femenina y la significación social de las mujeres era definida en función de la maternidad, hecho al que se confería un valor incalculable. Mujer y madre eran, por tanto, equivalentes. Y la educación que se le proporcionaba apuntaba a que así fuese.

El amor, en consecuencia, solía llegarle sólo como «recompensa» por haber cumplido a cabalidad y con humildad «sus obligaciones».¹²⁰

Había entonces un énfasis en los valores y los roles masculinos, un culto a la virilidad al que se contrapuso posteriormente el marianismo,¹²¹ el culto a la Virgen María del que derivó un imaginario cultural de la mujer construido a partir de nociones e imágenes religiosas. En el arquetipo femenino de la virgen-madre, la maternidad remitía no tanto al cuerpo sino al espíritu. La Virgen María era símbolo de pureza, de bondad, de modestia, de abnegación, virtudes a las que debían aspirar las mujeres para convertirse en «verdaderas damas».

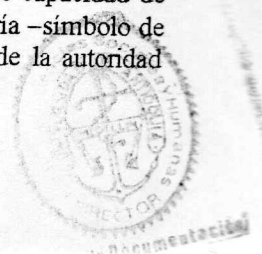
Durante la colonia, una verdadera dama era aquella que se dedicaba al buen manejo del hogar, a la oración y a la caridad.¹²² La mujer era para el hogar y sus principales funciones eran la educación de los hijos, las labores domésticas y la debida atención a su marido. De donde la maternidad, antes que un deseo, constituía un mandato de la Iglesia. Era, por tanto, uno más entre sus deberes. Así, para dar cumplimiento a dichos preceptos, para convertirse en una verdadera dama y hacerse merecedora de amor, toda mujer debía permanecer encerrada el mayor tiempo posible. Lo cual hacía que su vida pública se redujese a mostrar unos hijos bien criados al lado de un marido bien cuidado.

Era este un «programa» netamente masculino que, por supuesto, iba en contra de la naturaleza y la voluntad de las mujeres, razón por la que no todas pudieron regirse por él. Programa que aún en la contemporaneidad conserva sus rasgos básicos y sus efectos en la

¹²⁰ Cf. LONDOÑO, Patricia. *Cinco ensayos sobre la mujer colombiana (1800-1956)*, Medellín, 1990, p. 3-4.

¹²¹ Fue la historiadora Evelyn Stevens quien acuñó este término en 1977 para designar el reconocimiento de la superioridad moral y espiritual de la mujer, asociándolo a la mujer-mártir dotada de una enorme capacidad de sacrificarse por otros. Sólo mediante el reconocimiento eclesiástico de la imagen de la Virgen María –símbolo de la maternidad– hasta el siglo V después de Cristo pudo conferirse a la mujer, cierto ejercicio de la autoridad [Véase *ibid.*, p. 6 n. 10].

¹²² *Ibidem*, p. 9.



familia,¹²³ lo cual genera en las mujeres un malestar del que Eurípides logra dar cuenta al poner en boca de *Medea* la queja en la que, podría decirse, reúne su sentir:

Nosotras las mujeres, entre todos los seres que respiran y piensan, somos las más desventuradas. Primero, debemos comprar un marido a precio de oro y hacerlo dueño de nuestro cuerpo. Y éste es el más doloroso de todos los infortunios: porque no sabemos si este marido ha de ser bueno o malo. Ni es honroso para nosotras el divorcio, ni podemos repudiar un marido. (...) El hombre, cuando le fastidia estar en casa, sale para aliviar su espíritu en busca de algún amigo o de alguno de su misma edad; a nosotras nos es forzoso mirar sólo a nuestro propio corazón.¹²⁴

Queja que denota, más allá de una pretendida abnegación, una posición de franca oposición y reclamo de igualdad ante los hombres. Igualdad que es ante todo sexual y que, por tanto, deviene un imposible dado el soporte anatómico, real, de la diferencia entre los sexos. Reclamo por el que, en consecuencia, se reactualizan en la mujer los efectos de una verdad hace tiempo develada, a saber, su imposibilidad de acceder al goce fálico. Verdad que causa su frustración y ante la cual la propia *Medea* responde con la más radical violencia, asesinando no sólo a Jasón y a su nueva esposa –por quienes se siente burlada y desplazada– sino también a sus hijos, fruto de su entrega a aquel de quien aceptó la maternidad como condición para ser amada y con respecto a los cuales, según se muestra en la tragedia, no se siente unida sino por dicha condición. La mujer, en *Medea*, no coincide pues con la madre. Pues, de hecho, la segunda es borrada por la furia de la primera.

De nuevo, no sólo para *Medea* sino para la misma condición humana, la causa de la violencia está no en lo vital sino en lo imaginario. Pues la tragedia se desata precisamente cuando *Medea*, no hallando una explicación –imaginariamente acorde con su deseo– a los

¹²³ Esto, no obstante el ideal feminista de alcanzar un nuevo orden social en que tenga cabida el poder de las mujeres mediante su participación, la cual, según se espera, pueda realizarse al mismo nivel que los hombres. Ideal que, por su articulación con la frustración primordial que deja en la niña el anhelo de poseer alguna vez aquello de lo cual la naturaleza misma la ha privado, ha sido confundido con una pretendida igualación de los sexos en la que la mujer se pierde como esencia, como ser, como alteridad.

¹²⁴ Santafé de Bogotá: Panamericana, 1994, p. 9.

devaneos de Jasón con la hija del Rey Creonte, esto es, denegando la verdad que se le impone, a saber, su falta, los interpreta como una afrenta a su deseo, a su poder, suponiendo a ambos portadores de aquello que siempre se le escapa, esto es, del goce fálico.

Y es que ella, como toda mujer enamorada, había consentido una entrega que, con mucho, la rebasa, ya que implicaba ser borrada en su ser, en su deseo, a condición de obtener del Otro el amor que, finalmente, mostró su verdadero rostro: el engaño.

No puede decirse entonces, para el caso de las mujeres coloniales, de la propia Medea o aún de las mujeres contemporáneas que el encierro, la pureza, la bondad, la modestia, la abnegación, la entrega o aún la maternidad, constituyan el garante de una imaginada armonía en las relaciones, especialmente cuando lo que se advierte es que no son más que «valores» impuestos por un orden social en el que los hombres dominan; sacrificios que sólo conducen al cansancio, a la frustración y de los cuales el amor representa un soborno por medio del cual se pretende drenar el ya enigmático goce femenino.

Por tanto, lo verdaderamente problemático es que, ante la mirada del Otro, la mujer existente en tanto excluída, en tanto borrada, en tanto carente de una palabra plena que la coloque no en el lugar del enunciado sino de la enunciación. Mujer a la que Lacan designa como inexistente en tanto irrepresentable en el inconsciente¹²⁵ y a la que, por tanto, escribe como tachada: ~~La~~ mujer.

Mujer que, como ya se ha anunciado, genera en el Otro un horror al que cada época y cada cultura se han encargado de dar su forma lírica una vez, etérea otras, pero siempre, en alguna medida, real. Horror en el que se fundamenta, las más de las veces, una cierta violencia

¹²⁵ Cf. LACAN, J. Clase 6 del 15 de enero de 1971. En: Seminario 21: *Los incautos no yerran (nombres del padre)*, versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

–esto es, una cierta realización de la tendencia agresiva– como defensa. Veamos ahora, lo que a este respecto, nos dice Freud.

2.2 *El horror por lo femenino como fundamento de la violencia:*

Para Freud, lo femenino es aquello que imaginariamente se articula al hecho de ser castrado, poseído sexualmente o parir.¹²⁶ Para Lacan, representa no sólo esto sino también aquello que la mujer hace valer de su ser por fuera de la ley que la contiene, aquello que hace signo en ella, que la ubica en posición significante –incluso de fetiche–.¹²⁷ Es, dice, un término de la verdad, una función del callejón sin salida que constituye el amor en tanto engaño. Y por esto, lo radicalmente engañador bajo cualquier forma en que se presente.¹²⁸ Lo que, por su estructura, podemos articular de manera directa con el goce.

Y es que es justamente en este punto, en el terreno de la demanda de amor, que la mujer, por tener el poder de suscitarlo, deviene un significante anonadante, un enigma. En este sentido, la expresión «mujer fatal» –dice Lacan– “nos hace sentir tal vez que por esa fatalidad, lo que el hombre encuentra de fatal, es algo del orden del significante del Nombre del Padre”.¹²⁹ Algo que se impone, que impera, que muestra todo su poder pero que no puede descifrarse y que, en consecuencia, no logra traducirse sino como exigencia reanimando en el hombre su malestar y llevándolo a responder, como defensa ante la angustia, como un temerario, valga decir, con violencia.

¹²⁶ Cf. FREUD, S. *El problema económico del masoquismo* (1924). O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XIX, p. 168.

¹²⁷ Cf. LACAN, J. Clase 8 del 19 de Mayo de 1971. *En*: Seminario 18: *De un discurso que no sería de apariencia*, versión virtual de la Escuela Freudiana de la Argentina.

¹²⁸ Cf. LACAN, J. Clase 10 del 9 de Febrero de 1966. *En*: Seminario 13: *El Objeto del Psicoanálisis*, versión virtual de la Escuela Freudiana de la Argentina.

¹²⁹ LACAN, J. Clase 9 del 8 de Mayo de 1979. *En*: Seminario 26: *La Topología y el Tiempo*, versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.



Violencia que, en última instancia, no es contra la mujer que está dirigida sino contra lo que en ella es percibido como constitutivo del padre, a saber, su goce. Y es que el goce aparentemente ilimitado de la mujer no hace sino recordar el goce del padre también ilimitado. Goce que ya habíamos señalado en la referencia al padre primordial, aquel que limita el goce de los hijos pero no su propio goce.

Lo femenino, tal como acabamos de definirlo, se construye en ambos sexos a partir de la constatación de la diferencia sexual anatómica que en el niño, ante la evidencia de la falta de pene en la mujer –diríamos con Lacan, de su privación–, se convierte en la causa que lo lleva a internarse, como ya hemos dicho, en el espejismo imaginario del complejo de castración. Y si lo hace, es porque despierta en él un horror no siempre ponderable aunque, según Freud, puede ser en muchos casos la causa no sólo de la homosexualidad sino también de la misoginia y la impotencia masculinas,¹³⁰ fenómenos que llevan al hombre a adoptar frente a la mujer una posición de franca rivalidad gracias a la cual es vista como un ser despreciable y convertida, finalmente, en tabú.

Horror que se presenta no sólo en el niño sino también en el hombre primitivo para quien tanto el primer coito con la mujer como el comercio sexual en su totalidad constituyen un tabú. Casi podría decirse que para el primitivo, la mujer es en todo un tabú.¹³¹

Y el tabú, debemos recordarlo, es algo que el primitivo erige cuando advierte un peligro. Por lo cual no puede negarse que en todos sus preceptos de evitación –de los cuales da cuenta Freud en *Tótem y tabú*– se exterioriza un horror básico a la mujer. Acaso se funde en que ella es diferente del varón, parece eternamente incomprensible y misteriosa, ajena y por eso hostil:

¹³⁰ Cf. *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci* (1910). O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1976, vol. XI, p. 90.

¹³¹ Cf. FREUD, S. *El tabú de la virginidad* (1918). O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1976, vol. XI, p. 194.

el varón, dice, teme ser debilitado por la mujer, contagiarse de su feminidad y mostrarse luego incompetente. Acaso el efecto adormecedor del coito, resolutorio de tensiones, sea arquetípico respecto de tales temores y la percepción de la influencia que la mujer consigue sobre él mediante el comercio sexual, esto es, la elevada consideración que así obtiene, pueda explicar la difusión de la angustia concomitante. Pues bien, según este autor, nada de esto ha caducado sino que perdura entre nosotros.¹³² Lo cual significa que la mujer, en tanto enigma, en tanto apunta a develar la verdad del goce del Otro apareciendo por tanto como incomprensible, sigue y seguirá generando horror.

Dos reacciones resultarán entonces del encuentro del niño con la evidencia de la privación que toda mujer padece. Dos reacciones que pueden fijarse y luego, por separado o reunidas, o bien conjugadas con otros factores, determinarán duraderamente su relación con ella: *horror* frente a la criatura mutilada o *menosprecio* triunfalista hacia ella.¹³³ Horror nacido de la angustia ante la posibilidad de su feminización, menosprecio que se convierte en la mayor defensa imaginaria ante esta posibilidad. Así, mientras el primero exige tomar medidas cautelares, el segundo acaba por convertirse en una de ellas. Lo problemático, aquí, es que dicho menosprecio puede llegar a alcanzar, si las condiciones familiares y sociales lo refuerzan, límites verdaderamente insospechados.

¿Y cómo no horrorizarse ante el enigma de un goce imaginariamente omnipotente, inmutable e inmortal?, ¿cómo no, si lo que éste pone en entredicho es el poder fundamentado en el padre, valga decir, el ordenamiento fálico?, ¿si es justamente a ese Otro que el amor

¹³² Cf. *El tabú de la virginidad* (1918). O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1976, vol. XI, p. 194.

¹³³ Cf. FREUD, S. *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos* (1925). O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1976, vol. XIX, p. 270-1.

apunta?, ¿cómo entonces articularse a lo femenino sin ser castrado por su poder?, esto es, ¿cómo gozar sin fenimizarse?.

Son estos algunos de los interrogantes que dan cuenta de las razones lógicas en las que se fundamenta el conflicto entre los sexos, esa oposición irreconciliable e histórica que se advierte en un primer plano en las relaciones familiares y a la que las relaciones de trabajo y de producción capitalistas dan una mayor consistencia. Conflicto que se convierte en el revés de una posición que fluctúa entre el ser y el quehacer sexuales, entre lo femenino y lo masculino, entidades que no se definen por su anatomía sino por un carácter desconocido que ésta no puede aprehender. Y que a su vez, tampoco pueden ser entendidos como correlato de pasividad y actividad respectivamente, ya que lo femenino es en realidad lo activo mientras que lo masculino puede definirse como lo deseable.¹³⁴

Lo femenino entonces, genera tanto el interés de poseerlo como el deseo de aniquilarlo. Y es que dicho horror lleva al sujeto a debatirse entre lo real de su cuerpo y lo insondable de un enigma siempre presente, a saber, el enigma de la mujer. Debate que tiene las más hondas consecuencias en la relación entre los sexos pudiendo convertirse, en no pocos casos, en el fundamento de diversas acciones violentas contra las mujeres.

Hasta aquí, lo que aparece ante nuestros ojos –desde Graves hasta Lacan, pasando por Freud– es la evidencia de que no existe, ni aún en el comienzo, una relación armónica entre los sexos. No la hay con el sexo otro ni con el otro del propio sexo. Antes bien, dichas relaciones se establecen sobre la base de una serie de rivalidades irresolubles a las que no podemos menos que atribuir un cierto protagonismo como fundamento subjetivo de la

¹³⁴ LACAN, J. Clase 8 del 18 de Enero de 1961. En: Seminario 8: *La transferencia*, versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

violencia. Y de manera especial, de aquella que se presenta en la familia y que aquí se explica, según lo expuesto en el primer capítulo, como un efecto apenas lógico de su naturaleza, de su estructura y de su función. Con lo cual no están siendo señaladas como causa sino, única y exclusivamente, reitero, como fundamento. Pues la violencia, valga decirlo, es en la serie de posibilidades de respuesta del sujeto al Otro, entre las cuales se destacan también el deseo, el vínculo social y el amor, la única que podríamos catalogar como una elección. Es la serie de la que nos ocuparemos en el siguiente capítulo.





RUFINO TAMAYO, *El grito*, 1953 (Galeria Nazionale d'Arte Moderno, Roma).

III. LAS RESPUESTAS DEL SUJETO AL OTRO

*La miseria es múltiple.
La desgracia afecta diversas formas.
Extendiéndose por el vasto horizonte como el arco iris,
sus colores son tan variados, tan distintos y hasta tan íntimamente mezclados,
como los que presenta ese fenómeno.
¡Extendiéndose por el vasto horizonte como el arco iris!
¿Cómo es que de la belleza ha derivado un tipo de lo desagradable?
¿del anuncio de paz, un símil de dolor?
Pero así como en ética el mal es una consecuencia del bien,
en la realidad, es del placer que ha nacido el dolor.
O la memoria de la dicha pasada es la pena de hoy,
o las agonías presentes tienen su origen en los éxtasis que pueden haber existido.*

Edgar Allan Poe

1. El deseo como encrucijada:

En su *Proyecto de psicología*, Freud hace referencia a la primera experiencia de satisfacción como aquello en lo que se funda el deseo. Toda satisfacción, indica, puede entenderse como una descarga placentera de la tensión que, por obra de una suma de excitación endógena, se genera en las neuronas de los sistema ψ del aparato psíquico siendo traducidas por éste y por el organismo como displacer, como necesidad. Tras el nacimiento, la primera y más importante de estas experiencias –que por lo mismo deja una huella indeleble en el psiquismo– es la que atañe a la primera experiencia de nutrición. El hambre, en este caso, sería la tensión endógena que genera en el niño el berreo mientras que el pecho, como

respuesta de la madre, vendría a ser el objeto que garantiza su satisfacción. Ahora, en tanto implica un entendimiento {*Verständigung*; o «comunicación»} entre el niño y la madre, dicha experiencia es también la primera en la serie de las que constituyen al yo. Fundamentalmente, porque en ella el pecho es libidinizado deviniendo, sin más, el primer y más valorado objeto.

Tres hechos importantes otorgan pues su valor a esta experiencia: primero, es operada una descarga que pone fin a la tensión displacentera aunque sólo temporalmente; segundo, se crea la percepción del objeto; y tercero, se genera en el sistema nervioso el proceso de facilitación o investidura libidinal del objeto.¹³⁵

Así, en tanto se trata sólo de una satisfacción temporal, la tensión endógena podrá experimentar un nuevo refuerzo en virtud del cual el niño intentará, en aras de repetir esa satisfacción primera, reencontrar el objeto que la facilitó. Objeto que, tras de su acción específica –momento en el cual fue libidinizado– pareció desvanecerse definitivamente no pudiendo ser más experimentado sino sólo evocado como imagen, punto en el que se anuda el deseo. Dicho intento, por tanto, será siempre fallido pues, sin importar cuántas veces la madre se presente como respuesta al llamado de su hijo, su presencia no constituirá el retorno de ese objeto primero sino de uno nuevo en tanto transformado por dicha relación, esto es, en tanto efecto del lenguaje. Es en lo que consiste la ausencia del objeto. Y es esta ausencia, la imposibilidad de reencontrar el objeto, lo que instaura el deseo¹³⁶ que, según Freud, se convierte en una relación de «ser a falta».¹³⁷ Falta que es, hablando con propiedad, *falta de ser* por la cual el ser existe. Falta que no logra nombrarse pero sí mostrarse de múltiples formas

¹³⁵ Cf. (1950 [1895]), O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. I, p. 362-3.

¹³⁶ Cf. LACAN, J. *La Metáfora Paterna II*. En: Seminario 5: *Las Formaciones del Inconsciente*, versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

¹³⁷ Cf. *La interpretación de los sueños* (1900). O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. V, p. 557-8.

—fundamentalmente bajo la forma de la demanda—, pudiendo así instalarse en ese más allá que es el lugar del Otro.¹³⁸ Es por esto que, dice Lacan, el deseo es siempre otra cosa que lo que aparenta,¹³⁹ una alucinación¹⁴⁰ que, en cuanto tal, puede satisfacerse parcialmente en otros objetos convirtiéndose así, en el inconsciente, en un enigma irreductible.¹⁴¹

El deseo, entonces, es un puro efecto del lenguaje que estructura la relación del sujeto al Otro, lugar en el que se realiza.¹⁴² Es el deseo del Otro pues, a fin de cuentas, es éste quien lo nombra. Es aquello que se configura en medio de una relación especular y simbólica en la que el sujeto cambia su *yo* por el deseo que ve en el Otro. Deseo contenido en su palabra, en los significantes amos que rigen la estructuración subjetiva al someter el deseo de cada uno a la ley del deseo del Otro, dejando por fuera lo imposible de nombrar, a saber, el goce. Por esto, en su deseo, el sujeto no puede dejar de contar con la palabra del Otro que lo convierte, como ya hemos dicho, en una imposición.¹⁴³

Imposición por obra de la cual entra en esa relación simbólica entre el yo (*je*) y el tú, esto es, entre el yo y el objeto, que es de un crucial reconocimiento recíproco¹⁴⁴ y que compromete los actos posicionales en relación al ser, a saber, el amor, el odio y la ignorancia, reunidos en un solo término: el afecto.¹⁴⁵ El sujeto, entonces, está estructuralmente atrapado en el deseo, está alienado al Otro por su deseo y en dicha alienación están comprometidos sus afectos,

¹³⁸ Cf. LACAN, J. *La histérica frente a la demanda*. En: Seminario 5: *Las formaciones del inconsciente*, versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

¹³⁹ Cf. Seminario 2: *El yo en la teoría de Freud*. Barcelona, Paidós, 1983, p. 334-5.

¹⁴⁰ Véase LACAN, J. *Una relectura de Entwurf*. En: Seminario 7: *La ética del psicoanálisis*, versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires y parcial de Paidós.

¹⁴¹ Cf. LACAN, J. Seminario 4: *La Relación de Objeto*. Barcelona, Paidós, 1994, p. 182.

¹⁴² Cf. Seminario 1: *Los Escritos Técnicos de Freud*, Barcelona, Paidós, 1981, p. 263.

¹⁴³ Véase *supra*, p. 50.

¹⁴⁴ Cf. LACAN, J. Clase 5 del 10 de Diciembre de 1958. En: Seminario 6: *El deseo y su interpretación*, versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

¹⁴⁵ Cf. LACAN, J. Clase 8 del 14 de Enero de 1959. En: Seminario 6: *El deseo y su interpretación*, versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.



valga decir, sus pulsiones. Así, mientras éstas apuntan al objeto para incorporarlo, podría decirse, para devorarlo, éste –el Otro– responde con el deseo al que el sujeto, a su vez, se articula también como respuesta.

Ahora bien, aunque el deseo así planteado deviene el garante de una simbolización que libra al sujeto de su aniquilamiento a manos del goce, constituye al mismo tiempo una encrucijada que lo empuja hacia él al envolverlo en su estructura, por no dejarle otra opción que el ser deseante convirtiéndolo, por lo mismo, en un eterno receptor de los designios del Otro, en un esclavo. Posición que lo preserva de la destrucción pulsional que acecha desde el lugar del Otro liberándolo de la angustia ante la muerte, pero que lo angustia por la imposibilidad de escapar de él como imposición. La angustia, entonces, no es sólo lo que surge en virtud de la falta del objeto –en la que se sostiene el deseo–¹⁴⁶ sino también lo que resulta de saberse a su merced, de saberse objeto de deseo del Otro. Es lo real que el deseo, como velo, recubre.¹⁴⁷

¿Qué quiere el Otro?. Es la pregunta que permanentemente reconduce al sujeto a su encrucijada situándolo en medio de la impotencia, la frustración y la angustia, pese a cuyo malestar establece un vínculo con él que puede adoptar las más diversas formas, todas las cuales habrán de fluctuar, necesariamente y según la lógica que hemos traído hasta el momento, entre el amor y el odio. Vínculo en cuya realización se dan cita, gracias al lenguaje, no sólo el amor como efecto de la necesidad y del final hallazgo del objeto que la satisface, sino también el poder como tentativa de control sobre el Otro y la pulsión como lo que, ajeno

¹⁴⁶ Cf. LACAN, J. *L'angossie dans son rapport au désir*. En: Seminario 8: *La Transferecia*, versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

¹⁴⁷ Cf. LACAN, J. Clase 1 del 6 de noviembre de 1966. En: Seminario 14: *La Lógica del Fantasma*, versión virtual de la Escuela Freudiana de la Argentina.

a la conciencia del sujeto, se realiza bien para consolidarlo o para estropearlo. Veamos un poco de qué manera.

2. El vínculo social como escenario para la realización subjetiva:

Podría decirse que toda la serie de complejos que estructuran la familia humana, a saber, el de Edipo, el de castración, el del destete y el de intrusión, dan cuenta de la existencia de oposiciones significativas en los vínculos humanos. Oposiciones que se inscriben fundamentalmente en el plano del empuje a la satisfacción pulsional y su represión por obra de la cultura, cuya instancia representante es la ley paterna. Ley por efecto de la cual dichos vínculos devienen simbólicos, siendo ésta la forma y el nombre final de nuestra definición como seres sociales¹⁴⁸ y, en la misma medida, culturales.

Según Hegel, el *vínculo social* no se define por la colaboración entre los hombres, ni por el pacto, ni por el vínculo de amor, sino, esencialmente, por la *lucha* y el trabajo, razón por la que intenta estructurar en un mito originario la «relación fundamental» humana en un plano definido por él mismo como marcado de negatividad: se trata del mito de la relación entre el amo y el esclavo,¹⁴⁹ cuya fundación se debe no al hecho de que quien se acepta vencido pida clemencia y grite, sino al hecho de que el amo se ha comprometido en esta lucha por razones de puro prestigio y que, por ello, ha arriesgado su vida. Este riesgo marca su superioridad y es en su nombre, y no en el de su fuerza, que es reconocido como amo por el esclavo.¹⁵⁰

Lucha que implica un reconocimiento más que de una imagen, del lugar que ocupa en la estructura simbólica y, en consecuencia, de las disposiciones que dimanan de él, esto es, de su

¹⁴⁸ Cf. LACAN, J. *Ideal del yo y Yo-ideal*. En: Seminario 5: *Las formaciones del inconsciente*, versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

¹⁴⁹ A la que ya hemos hecho alusión en varias oportunidades.

¹⁵⁰ Cf. LACAN, J. Seminario 1: *Los escritos técnicos de Freud* (1953-4). Barcelona: Paidós, 1981, p. 325.



palabra. La cual es, hablando con propiedad, el núcleo de todo poder. Es el poder del significante que otorga un lugar específico al sujeto en la estructura simbólica, el discurso a partir del cual se estructura todo vínculo como efecto del lenguaje.¹⁵¹

Luego el vínculo social es “vínculo entre los que hablan”,¹⁵² esto es, *el inconsciente*.¹⁵³ Y son los discursos,¹⁵⁴ según Lacan, los que determinan las diferentes formas del vínculo social.¹⁵⁵ Pues, a fin de cuentas, un discurso sólo se ancla en la forma como el lenguaje se imprime en el ser hablante.¹⁵⁶ Ser que habla para demandar, que demanda un saber –simbolizado como S_2 para distinguirlo del S_1 que es el significante amo– al que el autor define como el soporte del vínculo social: se trata del saber sobre el inconsciente frente al cual cada sujeto se posiciona de diferente manera, siendo sus enunciados los que delatan dicha posición. Por eso, dice, no hay otro vínculo que el del discurso.¹⁵⁷

El saber, por tanto, es la consecuencia de que hay otro. Un segundo que obtiene su estatuto por efecto del desciframiento, equivalente a la sustitución del S_2 por el S_1 que permite escribir así la fórmula del vínculo social: de S_1 a S_2 .¹⁵⁸

Vínculo que, en consecuencia, puede definirse como una fórmula gramatical que condiciona la unión entre un significante y otro, o lo que es lo mismo, entre un sujeto y otro, deviniendo estructura. Es el enunciado que posibilita el advenimiento del sujeto: «Yo soy tu

¹⁵¹ Cf. LACAN, J. Seminario 20: *Aun.*(1972-3), Buenos Aires: Paidós, 1995, p. 26.

¹⁵² *Ibidem*, p. 41.

¹⁵³ Cf. LACAN, J. Clase 2 del 20 de Noviembre de 1973. *En*: Seminario 21: *Los incautos no yerran (Los nombres del padre)*, versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

¹⁵⁴ Entre los cuales distingue el psicoanálisis esencialmente cuatro: el del amo, el histérico, el universitario y el del analista.

¹⁵⁵ Cf. *Op. cit.* p. 99.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 68.

¹⁵⁷ Cf. Clase 2 del 20 de Noviembre de 1973. *En*: Seminario 21: *Los incautos no yerran (Los nombres del padre)*, versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

¹⁵⁸ Cf. LACAN, J. Clase 3 del 11 de Diciembre de 1973. *En*: Seminario 21: *Los incautos no yerran (Los nombres del padre)*, versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

padre», «Tú eres mi hijo», marcando de paso diferencias esenciales entre uno y otro sujeto. «¿Por qué no eres como tu hermano?», preguntaba permanentemente un padre a su hijo adolescente cuya respuesta silenciosa iba cada vez más acorde con su propósito de agredirlo, de no saber sobre su deseo, razón por la que se drogaba sin hacer luego ningún esfuerzo para ocultarse de él y se internó en un proceso de degeneración física e intelectual que lo llevó a adquirir una apariencia cada vez más inquietante: su cuerpo, al que no obstante pertenecer a una familia relativamente pudiente vestía de andrajos, estaba casi completamente invadido de marcas muy específicas: pequeñas heridas, tatuajes y accesorios ubicados en los puntos más inimaginables que, sin embargo, el chico lograba hacer visibles a los ojos del padre.

Así, mientras que las palabras de éste marcaban una diferencia fundamental entre él y su hermano asignándole un lugar en el que no podía ser más que un objeto de goce, el hijo afianzaba aquella diferencia identificándose a dicho objeto, asumiendo una posición con la que secundaba, por más que lo atormentase, las palabras de su padre. Vínculo del cual no podía esperarse, en consecuencia, más que agresiones y goce, y no sólo entre padre e hijo sino también entre los hermanos.

Por esto dice Lacan que “toda dimensión del ser se produce en la corriente del discurso del amo, de aquel que, al proferir el significante, espera de él lo que es uno de sus efectos de vínculo, (...),y que depende del hecho de que el significante manda. El significante es ante todo imperativo”.¹⁵⁹ De donde el padre, como su representante, cumple una doble función: la de instaurar el vínculo y dotarlo de una cierta particularidad en la que el sujeto se inscribe para diferenciarse de su semejante, tal como sucede en el complejo de Edipo en virtud de la castración. Lo cual es muestra de su poder y causa del malestar del sujeto por la renuncia a la

¹⁵⁹ Cf. Seminario 20: *Aun.*(1972-3), Buenos Aires: Paidós, 1995, p. 43.

satisfacción pulsional que dicha experiencia implica, tributo que, no obstante, debe pagar a condición de constituirse como humano y de poder participar de los beneficios del amor parental. Todo lo cual convierte el vínculo en un escenario para la realización de las diferentes tendencias pulsionales, a saber, el odio, el deseo, el amor, la agresividad, en fin, para la realización subjetiva.

Por tanto, lo que se juega a nivel de lo imaginario en todo vínculo es, además del poder, también un deseo, una apetencia; o mejor, una demanda que es, sin más, demanda de amor¹⁶⁰ que involucra al Otro no sólo como destinatario sino como aquel de quien se espera una respuesta, aun cuando ésta venga bajo la forma de la negación.¹⁶¹

Se establece así una cadena significante: la que une al sujeto con su objeto primordial. Cadena que precede al deseo preparándole el camino y cuyo fundamento se halla en la dependencia del sujeto en relación al significante: dependencia del pecho, de la imago materna que a falta de una intervención simbólica crearía una discordancia que imposibilitaría el establecimiento de los vínculos o destruiría los ya existentes.¹⁶²

Y es que el sujeto, en su desvalimiento primordial, necesita asirse al objeto para sobrevivir. Asimiento en virtud del cual lo libidiniza –siendo éste su soporte narcisista–, articulándose así al lugar del Otro y «completando» lo que Lacan denomina “su posición como deseo”, dinámica sobre la que se funda el vínculo.¹⁶³

Ahora bien, este afán de «completarse como deseo» implica, como ya se ha señalado, una demanda al Otro que sólo puede leerse como amor. Y el amor, valga decirlo, constituye una

¹⁶⁰ Cf. LACAN, J. Seminario 4: *La relación de objeto* (1956-7), Barcelona: Paidós, 1994, p. 47.

¹⁶¹ Cf. LACAN, J. Clase 20 del 23 de Abril de 1958. En: Seminario 5: *Las formaciones del inconsciente*, versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

¹⁶² Cf. LACAN, J. Seminario 4: *La relación de objeto* (1956-7). Barcelona: Paidós, 1994, p. 86.

¹⁶³ Cf. Clase 23 del 19 de Junio de 1963. En: Seminario 10: *La Angustia*. Versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

más de las respuestas del sujeto al Otro. Respuesta un tanto paradójica en tanto se convierte, frecuentemente, en pretexto para la violencia tal como veremos a continuación.

3. El amor como paradoja y como pretexto:

En la fenomenología del amor –y en las concepciones acerca de él que de allí se desprenden– ha sido típico conceder al bien un lugar protagónico que hace que se lo defina como algo sublime. No obstante, su praxis, su realidad, dejan entrever que aún en su forma más pura, a saber, el amor entre una madre y su hijo, su anudamiento con el bien no constituye garantía alguna de un bienestar permanente; antes bien, por su misma estructura puede llegar a convertirse también en una forma de la mortificación al otro, lo cual complejiza su naturaleza.

Ya desde la Grecia Antigua, pensadores como Platón habían percibido dicha complejidad. Razón por la que en *Fedro o del amor*, este último es definido por Lisias como una *pasión funesta*.¹⁶⁴ Pasión en la que Sócrates resalta la *conducta egoísta* de los amantes como algo apenas natural, luego de lo cual, a la manera de una apología, le concede junto al alma un lugar privilegiado. Para él, el amor está en la esencia de lo humano tanto como el alma misma. Justamente, la elevación del alma humana radica en su capacidad de amar, esto es, de ver y admirar la belleza como una verdad.¹⁶⁵ Aquí, por tanto, es la belleza, relativa a la Gestalt, lo que determina la verdad contenida en el amor.

No obstante, la ya enunciada sentencia de Lisias hace notar cómo los amantes, “desde el momento en que se ven satisfechos, se arrepienten ya de todo lo que han hecho por el objeto de su pasión (...), consideran el daño causado por su amor a sus negocios, alegan sus

¹⁶⁴ Cf. *Diálogos*, Santafé de Bogotá : Panamericana, 1993, p. 498.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 509-12.

liberalidades, traen a cuenta las penalidades que han sufrido, y después de tiempo creen haber dado pruebas positivas de su reconocimiento al objeto amado". A lo que agrega, suponiendo una refutación en la que se resaltaría la viveza y la buena e ilimitada disposición del amante para complacer a su enamorado, *que es fácil conocer lo falaz de este elogio, puesto que, si su pasión llega a mudar de objeto, no dudará en sacrificar sus antiguos amores a los nuevos, y, si el que ama hoy se lo exige, hasta perjudicar la que amaba ayer*".¹⁶⁶

Lo cual pone en evidencia que lo determinante en el amor no es en realidad la belleza –la buena forma– sino la falacia en la que se sostiene y que se advierte en la posición egoísta del amante. Posición mediante la cual se garantiza a sí mismo la obtención de todo cuanto desea o necesita del otro para su bienestar, no prestándose a él como posibilidad de obtener los mismos beneficios. Concepción que ejemplifica la forma más común del amor contemporáneo, el cual conserva lo incomprensible y lo paradójico de su esencia.

Amor que en *El malestar en la cultura* es definido por Freud en términos genéticos como "el vínculo entre varón y mujer, que fundaron una familia sobre la base de sus necesidades genitales". Pero también da este nombre a "los sentimientos positivos entre padres e hijos, entre los hermanos dentro de la familia". Sólo que en este caso se trata de un *amor de meta inhibida* más conocido como ternura, bien que en su origen –esto es, durante el complejo de Edipo– constituyó un amor plenamente sensual (genital) tal como se conserva en el inconsciente de los seres humanos. Ambos tipos de amor, el sensual y el tierno, desbordan la familia estableciéndose por fuera de ella nuevas ligazones.

Así, mientras el primero lleva a la formación de nuevas familias, el segundo establece fraternidades que alcanzan una gran importancia por escapar a muchas de las limitaciones del

¹⁶⁶ Ibid, p. 495-6. Las bastardillas son mías.

amor sensual, por ejemplo a su *carácter exclusivo*, dando pie a la instauración de la cultura.¹⁶⁷

Carácter que implica, en el registro imaginario, un cierto derecho al otro en el que a menudo se fundamentan las agresiones del sujeto. Y que además, problematiza el vínculo al contraponerse a esa tendencia natural de lo humano a libidinizar los objetos de su entorno. Proceso que, por cierto, no cuenta entre sus fines la exclusividad.

Y es justamente a este amor, el amor sensual, que Lacan atribuye una lógica por la cual se establecen los vínculos humanos, a saber, la lógica del “no todo”. La cual muestra que en él, *el sujeto da lo que no tiene*. Lógica a partir de la cual Jacques-Alain Miller explica la concepción freudiana del amor desde dos vertientes: la del amor *narcisista* que ubica en el eje imaginario mediante la fórmula a-a’, y la del amor *anaclítico* representado con la fórmula (AS) que ubica en el eje simbólico.¹⁶⁸ La primera equivale al amor que el sujeto dirige a sus semejantes. La segunda, a aquél que dirige al Otro en tanto es de él de quien depende. Se trata, en otras palabras, de la oposición entre la necesidad –que supone al otro poseedor de aquello que puede satisfacerla, es decir, como quien da lo que tiene– y el amor al Otro –que no tiene y que, por tanto, es eso lo que da: una nada, o mejor, su propia demanda–. De donde Lacan infiere el amor propiamente dicho, el amor como “lo que concierne al Otro en tanto que privado de lo que da”.¹⁶⁹ Y es esta necesidad de centrar el amor no en el objeto sino en lo que éste no tiene, lo que nos sitúa en el corazón de la relación amorosa y del don.¹⁷⁰ Luego el amor no es una cuestión de *tener* sino de *ser*. Es por lo que el Otro del amor debe escribirse como A.

Es decir que el amor se estructura sobre una hiancia, sobre un orificio por el que el sujeto

¹⁶⁷ Cf. (1930 [1929]). O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XXI, págs. 97-100.

¹⁶⁸ Cf. *Lógicas de la vida amorosa*, Argentina: Manantial, 1991, p. 14.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ Cf. LACAN, J. Seminario 4: *La relación de objeto*, Barcelona: Paidós, 1994, p. 131.



enamorado, devenido altruísta, se empeña en introducir aquello que supone puede llenar la falta del Otro, a saber, lo que no tiene, o mejor, lo que él mismo necesita. Dádiva que lo sitúa en un imposible que no es más que causa de goce y en la que se fundamenta su posterior reclamo de ser correspondido, esto es, reconocido, amado por el Otro.

Se ama, entonces, para ser amado. Se ama porque se tiene necesidad de ser amado.¹⁷¹ Y es allí donde el amor se convierte en soborno, en un *te amo para que me ames*, fórmula que bien puede ser objeto de ciertos giros gramaticales en el inconsciente como: *no te amaré si no me amas*, e incluso, *te odiaré si no me amas*, lo cual se convierte en el soporte imaginario de la puesta en acto de la agresividad en contra del otro, es decir, en *pretexto* para dañar al otro.

En esta medida, el amor posee un cierto estatuto de valor negociable del que, podría decirse, constituye una de las formas contemporáneas de la degradación de la vida amorosa.

Y bien, en tanto soborno por medio del cual el sujeto pretende satisfacer su necesidad, el amor supone la certeza de ser correspondido por el objeto, de *ser-amado*. Por lo que la más mínima evidencia, incluso la sola sospecha de no serlo, será causa suficiente para el desengaño y la frustración que podrán operar en favor de un cambio de vía de la tendencia amorosa convirtiéndola en su contraria, la tendencia hostil. El amor, entonces, lleva implícita la frustración y, en consecuencia, hace al objeto susceptible de las agresiones que en respuesta a ésta el sujeto pueda dirigirle.

Aquí, lo que está en juego es, según Freud, el enlace de la libido con la *crueledad*¹⁷² que puede hacer al amor mudarse en odio y a las mociones tiernas en hostiles. Enlace que haría a

¹⁷¹ Cf. LACAN, J. *De la interpretación a la transferencia*. En: Seminario 11: *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, versión virtual de la Escuela Freudiana de la Argentina.

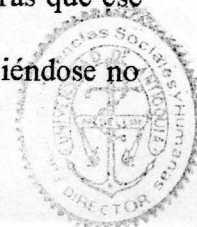
¹⁷² Freud advierte que lo que la historia de la cultura enseña es que, gracias a la existencia de un componente agresivo en la libido, la crueldad y la pulsión sexual se copertenecen de la manera más estrecha [Cf. *Tres ensayos de teoría sexual*. O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. VII, p. 144].

la sobrestimación del objeto trocarse en su contrario, un odio mortífero por el cual el sujeto daría rienda suelta a su agresividad convirtiéndola en acto. Y no se trata –como se creería– de un enlace remotamente posible sino de un enlace cuya facilidad y frecuencia estriban en el hecho de que, como ya hemos señalado, la hostilidad hacia el Otro constituye un elemento estructural del vínculo. Hostilidad que, podría decirse, se activa en un momento lógico, aquel en el que falla la primera de las fórmulas: el “te amo para que me ames”, momento en el que se rompe el eje imaginario a–a’ haciendo al sujeto el receptor de una verdad insoslayable en tanto proveniente del Otro, a saber, lo innegable de su división, lo real de su falta, lo cual hará que se acreciente su frustración.

En esta fractura, la pulsión, unida al desengaño y la frustración, hará todo cuanto pueda por apoderarse del amor hasta convertirlo, como ya se ha dicho, en su tendencia opuesta. En otras palabras, será la pulsión la que convierta el amor en un pretexto para la agresión al otro, para su mortificación con el argumento del desamor.

Ahora bien, no todo signo de desamor alcanza para causar dicho enlace, esto es, para desatar la violencia. Pero se hará efectivo sin excepción en aquellos sujetos cuya estructura familiar les haya transmitido, como todo otro saber inconsciente, que dicho signo es sin duda una agresión de la cual el sujeto, sin plena participación de su conciencia, hará todo cuanto pueda para defenderse. Lo cual, imaginariamente, será el fundamento de su conducta lesiva. Conducta que puede llegar a tener variaciones, entre ellas, la de dirigir sus agresiones no al Otro sino a sí mismo, un poco de lo cual puede llegar a ocurrir en el obsesivo o en el melancólico tras la pérdida definitiva del objeto.

En esta dinámica, la tendencia hostil se satisface a pesar del sujeto mismo mientras que ese a quien ama –o él mismo si es el caso– continúa ahí padeciendo, petrificado, ofreciéndose no



ya como objeto de su amor sino también de la satisfacción de una tendencia hostil que le apunta.

Y he ahí la paradoja del amor: que aunque capaz de interponer una barrera al empuje pulsional atemperando el goce, sirve también a él. Desde esta perspectiva, el vínculo que así se establece entre el sujeto y su objeto implica no un pacto simbólico sino de otra índole. No será en absoluto un vínculo en el que tenga su fundamento la realización de un proyecto vital sino la satisfacción de una tendencia hostil que será disculpada cuantas veces se la repita por ser interpretada, en medio de una relación de puro goce, como un acto de amor: "Últimamente mi mamá no me grita, ni me pega, ni me dice nada, es como si no le importara", dice una pequeña de tan sólo 12 años¹⁷³ cuyo vínculo con la madre puede catalogarse, de principio a fin, como mortífero. Lo que, paradójicamente, para ella es del orden de lo insoportable. Cabe anotar que, por su parte, la madre ha admitido claramente su desinterés: "Me da pena decirlo pero, sinceramente, no la soporto, yo ya no quiero a Susana". No obstante, pocas veces deja de averiguar por su suerte.

Y allí está, en toda su dimensión, el amor como pretexto. A veces, su única y verdadera dimensión. Amor cuya función consiste en impedir toda posibilidad de pacto simbólico a condición de que pueda satisfacerse, sin miramientos, la tendencia hostil que le es inherente. Satisfacción que se obtiene no sólo de la mortificación al Otro sino también de la puesta en acto de una agresividad dirigida a él. Lo cual constituye, sin más, el fracaso del amor.

Fracaso que vemos repetirse una y otra vez en las relaciones sociales y más concretamente en las familiares, en las que el desamor es interpretado como declaratoria de una guerra cuyo

¹⁷³ Interna durante 1998 en una institución de protección del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar ubicada en la Ceja, Antioquia.

fin esencial es, paradójicamente, hacerse reconocer, esto es, hacerse amar. Guerra en la que el fenómeno de la violencia intrafamiliar podría encontrar su explicación, tal como lo delata el hecho de que en él, la mortificación y los actos violentos sean cometidos precisamente en contra de la pareja, de los padres, de los hijos o aún de los hermanos, seres a quienes se supone los más amados, quienes son de hecho, en la constitución subjetiva, los más necesarios.

Así, mientras más amor más violencia. Porque al otro se lo necesita para autoafirmarse, esto es, como punto de referencia en la confrontación con la mirada del Otro, como parámetro del ser. Se lo necesita para hacerse reconocer por el Otro. Razón por la que bien puede ser pisoteado, destruído en su imagen de forma que sea el sujeto quien obtenga, en su lugar, esa mirada benévola del Otro, mirada de la que goza su semejante.

Yo o el otro, es pues la disyuntiva que subyace a dicha necesidad y a toda relación del sujeto con sus semejantes. Disyuntiva en función de la cual éste, sin calcular los medios a través de los cuales habrá de llevar a cabo su lucha, dará cabida a la violencia como uno de los caminos más cortos y más seguros hacia el logro de su objetivo. Violencia a la que, a continuación, dedicaremos parte de nuestro recorrido para intentar establecer sus causas y su función. Veamos entonces.

4. La violencia como elección:

Allí donde no hay mediación simbólica, donde el sujeto se debate en una relación agresiva que implica la disyuntiva: o yo o el otro, señala Lacan, nace la violencia.¹⁷⁴ Pues ésta, “domina donde la palabra dimite y reina allí sin que se la provoque”.¹⁷⁵ Reinado que se instala entre lo

¹⁷⁴ Cf. Seminario 4: *La relación de objeto* (1956-7), Barcelona: Paidós, 1994, p. 209.

¹⁷⁵ LACAN, J. *Introducción al comentario de Jean Hyppolite sobre la Verneinung de Freud*. En: *Escritos 1*, México: Siglo XXI, 1971, p. 360.

imaginario –registro del que nace la agresividad– y lo real, irrumpiendo en la cadena significativa como un llamado, como un nuevo significante: aquel que señala lo que en el vínculo al Otro no funciona, no se soporta, no encuentra otra vía para expresarse.

Lo simbólico, aquí, es lo que precede a la violencia. Es lo único que puede, por su dimensión de pacto, contenerla. Por tanto, cualquier rompimiento de este registro, en tanto deja al sujeto librado al albedrío de lo imaginario –dejando abierta la posibilidad de dar rienda suelta a su agresividad y de llevarla incluso hasta su límite–, no podrá sino servir como ocasión para realizarla. Y si esto ocurre, es sólo en virtud del enlace de ese imaginario desbordado con el afán de reconocimiento que caracteriza lo humano –y que Lacan pone de relieve en la dialéctica del amo y el esclavo–, siendo éste el punto nodal del conflicto. Afán que se convierte en una lucha que compromete la propia vida, de donde la violencia resulta ser el significante de esa muerte que evidencia la falla de lo simbólico, que muestra lo que queda eludido de dicho orden, a saber, un goce no drenable por la mediación fálica, esto es, un goce pulsional.

La violencia, entonces, es esa tendencia pulsional, esa intención agresiva que se satisface en ausencia de lo simbólico convirtiéndose en acto. Acto que se impone como incógnita, como interrogante, como demanda. Es por lo que *no hay acto violento sin significación*, al menos en el orden de la demanda: una bofetada, dice Lacan, no dirá más como acto en sí de lo que puede decir por insertarse como significante en un determinado contexto.¹⁷⁶ Lo cual indica que el acto violento es siempre, como el acto de amor, significativo.¹⁷⁷ Y lo es en tanto se inserta en la red de significantes que caracterizan la relación al Otro. Un grito, un golpe, un acto

¹⁷⁶ Cf. *El psicoanálisis y su enseñanza*. En: Escritos 1. México: Siglo XXI, 1971, p. 430.

¹⁷⁷ Cf. LACAN, J. Clase 20 del 23 de Abril de 1958. En: Seminario 5: *Las Formaciones del Inconsciente*, versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

cualquiera de mortificación al otro no pueden, en consecuencia, interpretarse como actos aislados del conjunto que conforma el tejido de una relación. Más bien podría decirse que son exabruptos en dicho tejido, que tienen una causa, una razón de ser, una historia y, por tanto, una posibilidad de ser abordados en aras de su resignificación.

Aspectos que podremos resaltar en el siguiente relato: Piedad y Carlos, de origen campesino, contrajeron matrimonio desde muy jóvenes. Carlos, según ella, le recordaba a su padre a quien por el frecuente maltrato que sufrió de él, la joven había conseguido aborrecer. Carlos, por su parte, decía sentirse mortificado por Piedad y reconoce haberse impacientado con ella en más de una oportunidad durante su noviazgo, como consecuencia de lo cual la maltrató de diversas formas. No obstante, admite no haber tenido razones verdaderamente importantes para ello. Paradójicamente, la pareja nunca rompió. Antes bien, aquel mutuo malestar los unió cada vez más hasta llevarlos a contraer nupcias, un año después de lo cual nació Alexander, el primogénito, hacia el cual el padre desplegaría todo su afecto. Situación que la madre aprovechó para «desquitarse» del padre cada vez que se presentaba una nueva disputa, propinando golpes y maltratos de toda índole al niño. Año y medio más tarde nació Tatiana, y fue esta vez la madre quien le entregó todo su afecto prefiriéndola por encima de su hijo. El padre, por su parte, adoptó frente a la niña la misma posición de la madre frente a su hijo. Fue así que cada riña entre la pareja se convirtió en un verdadero suplicio para ambos hijos, quienes se habían convertido en un puro objeto de goce, en un medio de mortificación al otro: «Ah, es que como él no me hace caso y no hace sino tratarme mal, entonces yo la cojo contra el niño porque se que ahí sí le duele», dice la madre, mientras que el padre se sostiene en la contraparte. Es así que a la edad de diez años, Alexander no logra encontrar una explicación racional a los maltratos de su madre. Sólo está convencido de que ella lo odia, lo



cual no le permite avanzar más en su discurso. Ella, no obstante, dice sufrir por su conducta y reconoce que no está bien, pero tampoco está dispuesta a dejarse «vencer» por el padre. Él tiene que aprender a respetarla, esto es, tiene que reconocerla –lo cual es también el argumento del padre–, y mientras esto no suceda no está dispuesta a cambiar su conducta hacia el niño. Especialmente porque éste le recuerda a aquél; de donde se forma una cadena que se inicia con su propio padre, para continuar con su pareja y luego con su hijo. Cadena que Piedad no ha logrado romper y en la que encuentra, con plena certeza, una justificación para sus actos violentos. Actos de los que no se siente culpable ni avergonzada, por considerarlos de pleno derecho. La familia, en estas circunstancias, se halla dividida en dos frentes que combaten sin tregua: la madre y su hija por un lado, el padre y su hijo por otro. Y la situación en su totalidad parece irreconciliable.

En este caso, el acto violento –al que hallamos inserto en una historia particular– se ha constituido en el medio a través del cual se demanda al Otro el reconocimiento siendo esto lo que lo hace significativo. Y es que el sujeto necesita del Otro para ser reconocido por él. Demanda que le dirige mediante el artificio del deseo en el que, por su estructura misma, es el Otro el que instituye el *a* en el que se encuentra, precisamente, todo el impasse de tal exigencia. Ya que allí donde soy reconocido como objeto –dice Lacan–, ya no hay otra mediación que la violencia. Pues, obtengo lo que deseo, es decir, soy objeto, pero no puedo soportarme como objeto, no puedo soportarme reconocido en el mundo mediante el único modo de reconocimiento que pueda yo obtener.¹⁷⁸

¹⁷⁸ Cf. Clase 2 del 21 de Noviembre de 1962. En: Seminario 10: *La Angustia*, versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

Es a su vez lo que liga la demanda a la angustia, la cual se incrementa al comprobar que, según Hegel, el deseo del Otro, finalmente, no me reconoce. Y si lo hace, en vista de que nunca me reconocerá lo suficiente, pues dicho reconocimiento es un ideal, no tendré más remedio que utilizar la violencia. De hecho, la posición del esclavo no es más que el efecto de un reconocimiento insuficiente, de un reconocimiento como esclavo y no como amo, es decir, de un reconocimiento como «no igual». El Otro, por tanto, “ni me reconoce ni me desconoce”, ambivalencia que acrecienta la angustia y hace inútil la violencia mediante la cual se pretende obtener dicho reconocimiento.

Así, el Otro, dice Lacan, me pone en cuestión, me interroga en la raíz misma de mi propio deseo como *a*, como causa de ese deseo y no como objeto, y puesto que eso es lo que busca, nada puedo hacer para romper ese «apoderamiento» que nace de una realidad temporal de antecendencia que estructuralmente lo sostiene, salvo comprometerme en él, hacerme esclavo de él, es decir, desear.¹⁷⁹ Lo cual indica que mientras el deseo es aquí, en cierta medida, una salida obligada de la impotencia, la violencia, contrario a ello, es una elección.

Ahora bien, en *¿Por qué la guerra?*, Freud, basándose en la relación entre el derecho y el poder establecida por Einstein, hace corresponder la violencia {«Gewalt»} a este último. Acto seguido, separa derecho y violencia considerándolos opuestos. Aquél, dice, se ha desarrollado a partir de ésta. Desarrollo que va desde el uso de la fuerza muscular en la horda primitiva como medio para dirimir los conflictos –pasando por el uso de armas– hasta la valoración de la «superioridad mental» para obligar al vencido a deponer su reclamo o su antagonismo.

¹⁷⁹ Cf. Clase 12 del 27 de Febrero de 1963. En: Seminario 10: *La Angustia*, versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Véanse además *supra*, págs. 77-81 acerca del deseo como enrucijada.

Propósito cuya forma más radical apunta a la eliminación duradera del contrincante, esto es, a su muerte, siendo la violencia la herramienta más adecuada para conseguirlo.¹⁸⁰

Ésta, entonces, posee dos grandes ventajas: impide al contrincante reiniciar su oposición, e indirectamente, evita que otros se arredren de seguir su ejemplo. Lo cual satisface las inclinaciones pulsionales en dos sentidos: primero, en el de la destrucción del otro; y segundo, en el de la satisfacción imaginaria que implica el alcance del poder. Pero al mismo tiempo, obtiene como contrapartida la desventaja de tener que contar en adelante con el acechante afán de venganza del vencido y así resignar una parte de la propia seguridad. Y he ahí, dice Freud, “el estado originario, el imperio del poder más grande, de la violencia bruta o apoyada en el intelecto”.¹⁸¹ Afirmación que refuerza nuestra concepción de que se trata de una elección.

Pero la violencia no siempre exige una solución radical al conflicto, es decir, la muerte del otro, sino que bastará con doblegarlo, con someterlo, con esclavizarlo, para darse por satisfecha. Dicha muerte, por tanto, no ha de ser necesariamente real sino que puede ser también imaginaria. Lo cual puede lograrse por medios tales como la humillación, la mortificación o el terror, actos que anulan al otro y dan al violento la posibilidad de satisfacer sus tendencias destructoras. Por esto, paradójicamente, es importante que el vencido no perezca. En lo cual puede uno preguntarse, según Lacan, “si el asesinato es efectivamente el Amo absoluto”.¹⁸²

La violencia, entonces, concede a quien la ejerce un cierto poder sobre los otros. Poder que sólo puede ser derrocado mediante la unión de los «débiles», convirtiéndose a su vez en un

¹⁸⁰ Cf. (1933[1932]), O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XXII, p. 188. Algunas de las alusiones de Freud a la guerra en este texto son traducidas como violencia en virtud de su contenido y de la cercanía entre ambos conceptos en dicho contexto.

¹⁸¹ *Ibidem*.

¹⁸² *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*. En: *Escritos 2*. México: Siglo XXI, 1975, p. 789-90.

nuevo poder: «*L'union fait la force*». Poder que, por su carácter comunitario, adquiere fácilmente el estatuto de un *derecho* en oposición a la violencia del único. Derecho que no obstante “Sigue siendo una violencia pronta a dirigirse contra cualquier individuo que le haga frente; trabaja con los mismos medios, persigue los mismos fines; la diferencia sólo reside, real y efectivamente, en que ya no es la violencia de un individuo la que se impone, sino la de la comunidad”.¹⁸³ Por esto, dice el autor, el derecho fue en su origen una violencia bruta y todavía no puede prescindir de apoyarse en ella.¹⁸⁴

Ahora bien, una condición psicológica es necesaria para que se de este paso de la violencia al derecho: la unión de la comunidad tiene que ser, si no permanente, por lo menos duradera. De lo contrario, podrían surgir nuevos imperios violentos que repetirían interminablemente el ciclo. La comunidad debe ser conservada de manera permanente, debe organizarse, promulgar ordenanzas, prevenir las sublevaciones temidas, estatuir órganos que velen por la observancia de las leyes y tener a su cargo la *ejecución de los actos de violencia acordes al derecho* –todo lo cual se esperaría fueran las funciones de la instancia parental en la familia–, en aras de establecer entre sus miembros ciertas ligazones de sentimiento como fundamento de su genuina fortaleza. Y con ello, estará dado lo esencial: el doblegamiento de la violencia mediante el recurso de trasferir el poder a una unidad mayor que se mantiene cohesionada por dichas ligazones.

Pero también al interior de esta comunidad será necesario que existan *leyes de asociación* que determinen la medida en que cada individuo deberá renunciar a la libertad personal de aplicar su fuerza como violencia, a fin de garantizar una convivencia segura. Lo cual, al poner

¹⁸³ FREUD, S. Op. cit., p. 189.

¹⁸⁴ Cf. Ibidem, p. 192.

a todos en un mismo nivel de potencia, estará garantizando una distribución equitativa del goce. Es en lo que falla precisamente la metáfora paterna en la medida en que implica "elementos de poder desigual, varones y mujeres, padres e hijos, y pronto, a consecuencia de la guerra y el sometimiento, vencedores y vencidos, que se trasforman en amos y esclavos".¹⁸⁵ Por eso, lo que se advierte en la familia no es una armonía en las relaciones entre sus miembros sino una permanente rivalidad.

El ejercicio del derecho es, por tanto, lo que sobreviene como respuesta a la desigualdad en las relaciones de poder que imperan en el seno de toda comunidad incluída, por supuesto, la familia. Ejercicio que tiene su origen en dos fuentes: la defensa de los individuos ante los intentos de otros de elevarse por encima de las limitaciones impuestas por la comunidad —animando la posibilidad de la violencia—, y su empeño en procurarse poder, vale decir, en avanzar desde un derecho desperejo hasta la igualdad de derecho.

Lo cual nos conduce de nuevo hacia la necesidad de reconocimiento ante cuya ausencia el débil se subleva, convirtiendo su derecho en una autorización para ejercer la violencia. Ejercicio tras el cual espera generar un cambio, esto es, haber instituído un nuevo orden de derecho, un derecho más equitativo.¹⁸⁶

Todo lo cual evidencia que el poder es un don, una concesión del «débil» al Otro como respuesta a su deseo. Poder que, en cuanto tal, bien puede el débil volver a recuperar y cuyo origen y legitimidad sitúa Grosrichard en la "autoridad natural, instaurada por Dios, que ejerce el padre sobre los hijos y que está acompañada de deberes mutuos".¹⁸⁷ Un poder que linda con

¹⁸⁵ Ibid., p. 189.

¹⁸⁶ Esta tramitación violenta de los conflictos de intereses no puede evitarse, según Freud, aun dentro de una misma unidad de derecho. No obstante, las relaciones recíprocas de dependencia que derivan de la convivencia entre los miembros de la comunidad propician una terminación rápida de tales luchas, de donde pueden surgir las soluciones pacíficas [Cf. Ibid., p. 185].

¹⁸⁷ Cf. *La estructura del harén*, Barcelona: Petrel, 1979, p. 9.



el despotismo –entendido como el ejercicio extremo de la autoridad del padre sobre sus domésticos– y que hace existir al «poderoso» sólo porque el débil se ha ofrecido como su instrumento. Así, por extraño que suene, la violencia no parece constituir un medio inapropiado para establecer el buen funcionamiento de aquello que en la relación al Otro del poder no funciona, ya que crea en los débiles la capacidad de exigir igualdad lo cual, necesariamente, equilibrará sus relaciones impidiendo ulteriores agresiones. Más aún, una prevención segura de la violencia en la familia sólo será posible si sus miembros reconocen una autoridad, un poder central, una violencia institucional encargada de mediar en todos los conflictos cual es, podríamos decir, la función del padre.

Ahora bien, la autoridad, dice Freud, descansa en la posesión del poder. Poder que, puede decirse, tiene su fundamento en las ligazones de sentimiento que junto a la *compulsión a la violencia* mantienen paradójicamente cohesionada a una comunidad. Compulsión que debemos a la existencia de un tipo particular de pulsión denominada *de agresión o de destrucción* –cuyo interés primordial es destruir y matar– en contraposición a las *pulsiones eróticas o sexuales* –que representan los afanes de la vida– siendo ambas características del ser humano.¹⁸⁸

En la constitución del sujeto, dice Freud, “cada una de estas pulsiones es tan indispensable como la otra”; de hecho, “de las acciones conjugadas y contrarias de ambas surgen los fenómenos de la vida”. Por esto, nunca actúan de manera aislada sino en conexión con cierto monto de la otra parte que modifica su meta o, en ciertas circunstancias, es condición indispensable para alcanzarla. “Así, la pulsión de autoconservación es sin duda de naturaleza

¹⁸⁸ Ambos tipos de pulsión constituyen la transfiguración teórica de la universalmente conocida oposición entre amor y odio, propia de la ambivalencia.

erótica, pero justamente ella necesita disponer de la agresión si es que ha de conseguir su propósito. De igual modo, la pulsión de amor dirigida a objetos requiere un complemento de pulsión de apoderamiento si es que ha de tomar su objeto". Por lo que toda acción humana, advierte, es el producto de la conjugación de ambas mociones pulsionales. Contexto en el que la violencia es una respuesta a la exhortación del otro: "cuando los hombres son exhortados a la guerra –más específicamente a la violencia–, puede que en ellos respondan afirmativamente a ese llamado toda una serie de motivos, nobles y vulgares, unos de los que se habla en voz alta y otros que se callan".¹⁸⁹ Motivos entre los que se cuenta el placer de destruir y matar del que "innumerables crueldades de la historia y de la vida cotidiana confirman su existencia y su intensidad".¹⁹⁰

Así, lo que está en juego en la violencia es la satisfacción pulsional. Y no sólo a nivel destructivo sino, paradójicamente, también erótico. Lo cual se debe, como ya se ha señalado, al entrelazamiento de ambos tipos de pulsión. No obstante, es la pulsión de destrucción la que allí domina haciendo que su satisfacción, esto es, la violencia, surja como consecuencia de su desborde, posible sólo en ausencia de una mediación simbólica tal como dijimos al principio.

Y es que dicha pulsión, dice Freud, trabaja dentro de todo ser vivo con el único propósito de reconducir la vida al estado de la materia inanimada, esto es, de producir su descomposición o, lo que es lo mismo, su muerte. Razón por la que recibe el nombre de *pulsión de muerte*. La misma que en un principio es dirigida hacia el mundo externo, esto es, hacia los objetos, deviniendo violencia hacia el otro en función de la conservación de la propia vida; pero que en un segundo momento se la descubre también como vuelta hacia el mundo

¹⁸⁹ Cf. Op. cit. p. 193.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 194.

interno, hacia el yo, deviniendo autodestrucción. Curiosamente, es el apuntalamiento de las fuerzas pulsionales destructivas hacia el mundo externo lo que preserva al sujeto de la posibilidad de volverlas contra sí mismo.¹⁹¹ De donde puede inferirse que la función esencial de la violencia es la de preservar la integridad del sujeto.

Por esto dice Freud que “no ofrece perspectiva ninguna pretender el desarraigo de las inclinaciones agresivas de los hombres”, especialmente porque ello no depende en absoluto de la satisfacción de sus necesidades en el orden de lo material. La violencia entre los hombres, como se dijo más atrás, tiene su fundamento en una lucha vital de carácter imaginario: la lucha por el reconocimiento del Otro mediante el don del amor que se traduce en poder, y no por mejores condiciones reales de vida.

El autor resalta, no obstante, la existencia de una fórmula para combatir indirectamente la violencia: se trata de las ligazones de sentimiento que se establecen entre los hombres, las cuales ejercen un efecto contrario a la violencia. Tales ligazones, dice, pueden ser de dos clases: vínculos como los que se tienen con un objeto de amor –aunque sin metas sexuales– e identificaciones. Fórmula que puede ser reforzada con la educación de seres autónomos que no puedan ser amedrentados en su lucha por la verdad y con el sometimiento voluntario de la vida pulsional a la dictadura de la razón que podría llegar a superar en importancia dichas ligazones, aunque ésta sería, por cierto, una situación ideal, quizás utópica.¹⁹²

Es de reconocer, sin embargo, que parte de ello se obtiene con la instauración de la cultura que genera unas alteraciones psíquicas consistentes en el progresivo desplazamiento de las metas y la limitación de las mociones pulsionales, parte de lo cual es el fortalecimiento del

¹⁹¹ Cf. Ibid.

¹⁹² Cf. Ibid., p. 195-6.

intelecto que gobierna la vida pulsional y la interiorización de la inclinación a agredir, con todas sus consecuencias ventajosas y peligrosas.

Todo lo que promueva el desarrollo de la cultura, dice Freud, trabaja contra la guerra, valga decir, contra la violencia. En este orden de ideas, nuestra sublevación contra la guerra se explica como respuesta al hecho de que ella contradice, de la manera más flagrante, las actitudes psíquicas que nos impone el proceso cultural; lisa y llanamente, no la soportamos más. Es esta una respuesta intelectual, afectiva y constitucionalmente intolerante, algo como una idiosincrasia extrema¹⁹³ que, podría decirse, nos coloca de nuevo en posición beligerante.

Y bien, hemos repasado en estos tres capítulos todos los factores que, en mayor o menor medida, se hallan en el fundamento de la violencia intrafamiliar. De lo que se tratará por tanto en el siguiente capítulo, es de intentar articular los más determinantes en tres apartados cuya lectura nos conduzca desde la ambivalencia en el vínculo hasta el anudamiento del amor, el poder y la pulsión como el núcleo básico de dicha violencia. Veamos pues.

¹⁹³ Cf. Ibid., p. 97-8.



HANS VON AACHEN, *La victoria de la verdad*, 1598. Cobre al óleo, 56 x 47 cm. Munich, Alte Pinakothek.

IV. FUNDAMENTOS SUBJETIVOS DE LA VIOLENCIA INTRAFAMILIAR

*¿Por qué nos sublevamos tanto contra la guerra,
usted y yo y tantos otros?
¿Por qué no la admitimos como una de las tantas penosas calamidades de la vida?
Es que ella parece acorde a la naturaleza,
bien fundada biológicamente y apenas evitable en la práctica.
(...)*

*La respuesta sería:
porque todo hombre tiene derecho a su propia vida,
porque la guerra aniquila promisorias vidas humanas,
pone al individuo en situaciones indignas,
lo compele a matar a otros, cosa que él no quiere,
destruye preciosos valores materiales, productos del trabajo humano,
y tantas cosas más.*

Sigmund Freud

1. Primeras bases: la ambivalencia en el vínculo

Dijimos anteriormente, cuando nos referíamos al vínculo social, que éste es, por definición, un puro efecto de discurso. Es decir, que no hay otro vínculo que el del discurso, que es éste el que determina las diferentes formas del vínculo en tanto otorga un lugar específico al sujeto en la estructura simbólica, esto es, en tanto le asigna un lugar al que se identifica posicionándose definitivamente en él. Pues bien, es claro que los que hablan y se posicionan son, por cierto, seres vivientes. Y la dimensión de la vida, dice Lacan, introduce también la dimensión de la

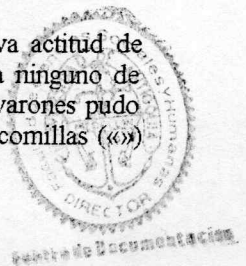
muerte. De donde resulta una radical ambigüedad significativa que agrega un nuevo elemento al vínculo humano, a saber, la ambivalencia.¹⁹⁴

En los procesos de la prehistoria psíquica que llevaron a la fundación de la familia, fue el complejo paterno el que dio lugar a lo que Freud denominó una *ambivalencia originaria*¹⁹⁵ propia de todo vínculo humano. Dicho complejo abarca toda la serie de fenómenos psíquicos propios de la relación del individuo al padre o a sus subrogados, descritos en *Tótem y tabú* como la motivación fundamental para el asesinato del padre en la horda primordial. Según Freud, los hermanos amotinados “Odiaban a ese padre que tan gran obstáculo significaba para su «necesidad de poder» y sus exigencias sexuales, pero también lo amaban y admiraban. Tras eliminarlo, tras satisfacer su odio e imponer su deseo de identificarse con él, forzosamente se abrieron paso las mociones tiernas avasalladas entretanto”.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Cf. Seminario 20: *Aun.* (1972-3), Buenos Aires: Paidós, 1995, p. 41-2.

¹⁹⁵ La expresión es empleada en *El tabú de la virginidad* (1918 [1917]), O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XI, p. 195. A este respecto dice el autor que “No podemos llegar tan lejos como para aseverar que la ambivalencia de las investiduras de sentimiento sea una ley psicológica de validez universal, ni que sea de todo punto imposible sentir gran amor por una persona sin que vaya aparejado un odio acaso de igual magnitud, o a la inversa. Es indudable que la persona normal y adulta consigue separar entre sí ambas posturas para no tener que odiar a su objeto de amor ni amar también a su enemigo. Pero esto parece ser el resultado de desarrollos más tardíos. En las primeras fases de la vida amorosa es evidente que la ambivalencia constituye la regla. En muchos seres humanos este rasgo arcaico se conserva durante toda la vida; es característico del neurótico obsesivo el equilibrio de amor y odio en sus vínculos de objeto. También respecto de los primitivos podemos sostener el predominio de la ambivalencia” [FREUD, S. *Sobre la sexualidad femenina*. O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XXI, p. 236]. La ambivalencia, dice, suele originarse en virtud de unas mociones anímicas escondidas como consecuencia del tratamiento por la realidad de ciertas aspiraciones psicosexuales [Cf. *Ibid.*, p. 24]. Los sueños de muerte de personas queridas suelen ser una manifestación del «sentimiento –conflicto– de ambivalencia» fuertemente impreso en el inconsciente [FREUD, S. *La interpretación de los sueños* (1900 [1899]). O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. V, p. 430-1].

¹⁹⁶ (1913 [1912-13]). O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XIII, p. 145. “Acaso esta nueva actitud de sentimientos se vio favorecida por el hecho de que la hazaña no pudiera satisfacer plenamente a ninguno de quienes la perpetraron. En cierto sentido había ocurrido en vano. En efecto, ninguno de los hijos varones pudo abrirse paso en su deseo originario de ocupar el lugar del padre” [Cf. *Ibidem*]. Las bastardillas y las comillas («») son mías.



Así se generó un arrepentimiento¹⁹⁷ que sirvió de base al nacimiento de una «conciencia de culpa», gracias a la cual se edificaron los dos tabúes fundamentales del totemismo: el tótem como sustituto del padre y el goce de las mujeres pertenecientes a él. Tabúes por medio de los cuales los hijos ambicionaban expiar la culpa generada por el asesinato lo cual, finalmente, nunca fue posible. Tras de su muerte, el padre se volvió entonces más fuerte de lo que fuera en vida. Según Freud, el sentimiento de culpa surgido de esta experiencia no es más que la expresión del conflicto de ambivalencia inherente al vínculo con el padre, esto es, de la lucha eterna entre el Eros y la pulsión de destrucción o de muerte.¹⁹⁸ Y ese conflicto se entabla toda vez que se plantea al ser humano la tarea de la convivencia.¹⁹⁹

La misma erección de tabúes como respuesta al arrepentimiento denota una ambivalencia estructuralmente irresoluble. Pues el tabú, según Wundt, designa tanto lo *sagrado* como lo *impuro*, “lo que no está permitido tocar”.²⁰⁰ Entre los primitivos, designaba una determinada ambivalencia y todo lo que nacía sobre el suelo de ella. De donde afirma Freud que constituye un síntoma del conflicto de ambivalencia.²⁰¹

¹⁹⁷ Dicho arrepentimiento fue el resultado de la originaria ambivalencia de sentimientos hacia el padre, gracias a la cual salió a la luz el amor por la vía de una identificación con él. Identificación que instituyó el superyó y le confirió su poder a modo de castigo por la agresión perpetrada contra el padre creando además las limitaciones destinadas a prevenir una repetición del crimen. Pero como la inclinación a agredir al padre se repitió en las generaciones siguientes, persistió también el sentimiento de culpa que recibía un nuevo refuerzo cada vez que una agresión era sofocada y trasferida al superyó [Cf. FREUD, S. *El malestar en la cultura* (1930 [1929]). O. C. Buenos Aires. Amorrortu, 1978, vol. XXI, p. 127].

¹⁹⁸ Las fiestas sacrificiales –fiestas conmemorativas del banquete totémico en las que se levantaban las restricciones de la obediencia de efecto retardado de los hijos y se convertía en obligatorio renovar el crimen del parricidio en el sacrificio del animal totémico– son la prueba fehaciente de que la ambivalencia hacia el padre nunca pudo resolverse. De hecho, el ritual mismo que las caracteriza consiste en la realización de la tendencia hostil toda vez que lo «adquirido» en virtud de su asesinato, a saber, la «apropiación de las cualidades del padre», amenazaba desaparecer a consecuencia de los cambiantes influjos de la vida [Cf. *Tótem y tabú* (1913 [1912-13]). O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XIII, p. 147].

¹⁹⁹ Cf. FREUD, S. *El malestar en la cultura* (1930 [1929]). O. C. Buenos Aires. Amorrortu, 1978, vol. XXI, p. 127.

²⁰⁰ FREUD, S. *Tótem y tabú* (1913 [1912-13]), O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XIII, p. 33.

²⁰¹ Cf. *Ibidem*, p. 72.

Y lo que hace al complejo paterno –factor a partir del cual se origina la ambivalencia– es, precisamente, la percepción del padre como tabú, esto es, como un ser sagrado pero a la vez impuro,²⁰² prohibidor pero a la vez transgresor de su propia ley, digno a un mismo tiempo de la mayor admiración y la hostilidad más decidida. Un ser *excepcional* que inspira los deseos más fuertes y contradictorios que derivan en impulsos tanto tiernos como violentos.

La ambivalencia, entonces, combina en una misma proporción el amor y el odio como sentimientos, valga decir, como impulsos dirigidos hacia un mismo objeto. Y en tanto es el padre quien la origina como efecto de la instauración de los vínculos simbólicos, puede decirse, con Freud, que ella constituye el “fenómeno fundamental de nuestra vida de sentimientos”.²⁰³ De donde el Edipo, según esto, sería la expresión más conmovedora de dicha ambivalencia, resultante de la denegación por la realidad de una satisfacción sentida por el sujeto como «necesidad objetiva»; esto es, de la denegación de la satisfacción pulsional.

Podemos decir así que la ambivalencia es estructural al padre y, en consecuencia, a toda forma del vínculo social. En éste anidan, por tanto, secretos resortes pulsionales tendientes a la destrucción del otro. Tendencia que, por efectos de la ambivalencia misma, “se manifestará en el vínculo con las personas más amadas, allí donde menos se lo esperaría”.²⁰⁴ Razón por la que podemos afirmar, con Freud, que constituye el resorte de todo conflicto.²⁰⁵

²⁰² En *Moisés y la religión monoteísta* (1939 [1934-38]), Freud define el origen de lo sagrado como la voluntad prolongada del padre primordial. Entre las palabras que expresan el concepto de lo sagrado y que dan cuenta de la ambivalencia que gobierna toda la relación con el padre está «sacer», que en latín “no sólo significa «sagrado», «santificado», sino también algo que podríamos traducir por «impío», «aborrecible» (...). La voluntad del padre no sólo era algo incuestionable, que se debía honrar, sino también algo ante lo cual uno se encogía porque demandaba una dolorosa renuncia de lo pulsional [Cf. O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XXIII, p. 117].

²⁰³ *Ibid.*, p. 158.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 66-7.

²⁰⁵ Cf. *Duelo y melancolía* (1917 [1915]), O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XIV, p. 254.

Ahora bien, la ambivalencia tiene, en todo esto, un motivo primordial. Motivo que se origina más que en la interdicción misma en el malestar que ella trae aparejado, a saber, aquel que se genera por la denegación de la satisfacción pulsional en la que se origina, a su vez, la frustración. La misma que, al articularse con la angustia, deviene motivación inconsciente para la agresividad y, en casos extremos –aunque no poco frecuentes– para la violencia. Veamos un poco de qué manera frustración, angustia y agresividad se articulan en la realización de esta violencia.

2. Frustración-angustia-agresividad:

La frustración, advierte Lacan, lo es sólo de un objeto imaginario, esto es, del falo. La falta que la origina, por tanto, posee este carácter. No obstante, dicho objeto falta efectivamente en la realidad. Lo cual permite concluir que la frustración implica no sólo lo imaginario sino también lo real.²⁰⁶ La falta, entonces, es ese real que causa en el sujeto un daño imaginario²⁰⁷ a partir del cual se desarrolla la frustración y, a partir de ella, la angustia. Y si lo hace, es porque al constituir ella misma una negación fundamental, a saber, la del don del amor, toca esa fibra sensible del proceso de constitución subjetiva que es el narcisismo.

La frustración, por tanto, introduce una forma de relación con el objeto caracterizada como real. Y lo hace en tanto pone en juego toda una serie de condiciones reales, entre ellas la satisfacción, siendo su carencia un elemento esencial al fenómeno. Carácter que procede además del hecho de que es el padre real –aquel al que nada falta– el agente de la castración

²⁰⁶ Cf. Seminario 4: *La relación de objeto* (1956-7), Barcelona: Paidós, 1994, p. 39-40.

²⁰⁷ Cf. *Ibidem.*, p. 183.

en la que ella se origina. Castración que es, aquí, esa función simbólica, significativa, que encierra la dimensión de la frustración de lo Imaginario y de la privación de lo Real.²⁰⁸

Ahora bien, si hay frustración es sólo porque el deseo se ha apuntalado sobre un objeto al que se tiene nada más que un derecho imaginario: el derecho al amor y a la omnipotencia narcisista que, por tanto, suelen sucumbir ante la realidad.²⁰⁹ De donde la castración, traducida en el inconsciente como denegación, como origen de la falta, no puede menos que ser la causa de la angustia que conduce al sujeto a un anonadamiento frente al Otro gracias al cual se establece con él una relación mortal estructurada por dos abismos: o se extingue del deseo o desaparece el objeto.²¹⁰ Esto es, la muerte del deseo o del objeto. Apuesta en la que el objeto se hace completamente vulnerable a los designios del sujeto en su afán de resolver, a cualquier costo, su malestar.

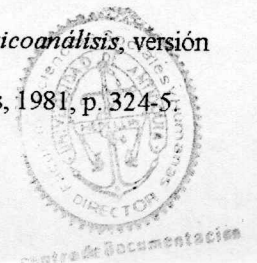
Tenemos así que lo esencial en la dialéctica de la frustración es, más que el sujeto mismo, la falta de objeto, o mejor aún, de lo que de éste se espera: "La frustración se refiere a algo de lo que uno se ve privado por alguien de quien precisamente podría esperar lo que le pide," a saber, el amor.²¹¹ El cual puede llegar a convertirse, según esta lógica, en causa para la agresión al Otro ante su denegación. Y es que el desamor, que es como esta última podría traducirse, causa ese daño narcisista del que ya hemos hablado y sabemos que pone al sujeto no sólo en la vía de la angustia sino también de los caminos alternos hacia los cuales ésta, en su afán de desaparecer, podría orientarse. Caminos entre los cuales cabe considerar la defensa

²⁰⁸ Véase LACAN, J. *Del mito a la estructura*. En: Seminario 17: *El reverso del psicoanálisis* (1969-70), versión virtual completa del Simposio del Campo Freudiano.

²⁰⁹ Cf. LACAN, J. Clase 11 del 23 de Febrero de 1966. En: Seminario 13: *El Objeto del Psicoanálisis*, versión virtual de la Escuela Freudiana de la Argentina.

²¹⁰ Véase LACAN, J. Seminario 1: *Los escritos técnicos de Freud* (1953-4), Barcelona: Paidós, 1981, p. 324-5.

²¹¹ Cf. *Ibidem*, p. 102-3.

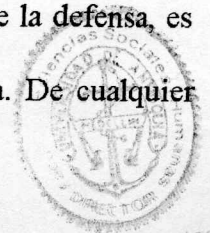


con todo lo sorprendente y a veces paradójica que ella pueda resultar, sobre todo cuando se articula con la agresividad.

Y bien, es ésta la angustia con respecto a la cual había dicho Lacan que se presenta como correlato de un momento crítico para el sujeto, de un momento en el que ya no sabe donde está, en el que va a ser algo en lo que ya nunca podrá reconocerse. Momento que implica, por demás, una cierta dimensión de la verdad, a saber, que el sujeto, en cuanto tal, se verá siempre confrontado con la ausencia de ese objeto hacia el cual dirige su deseo, de ese objeto que lo frustra, que lo angustia, que lo torna agresivo. Ausencia en la que se pierde, que siente que lo atenaza, que lo invalida y que, por tanto, lo pone ante una disyuntiva: la de defenderse o abandonarse a ella. Lo cual, en la vía del goce al que ella misma empuja, podría equivaler a agredir o dejarse vencer. Esto es, de cualquier forma, a sumirse en el goce.

Podemos decir entonces que la angustia no es sólo aquello que surge ante la falta del objeto –en la que el deseo se sostiene– sino también lo que resulta de saberse a merced del mismo, esto es, de saberse objeto de deseo del Otro. De donde puede interpretársela como angustia ante la propia muerte. Lo cual la convierte en ese real que el deseo, como velo, recubre. Real que articulamos directamente con la libido destinada, por su fuerza y el carácter destructivo de sus mociones, a ser inhibida por obra de la represión.

Recapitulando, tenemos así que el sujeto demanda al Otro –como ya hemos dicho– un reconocimiento. Demanda que es, simple y llanamente, demanda de amor a la cual el Otro puede responder de dos formas: mediante el don o la negación. Caso este último en el cual el sujeto, por hallarse confrontado a una verdad que lo determina y a la que siente como amenazante, como peligrosa, habrá de desarrollar una angustia que, por la vía de la defensa, es posible que se articule con la agresividad y, a través de ella, con la violencia. De cualquier



forma, debemos recordar que toda demanda de amor lleva aparejada también una tendencia hostil para la cual dicha defensa podría ser si no una buena ocasión, por lo menos un buen pretexto para satisfacerse.

Y así, la angustia generada por la frustración se habrá ligado con la agresividad siendo esta tríada uno de los fundamentos subjetivos más determinantes en el fenómeno de la violencia, especialmente de aquella que se ejerce sobre quienes más se ama, sobre aquellos de quienes se espera el reconocimiento y que regularmente hallamos en el círculo familiar. Pues, a fin de cuentas, sólo de un objeto amado, de un objeto al que se demanda el amor, puede venir la frustración tal como aquí la hemos concebido.

En cuanto a la agresividad, tercer elemento en la tríada, ya habíamos visto cómo ella surge no sólo como respuesta a la frustración sino también a una pérdida importante de libido narcisista atribuible a la enajenación del yo en el proceso de identificación. Pérdida que hace que el Otro sea percibido como amenazante y, en consecuencia, convertido en objeto de violencia. Pérdida de la que puede inferirse, sin mucha dificultad, la existencia de un cierto monto de angustia suficiente para justificar dicha percepción.

Todo lo cual convierte a la frustración y a la angustia en el nudo que causa y sostiene la agresividad, siendo la articulación de los tres elementos consustancial a la violencia. Elementos cuya cadena forma a su vez un círculo vicioso, pues la agresividad constituye en sí misma una falla en tanto, por la forma de sus manifestaciones –las cuales se acercan cada vez más a la violencia, a la destrucción–, paradójicamente se aleja de su propósito, esto es, de la obtención del tan anhelado reconocimiento por parte del Otro, lo cual acrecienta la frustración y la angustia.

Y es que en la relación al Otro todo se complica cuando reconocemos la enorme trascendencia del amor, del poder que por él se adquiere y de la pulsión que en ellos se impone, elementos con los cuales intentaremos concluir nuestro recorrido.

3. En conclusión: amor, poder y pulsión

En el vínculo primordial –y de allí en adelante en todo vínculo social–, el amor cumple una función esencial para la constitución de la realidad: la de hacer del Otro aquel del que imaginariamente puede obtenerse lo que falta a todo sujeto, a saber, el *a*, lo cual, por la imposibilidad que ello implica, lo convierte en una falacia, en un engaño no obstante el cual la pulsión, o mejor, la parte de las pulsiones que en el amor participa, a saber, las pulsiones sexuales, se satisfacen. Y lo hacen, lisa y llanamente, por la vía del apoderamiento del objeto,²¹² es decir, de su investidura libidinal.

Proceso en el que el sujeto es cautivado por la esperanza de una respuesta que, desde el Otro, le viene como un don que es, hablando con propiedad, una nada, o mejor, un deseo que no logra descifrarse, del que no se sabe lo que quiere y que, por tanto, deviene enigma. Esperanza en virtud de la cual el sujeto queda atrapado en una permanente investidura objetual que empobrece su propia libido, lo cual equivale a conceder al Otro un poder cada vez más fuerte sobre él. Poder que el Otro empleará para obtener del sujeto todo cuanto desee, para exigirle aún lo que no puede dar sin importar que tales exigencias vayan en su contra e incluso, para negarse a concederle lo que demanda convirtiéndolo en objeto de goce.

²¹² Dicho apoderamiento, propio de la organización pregenital sádico-anal, se caracteriza por su indiferencia con respecto al daño o la aniquilación del objeto a condición de lograr apoderarse de él. Razón por la que esta forma y esta etapa previas del amor son apenas diferenciables del odio. De hecho, devienen opuestas a éste sólo tras el establecimiento de la organización genital [Cf. FREUD, S. *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915). O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XIV, p. 133].

El sujeto, en consecuencia, sentirá traicionado su deseo pues habrá sido testigo de cómo el Otro, el ser amado, pudo llevar su propio engaño –el del sujeto a sí mismo– bastante más allá de él. Es decir, cómo pudo engañarlo –o mejor, perseverar en el engaño– al aceptar tal cual el engaño del sujeto. Lo cual será una razón suficiente para que el amor se quede en el camino,²¹³ esto es, para que se despierten las mociones hostiles hasta entonces reprimidas, sobornadas, veladas por la fuerza de ese amor al que Lacan designa como «odioamoramiento» ya que sólo se preocupa por el bien-estar del otro hasta cierto límite: el de lo Real, luego de lo cual se obstina en todo lo contrario.²¹⁴

Pues bien, lo que el sujeto se encuentra al develar el engaño es, nada más y nada menos que la evidencia del desamor. Evidencia que abre una herida en el narcisismo haciendo que el amor, con ayuda de la pulsión, se transforme en odio. Esto es, en una fuerza destructiva en virtud de la cual el sujeto podrá dar rienda suelta a su tendencia agresiva maquinando su respuesta al Otro bajo la forma de la agresión, de la intención hecha acto, en una palabra, de la violencia.

Dicho viraje, por supuesto, tiene como premisa el inconsciente en el cual, dice Lacan, los dos tipos de pulsiones: las de vida y las de muerte, se funden en una sola. De hecho, en el amor humano, agrega, “hay una parte de agresividad sin la cual no habría más que impotencia, pero que puede llegar hasta dar muerte al partenaire, y una parte de libido que desembocaría en una impotencia efectiva si no existiera la parte de agresividad”. Hay amor, entonces, cuando ambas partes funcionan juntas. Lo grave, dice, es cuando se separan, pues no queda

²¹³ Cf. LACAN, J. Seminario 1: *Los escritos técnicos de Freud* (1953-4), Barcelona: Paidós, 1981, p. 402.

²¹⁴ Cf. Clase 10 del 15 de Abril de 1975 En: Seminario 22: *R.S.I.*, versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.



más que el instinto de muerte.²¹⁵ Separación que se efectúa por obra de lo real, de la verdad allí contenida que se abre a los ojos del sujeto en un momento lógico de su relación al Otro, prestándose como pretexto para la puesta en marcha de tal instinto. Aquel que el sujeto puede dirigir hacia el mundo externo o hacia sí mismo, lo cual depende única y exclusivamente de su posicionamiento frente al objeto. Aunque en el plano imaginario, el plano de la identificación, recordémoslo, cuando el otro es tomado como objeto “sólo podemos encontrarlo como una subjetividad equivalente a la nuestra en el plano del yo o tú, uno u otro, y todas las confusiones son posibles en lo tocante a la relación de objeto. Que nosotros mismos somos el objeto de nuestro amor, es el *tú eres el que me haces tú/me matas*”.²¹⁶ De donde cualquier agresión al otro, como ya habíamos dicho,²¹⁷ puede ser sentida por el sujeto como una agresión contra sí mismo o a la inversa. Se trata aquí, entonces, de un estar «entre dos muertes».²¹⁸

El amor, entonces, nunca está solo. Por el contrario, está siempre acompañado del odio que constituye, en el vínculo al Otro, su complemento. De hecho, el odio, según enseña Freud en *Pulsiones y destinos de pulsión*,²¹⁹ es en su origen más remoto que el amor. Aquél, dice, “brota de la repulsa primordial que el yo narcisista opone en el comienzo al mundo exterior prodigador de estímulos”. Es una respuesta al displacer provocado por los objetos y como tal, mantiene un estrecho vínculo con las pulsiones yoicas a las que se contraponen las pulsiones

²¹⁵ Cf. Seminario 2: *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (1954-5), Barcelona: Paidós, 1983, p. 108.

²¹⁶ Seminario 3: *Las psicosis* (1955-6). Barcelona: Paidós, 1984, p. 432.

²¹⁷ Véase *supra*, p. 42-3.

²¹⁸ Véase LACAN, J. Clase 3 del 30 de Noviembre de 1960. En: Seminario 8: *La transferencia*. Versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

²¹⁹ (1915), O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XIV, p. 133.

sexuales. Lo cual equivale a la oposición entre odiar y amar.²²⁰ El amor, en cambio, “proviene de la capacidad del yo para satisfacer de manera autoerótica, por la ganancia de un placer de órgano, una parte de sus mociones pulsionales”. Razón por la que se lo cataloga como originariamente narcisista.²²¹

Ahora bien, ninguna de estas dos etapas, según el autor, ha sido superada por completo. Conocimiento que nos permite comprender el hecho de que el amor se muestre a menudo ambivalente –es decir, acompañado por intensas mociones de odio hacia el mismo objeto– y que, cuando un vínculo amoroso se interrumpe, no es extraño que sea reemplazado por el odio. Más bien, cuando el amor desaparece, lo único que queda, como su suelo, es el odio. De donde recibimos la impresión de que el primero se muda en el segundo,²²² lo cual se articula a la perfección con lo que sosteníamos más arriba acerca del trueque del amor en una fuerza destructiva que serviría de base a la realización de la tendencia agresiva convertida entonces en violencia.

Vemos claro hasta aquí en el vínculo al otro el anudamiento del amor con la pulsión y, por la vía del odio, específicamente con la pulsión de agresión. La misma que puede sobrevenir, como acabamos de señalar, ante el rompimiento del vínculo de amor, esto es, ante el desamor.

Ahora bien, en *El problema económico del masoquismo*, Freud destaca cómo en el ser humano, mientras que la función de la pulsión de destrucción o de muerte consiste en llevar al sujeto hasta la condición de la estabilidad inorgánica, esto es, hasta la muerte, la de la libido

²²⁰ Más tarde, en la etapa sádico-anal de la organización pregenital infantil, presta sus caracteres a la meta pulsional [Cf. *Ibidem*].

²²¹ Posteriormente, tras el enlace con el quehacer de las pulsiones sexuales, coincide con la aspiración sexual total [Cf. *Ibid.*].

²²² *Ibidem*, p. 134.

consiste en volver inocua dicha pulsión mediante su desviación hacia los objetos del mundo exterior donde recibe el nombre de pulsión de apoderamiento o voluntad de poder.²²³

Voluntad que puede llegar a convertirse en un deseo mortífero dirigido al otro y que, en cierta forma, evoca el poderío del padre primordial, del amo absoluto al que se percibe como un nudo mortal en el complejo de Edipo²²⁴ y cuyo discurso se encarna en una interdicción de la que sólo se toman mendrugos de goce.²²⁵

La libido, entonces, o digamos mejor el amor, otorga al Otro un poder pero a su vez lo dosifica. Y si lo hace, es porque no se presenta en una sola dirección sino como reciprocidad. Por lo cual se convierte en una herramienta útil para proteger al sujeto de los efectos de poder del Otro, liberándolo de la posibilidad de hundirse en un goce absoluto. Aunque de cualquier forma, deja abierta también la posibilidad de que cada uno, tanto el sujeto como el objeto, satisfagan su tendencia destructiva: el primero, mediante la conversión del objeto de su deseo en un medio de goce; y éste, mediante la denegación de la satisfacción al primero. De esta manera, el deseo se habrá convertido también en canal para la articulación de la pulsión con la violencia.

Hasta aquí, nuestro recorrido teórico deja entrever la participación del amor, del poder y de la pulsión en el fenómeno de la violencia intrafamiliar entendida no sólo como la serie de agresiones físicas dirigidas al otro, al íntimo, sino también como el ejercicio de un poder, de una fuerza que permite tomar ventaja sobre él y que de continuo sirve al hombre como medio para garantizarse la satisfacción de sus tendencias más arcaicas. Factores que, en tanto

²²³ (1924), O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XIX, p. 169.

²²⁴ Cf. LACAN, J. *L'abjection de Turelure*. En: Seminario 8: *La transferencia*, versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

²²⁵ Cf. LACAN, J. Seminario 17: *El reverso del psicoanálisis* (1969-70), Barcelona: Paidós, 1992, p. 114.

característicos del vínculo humano y a la manera de una amalgama, de una mezcla heterogénea no obstante difícilmente separable, ha de admitirse que convergen en el espacio familiar estableciendo una dinámica de la que sólo puede esperarse, a pesar de la misma, que sirva como escenario para la puesta en escena de las tendencias humanas, tanto de las sublimes como de las abyectas. Lo cual no es más que el efecto lógico de la convivencia entre seres a los que, por definición, hemos catalogado como de naturaleza simbólica, esto es, como hechos a partir de un Otro cuya intervención da origen, precisamente, a la dimensión de la falta con la que cada sujeto habrá de arreglárselas de la manera que le sea posible en un rango que va desde la palabra, operación significante que facilita un vaciamiento de goce modificando ese carácter mortífero de la relación al Otro, hasta la violencia como el resultado de la no operación significante, esto es, de la ausencia de la palabra que ratifica el goce por la vía de la satisfacción pulsional. Pues bien, finalizado este recorrido, intentaremos enseguida concluir.

CONCLUSIONES

En el recorrido teórico efectuado hasta este punto hallamos que la familia, definida básicamente por la sociología como un sistema social parcial, esto es, como una agrupación de individuos *normativamente articulados* entre los cuales se establecen diferentes clases de nexos, a saber, conyugal, filial, fraternal y parental entre otros, implica también toda una serie de formas de relación en las que se fundan los diferentes fenómenos sociales, algunos de los cuales pueden llegar a favorecer su organización –verbigracia el amor, la amistad, la solidaridad, etc.– mientras que otros, por el contrario, pueden llegar a deteriorarla, por ejemplo, la envidia, la intolerancia, la violencia.

Dicha familia, según Talcott Parsons, tiene su origen en los llamados *sistemas simbólicos*; sistemas que ordenan, que normatizan los actos del individuo y, en consecuencia, también sus organizaciones. Lo cual otorga a la familia una naturaleza simbólica que implica, de acuerdo con el autor, todo un sistema motivacional por el cual se rigen los actos humanos que, por tanto, comportan una significación que nos conduce hacia la subjetividad.

El acto, señala Parsons, es un efecto de la interacción no sólo entre un actor, sus objetos y la situación que los contiene sino también entre los tres sistemas básicos, a saber, el social, el cultural y el de la personalidad, lo cual explica su diversidad.

La interacción, en este contexto, señala lo determinante que puede ser la presencia del otro –del objeto, del alter– para la estructuración del acto pues es a partir de la interpretación que el

actor hace de los actos del otro que estructura su propio acto. El cual implica, por consiguiente, una alteridad esencial que permite afirmar que no hay acto sino en presencia del otro, que no hay acto en solitario, que todo acto tiene, indiscutiblemente, una significación.

Concepción en la que coincide Lévi-Strauss al conceder no sólo a la familia sino a lo humano mismo también una naturaleza simbólica. Para él, lo simbólico es lo que establece la diferencia entre lo natural y lo cultural ordenando en este último las relaciones del individuo con su entorno o lo que es lo mismo, con los otros. Ordenamiento que se ejerce mediante la prohibición del incesto, la cual resignifica los vínculos naturales convirtiéndolos en simbólicos y dando lugar así a la conformación de la familia que hoy conocemos.

Familia que posee, según la mirada psicoanalítica de Freud y de Lacan, una estructura particular –no hallada en otras especies– cuyo fundamento es el lenguaje, es decir, de nuevo: lo simbólico. Estructura que cuenta como rasgo esencial la falta, punto nodal en el análisis de la constitución subjetiva y de la experiencia que la posibilita, a saber, el vínculo con el Otro.

El cual se inscribe no sólo en el registro de lo simbólico tal como es concebido por Parsons y Lévi-Strauss, esto es, como una realidad sensible que funda y sostiene lo real de los actos humanos y cuyas formas más comunes son la tradición y la palabra, sino también de lo imaginario y lo real que el psicoanálisis introduce para mostrar que lo simbólico, más allá de pretender una distribución equitativa del goce, lo que consigue es acapararlo haciendo al sujeto un esclavo de su búsqueda.

Lo imaginario y lo real son, pues, estructuralmente inseparables de lo simbólico según la concepción psicoanalítica. De donde la estructura de todo acto humano ha de concebirse, en consecuencia, como borromea. Y es este anudamiento inseparable el que define la dinámica psíquica cuya comprensión es imprescindible en el abordaje de cualquier investigación que,

como esta, pretenda indagar por los resortes que mueven lo humano, por sus resortes subjetivos.

Pues bien, de dichos registros tenemos noticia en la estructura familiar gracias a su anudamiento con la serie de complejos que la conforman, a saber, básicamente: el de Edipo, el de castración, el del destete y el de intrusión, todos los cuales se definen como formas de organización afectiva que implican una continua referencia al objeto. Es decir, una demanda al Otro. Demanda que se destaca no sólo por su carácter libidinal sino también por su agresividad; pues lo que el sujeto espera del Otro es que le pertenezca por entero, que sea sólo para él, que se preste como objeto de su satisfacción tanto en el caso de las mociones sexuales como de las de destrucción. Es decir, que se preste como objeto de su goce, razón por la que dichos complejos están destinados a ser vividos, por obra de la represión que resuelve con una denegación los impases de tal exigencia, como experiencias tormentosas, angustiantes, displacenteras de cuya huella el sujeto nunca consigue curarse. Lo cual significa que en el transcurso de la vida, aquel amor, pero también aquel displacer, aquella angustia que en su momento hicieron parte de los complejos familiares, pueden ser re-vividos, reeditados toda vez que las nuevas experiencias del sujeto en su relación a los otros traigan consigo los signos propios del desvalimiento, de la impotencia, de la frustración que los caracterizaron.

Lo cual deja abierto el campo a la repetición –a la reedición significativa del goce como cualidad esencial de la pulsión– que, por hallarse distante en el desarrollo de aquella edad y de aquel estado que impedían al infante defenderse de los malestares propios de tal situación, esto es, que lo obligaban a estar a merced del Otro sin tregua de poder huir de él, esta vez podrá armarse de todo cuanto la pulsión señale como justo para emprender dicha huída, incluida entre sus nuevas posibilidades la agresión, la violencia.

Y es que la familia, cuya estructura se erige a partir de un resto de goce que escapa a la operación significativa, es decir a la ley, a la metáfora paterna, no puede sino transmitir aquello de lo que está hecha, a saber, la dimensión de la falta y lo de ella se desprende, esto es, deseo y goce. Transmisión que se realiza por la vía de la función paterna, función significativa cuyo poder, en tanto articulado al lenguaje, resulta insuperable, inalienable, imposible de evadir. De donde el sujeto deviene, sin más, esclavo de dicho poder.

El padre, en consecuencia, ocupa en la estructura familiar y ante los ojos del sujeto el lugar de lo imprescindible pero también de aquello de lo que se quisiera poder prescindir para dar paso a la satisfacción pulsional. Éste, entonces, desata una fuerte ambivalencia cuya mayor evidencia hallamos en el complejo de Edipo, complejo a partir de cuyo examen se inicia el camino hacia la comprensión de lo que se juega en el origen del vínculo social, a saber, el enlace del amor y el odio como contenidos pulsionales, esto es, del amor, el poder y la pulsión como lo que determina la naturaleza de dicho vínculo convirtiéndolo, sin más, en un *vínculo de goce*.

Y es que el Edipo, además de ser la experiencia que confronta al niño con la realidad familiar, realidad que amenaza de continuo su narcisismo –por la amenaza de la castración que implica para él la pérdida de la virilidad y de paso la posibilidad de la feminización mientras que para la niña es muestra ya de una pérdida consumada–, es también la experiencia a partir de la cual se origina la rivalidad entre los sexos que convierte su vínculo en una lucha por el goce, lucha que hace del ser humano un esclavo de sus propias pulsiones.

Es lo que puede concluirse también si se analiza el vínculo primordial, el vínculo con la madre que se construye a partir de una serie de rupturas de la que quedan como secuela ciertas imagos tormentosas: la prenatal, posterior al nacimiento, y la materna posterior al destete. La



primera de las cuales deja en el sujeto la imagen de una pérdida irresoluble: la de la homeostasis de la que fue partícipe durante la vida intrauterina, mientras que la segunda deja la imagen de una pérdida definitiva: la del objeto. Luego de lo cual viene la sublimación de la imago materna, tercera en la serie, que constituye en sí misma una separación más radical de la madre. Rupturas cuyo factor común es la ambivalencia entre madre e hijo que se evidencia con mayor claridad en el amamantamiento, momento en el que ambos intentan absorber al otro en un intercambio al que Lacan califica como de canibalismo fusional y recíproco. Canibalismo a partir del cual nace el afecto entremezclado, en consecuencia, de una cierta tendencia destructiva.

Ahora bien, que la madre sea construida en virtud de una serie de rupturas cuya consecuencia primera será el desarrollo de una angustia apenas lógica, hace que el sujeto tenga del Otro, esencialmente, una experiencia de puro malestar, de un malestar real e incurable que, por tanto, será inherente al vínculo social. Malestar que se articula al goce y, por esta vía, a la realización de esa oscura aspiración a la muerte que caracteriza lo humano y que daría cabida entre sus mecanismos a la agresividad y a la violencia. Esto es, una experiencia de puro goce.

Experiencia que se corrobora en el complejo de intrusión en el que se advierte cómo el sujeto es víctima de lo imaginario, del poder que la imagen del otro, como presencia, tiene sobre sus determinaciones. Y no sólo sobre las suyas sino también y, fundamentalmente, sobre las del Otro. Momento en el que el sujeto siente que desencaja en la estructura familiar como si hubiese perdido su lugar. Y es que la llegada del otro rompe de manera radical esa relación triangular en la que el sujeto es el receptor de todas las mociones que desde el Otro, desde la instancia parental, le apuntan y a partir de las cuales ha podido construir una posición, una relación de goce a la que no quiere pero ahora tendrá que renunciar.

Y hasta aquí, el análisis de los complejos familiares nos permite concluir parcialmente diciendo que en la familia, distinto a lo que se espera, las condiciones de su estructuración no constituyen en absoluto el garante de una marcha armoniosa de las relaciones sino, por el contrario, el fundamento de toda una serie de situaciones frustrantes y angustiantes que derivan en motivos lógicos, inconscientes, para percibir al otro como un rival. Motivos que alimentan la tendencia destructiva de cada cual facilitando la puesta en acto de su agresividad, esto es, la violencia, y entre los cuales se destaca la lucha por el reconocimiento que implica la rivalidad con el Otro bajo cualquiera de sus formas. Violencia que, hemos dicho, nace donde no hay mediación simbólica, donde el desborde de lo imaginario –que se origina por la presencia real del Otro– no es sancionado como tal, no es llamado a la realidad pudiendo articularse así a la necesidad de reconocimiento, esto es, a la demanda de amor de cada sujeto a ese Otro. Un Otro que, ni me reconoce como quiero ni me desconoce por completo pues se sirve de mí como objeto de goce, como medio de conservación de su poder. El Otro, pues, me necesita no suficientemente reconocido y, por tanto, nunca podré ser reconocido como quiero. Lo cual es causa de la angustia que conduce al sujeto a la agresividad y a la violencia.

Ésta, entonces, especialmente cuando se ejerce en el marco familiar, busca hacerse escuchar, hacerse ver, hacerse reconocer por el otro; busca decir lo que las palabras no logran bordear, a saber, lo real de una falta que sólo la denegación como respuesta a la demanda puede poner de plano, esto es, la frustración por el no reconocimiento imprescindible para el sujeto. La violencia, pues, tiene siempre algo para decir, algo que concierne al ser y que éste siente pisoteado por el Otro, a saber, el poder. Y es esta denegación sumada a los excesos de poder del Otro lo que falla en su vínculo. Y aunque suene extraño, en este sentido la violencia logra su cometido. Es por lo que el Otro angustia causando el goce. Es decir, no sólo por su

ausencia sino también por un exceso de presencia, por el hecho de convertir al sujeto no sólo en objeto de su deseo sino también de su goce. Lo cual consigue por diversas vías, entre ellas el amor, en tanto cautiva al sujeto a la espera de una respuesta que es nada, que lo frustra, que lo angustia, que lo eterniza en su espera convirtiéndolo así en objeto de goce. Goce que, hemos dicho, desatan en el sujeto sus tendencias destructivas.

La violencia intrafamiliar es, entonces, un fenómeno coyuntural e inherente a la estructuración subjetiva y familiar en la que convergen el amor, el poder y la pulsión como elementos determinantes, llevando al sujeto a estructurar sus actos en relación al Otro como esencialmente agresivos, como actos violentos.

ÍNDICE DE IMÁGENES

	Págs.
El rapto de Lucrecia, Tiziano, 1571.....	2
Saturno devorando a un hijo, Francisco de Goya, 1819.....	19
Hermano y hermana, Max Beckmann, 1933.....	54
El grito, Rufino Tamayo, 1953.....	76
La victoria de la verdad, Hans Von Aachen, 1598.....	103

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ESTRADA M., Antonio. *Violencia familiar: etiología y consecuencias*. En: Memorias del I Congreso Latinoamericano de Familia Siglo XXI, Medellín: Secretaría de Bienestar Social, 1994.
- EURÍPIDES. *Medea*, Santafé de Bogotá: Panamericana, 1994, 46pp.
- GROSRICHARD, Alain. *La estructura del harén*, Barcelona: Petrel, 1979, 252pp.
- FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*, Barcelona: Tusquets, 1970.
- FREUD, Sigmund. *Proyecto de psicología* (1950 [1895]), O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. I, 143pp.
- _____. *La interpretación de los sueños* (1900), Obras Completas, Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. IV, 343pp.
- _____. *Tres ensayos de teoría sexual* (1905), O. C., Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. VII, 116pp.
- _____. *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci* (1910), O. C., Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XI, 75pp.
- _____. *El tabú de la virginidad* (1918), O. C., Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XI, 19pp.
- _____. *Tótem y tabú* (1913 [1912-13]), O. C., Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XIII, 163pp.
- _____. *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915), O. C., Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XIV, 30pp.
- _____. *Duelo y melancolia* (1917 [1915]), O. C., Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XIV, 24pp.
- _____. *Prólogo a Theodor Reik, Probleme der religionspsychologie* (1919), O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XVII, 5pp.
- _____. *El yo y el ello* (1923), O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XIX, 66pp.

_____. *La organización genital infantil* (1923), O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XIX, 9pp.

_____. *El problema económico del masoquismo* (1924), O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XIX, 16pp.

_____. *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos* (1925), O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XIX, 18pp.

_____. *El porvenir de una ilusión* (1927), O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XXI, 56pp.

_____. *El malestar en la cultura* (1930 [19129]), O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XXI, 84pp.

_____. *Dostoievski y el parricidio* (1928 [1927]), O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XXI, 24pp.

_____. *Sobre la sexualidad femenina* (1931), O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XXI, 22pp.

_____. *El dictamen de la facultad en el proceso Halsmann*, En: *Escritos breves* (1931 [1930]), O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XXI, 3pp.

_____. *33ª Conferencia. La feminidad*. En: *Nuevas Conferencias de Introducción al Psicoanálisis* (1933), O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XXII, 22pp.

_____. *¿Por qué la guerra?* (1933 [1932]), O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XXII, 20pp.

_____. *Moisés y la religión monoteísta* (1939 [1934-38]), O. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1978, vol. XXIII, 132pp.

GRAVES, Robert. *Los mitos griegos*, Madrid: Alianza Editorial, 1998, vol. 1, 479pp.

LACAN, Jacques. *El seminario, Libro 0: El mito individual del neurótico*, versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

_____. *El seminario, Libro 1: Los escritos técnicos de Freud* (1953-4), Barcelona: Paidós, 1981, 417pp.

_____. *El seminario, Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (1954-5), Buenos Aires: Paidós, 1983, 481pp.

_____. *El seminario, Libro 3: Las psicosis* (1955-6), Barcelona: Paidós, 1984, 460pp.

- _____. *El seminario, Libro 4: La relación de objeto (1956-7)*, Barcelona: Paidós, 1994, 446pp.
- _____. *El seminario, Libro 5: Las formaciones del inconsciente*, versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- _____. *El seminario, Libro 6: El deseo y su interpretación*, versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- _____. *El seminario, Libro 7: La ética del psicoanálisis (1959-60)*, versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires y parcial de Paidós.
- _____. *El seminario, Libro 8: La transferencia*, versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- _____. *El seminario, Libro 9: La identificación*, versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- _____. *El seminario, Libro 10: La angustia*, versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- _____. *El seminario, Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, versión virtual de la Escuela Freudiana de la Argentina.
- _____. *El seminario, Libro 13: El objeto del psicoanálisis*, versión virtual de la Escuela Freudiana de la Argentina.
- _____. *El seminario, Libro 14: La lógica del fantasma*, versión virtual de la Escuela Freudiana de la Argentina.
- _____. *El seminario, Libro 16: De un otro al otro*, versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- _____. *El seminario, Libro 17: El reverso del psicoanálisis (1969-70)*, Barcelona: Paidós, 1992, 231pp.
- _____. *El seminario, Libro 18: Daun discurso que no sería de apariencia*, versión virtual de la Escuela Freudiana de la Argentina.
- _____. *El seminario, Libro 19: Ou pire*, versión virtual de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- _____. *El seminario, Libro 20: Aun (1972-3)*, Buenos Aires: Paidós, 1995, 177pp.
- _____. *El seminario, Libro 21: Los incautos no yerran (los nombres del padre)*, versión virtual de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

_____. *El seminario, Libro 22: R. S. I.*, versión virtual de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

_____. *El seminario, Libro 26: La Topología y el Tiempo*, versión virtual completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

_____. *Escritos 1*, México: Siglo XXI, 1971, 509pp.

_____. *Escritos 2*, México: Siglo XXI, 1985, 391pp.

_____. *La familia*, Argentina: Homo Sapiens, 1977, 111pp.

_____. *Notas sobre el niño*, En: El analicón No. 3, España: Paidós, 1964, 2pp.

LAURENT, Eric. *Lien inconscient et lien social*, En: La règle sociale et son au-delà inconscient. I Psychanalyse et pratiques sociales. Sous la direction de Paul-Laurent Assoun et Markos Zafirooulos.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Las estructuras elementales del parentesco*, Buenos Aires: Paidós, 1969.

LONDOÑO, Patricia. *Cinco ensayos sobre la mujer colombiana (1800.1956)*, Medellín: Universidad de Antioquia, 1990.

MILLER, Jacques Alain. *Lógicas de la vida amorosa*, Argentina: Manantial, 1991.

PARSONS, Talcott. *Ensayos de teoría sociológica*, Buenos Aires: Paidós, 1949.

_____. *El sistema social*, Revista de Occidente, 1966.

PLATÓN. *Diálogos*, Santafé de Bogotá: Panamericana, 1993, 552pp.

