



El superyó y el acto atroz

Andrés Felipe García Cifuentes

Tesis de maestría presentada para optar al título de Magíster en Investigación Psicoanalítica

Asesor

Juan Manuel Martín Uribe Cano, Doctor (PhD) en Filosofía

Universidad de Antioquia
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Maestría en Investigación Psicoanalítica
Medellín, Antioquia, Colombia
2024

Cita

(García Cifuentes, 2024)

Referencia

García Cifuentes, A. F. (2024). *El superyó y el acto atroz* [Tesis de maestría].
Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.

Estilo APA 7 (2020)



Maestría en Investigación Psicoanalítica, Cohorte VIII.

Línea de investigación Psicoanálisis y Filosofía.



CRAI María Teresa Uribe (Facultad de Ciencias Sociales y Humanas)

Repositorio Institucional: <http://bibliotecadigital.udea.edu.co>

Universidad de Antioquia - www.udea.edu.co

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad de Antioquia ni desata su responsabilidad frente a terceros. Los autores asumen la responsabilidad por los derechos de autor y conexos.

Agradecimientos

Al señor don Urvater (Juan Manuel Uribe) por su apertura; por acoger un ejercicio investigativo que comenzó en un lugar que para sorpresa de pocos era el equivocado y por encausar el deseo por sendas propicias.

Tabla de contenido

Resumen	6
Abstract	7
Introducción	8
1. Los planteamientos de Hans-Georg Gadamer como un método posible para investigar con el psicoanálisis	15
2. Función estructural del superyó en el acto atroz	25
2.1. Formulación del problema.....	25
3. Estado del arte	33
3.1. Pregunta de investigación.....	33
3.2. Hallazgos	34
4. Objetivos	40
4.1. General	40
4.2. Específicos.....	40
5. Capítulo I.....	41
5.1. Atrociadad y acto atroz	41
6. Capítulo II	58
6.1. Ideales superyoicos en el acto atroz	58
7. Capítulo III	74
7.1. El enigma de la identificación en el acto atroz.....	74
8. Conclusiones	96
8.1. Agresividad y violencia: de una diferencia sustancial a las diferencias de grado.....	96
8.2. El cruel superyó y los ideales que lo acompañan.....	97
8.3. El acto atroz y el enigma de la identificación	97
8.4. La operatividad estructural del superyó en el acto atroz	98

Referencias100

Resumen

Este trabajo de investigación tiene por objetivo principal identificar cuál es la función estructural del superyó en el *acto atroz*; noción que bosqueja Freud en una etapa tardía de su obra, pero que no desarrolla conceptualmente. Noción que se entiende como el parricidio primordial, perpetrado por los hermanos de la horda primitiva; crimen cuyo recuerdo se retrotrae al presente y se vuelve hecho que recae sobre la figura que encarna el Nombre del Padre como Ley.

En procura de que dicho objetivo condujera a buen término, la investigación se desarrolló siguiendo una ruta que, en primer lugar, va desde la diferenciación sustancial entre los conceptos *agresividad* y *violencia*, hasta la separación gradual de distintas formas en las que esta se expresa. En segundo lugar, se indagó por los ideales del lado del superyó en el acto atroz, considerando que aquel es un bien cultural de supremo valor que tiene entre sus funciones instar al yo/sujeto a que persiga los ideales aportados por la tradición. Y finalmente, se trata el mito expuesto por Freud sobre el padre primordial para pensar la dialéctica entre el goce (*jouissance*), la ley y el deseo, y sus efectos sociales desde la lógica de los discursos que plantea Lacan, haciendo del llamado discurso capitalista el escenario propicio para que el padre real asesinado en el mito retorne en lo endopsíquico bajo las voces insensatas del superyó que le ordenan al sujeto que goce como lo hacía el Urvater, a través del acto atroz.

Palabras clave: superyó, acto atroz, agresividad, violencia, identificación, nombre del padre

Abstract

The main objective of this research is to identify the structural function of the superego in the *misdeed*; a notion that Freud outlines at a late stage of his work, but that he does not develop conceptually. Notion that is understood as the primordial patricide, perpetrated by the brothers of the primitive horde; crime whose memory goes back to the present and becomes a fact that falls on the figure who embodies the Name of the Father as Law.

In order for this objective to come to a successful end, the research was developed following a route that, first of all, goes from the substantial differentiation between the concepts of *aggressivity* and *violence*, to the gradual separation of different ways in which this is expressed. Secondly, the ideals of the superego side in the *misdeed* were investigated, considering that this is a cultural asset of supreme value whose functions include urging the ego/subject to pursue the ideals provided by tradition. And finally, the myth exposed by Freud about the primordial father is discussed to think about the dialectic between enjoyment (*jouissance*), law and desire, and its social effects from the logic of the discourses that Lacan proposes, making the so-called capitalist discourse the propitious scenario so that the real father murdered in the myth returns in the endopsychic under the senseless voices of the superego that order the subject to enjoy as the Urvater did, through the *misdeed*.

Keywords: superego, *misdeed*, aggressivity, violence, identification, name of the father

Introducción

En este trabajo de investigación se presentan los desarrollos alcanzados durante la misma.

Como objetivo general de dicho trabajo, se planteó identificar el papel del superyó en el acto atroz. Y como objetivos específicos: 1. Situar la distinción entre atrocidad y acto atroz, 2. Indagar por los ideales superyoicos en el acto atroz, y 3. Pensar el enigma de la identificación en el acto atroz.

El primer capítulo se titula “Atrocidad y Acto Atroz”, donde, valiéndose de algunos planteamientos de la obra de Freud y de la de Lacan, se construye un andamiaje terminológico que abarca desde la concepción de *agresividad* hasta la enunciación del lugar donde se sitúa el *acto atroz*.

Cabe advertir que acto atroz no es una noción analítica, ni un concepto desarrollado por Freud o por Lacan; que diverge con la *crueledad* por grado y no sustancialmente; y que en el *estado del arte* no se halló bibliografía que se ocupe del término “atrocidad” en el campo del psicoanálisis.

En este capítulo se parte de algunas consideraciones sobre el tema de las pulsiones; de las cuales se afirma que por apoyarse en una acción motriz están del lado de la actividad. Actividad que se sigue, tanto en Freud (1915c), como en Lacan (2009a) cuando habla de ellas como el “sistema de equivalencias energéticas al que referimos los intercambios psíquicos” (p. 149).

Se presentan algunas observaciones, entre las que destaca que en la llamada “segunda teoría de las pulsiones” se haya vuelto insuficiente el acostumbrado uso por parte de Freud de esquemas dualistas para explicar la manifestación de las pulsiones en la experiencia.

A la altura de esos desarrollos del psicoanálisis freudiano, más que de pulsiones contrarias, de vida y de muerte, la manifestación de estas se da en el orden de lo ligado - desligado; además de que se trata de una lucha pulsional vista en términos dinámicos por las cantidades energéticas o de fuerza que oscilan entre el aumento y la disminución, donde se encausan hacia una meta ya sea predominantemente por vía erótica o tanática.

Tras las observaciones presentadas en esa etapa del capítulo, se introduce el concepto de agresividad, indicando con Laplanche & Pontalis (2004) que siendo esta pulsional y si se parte de algo tan cotidiano, biológico y natural como lo son las acciones motrices, se tendrá que en todas ellas opera de una u otra forma la agresión (p. 12).

Sin embargo, se cuida el uso de ese concepto, en la medida en que no es lo mismo que agresividad, siguiendo a Lacan (2009a). La agresividad se juega del lado de lo simbólico, mientras que la agresión transgrede este registro. Distinción que se hace al introducir el concepto de *violencia*; el cual es aquello que interfiere, tanto en el discurso, como en el desenlace calculado del accionar cotidiano del sujeto; y que además justamente la convención de diálogo reduce a agresividad (p. 109).

Hay noticia de una agresión reprimida en el sujeto, que se manifiesta como intención de agresión cuando obedece a un registro simbólico, que es a su vez el que posibilita las defensas que se erigen en el sujeto tras la represión; mientras que la agresión transgrede dicho registro cuando, allende de la intención, pasa a la vía de hecho, es decir, cuando al igual que en la violencia algo del orden de lo real se filtra, se desmarca de la palabra que legisla y hace estragos en la relación con el semejante. Se aborda en estas mismas coordenadas el concepto de violencia, que es transgresora, cual agresión, del registro simbólico.

Antes de que se utilice el concepto de crueldad, entra en juego la *pulsión de muerte* por ser aquella, al igual que la violencia, la atrocidad y aún el *acto atroz*, una de las formas que esta pulsión adopta para realizarse como *pulsión de destrucción*; es decir, para dirigirse a otro.

Palacio Ortiz (2017), cuando se pregunta por lo cruel en los niños, señala primero una distinción entre *acción* y *acto*, para decir que si no hay una transformación subjetiva después del acto, este sería simplemente “la ejecución mecánica de una actividad” (p. 69), una acción. Es así como la autora pone su interés en averiguar por la posición del sujeto tras su acción de crueldad.

Desde esta perspectiva la crueldad está en el orden de la acción y lo cruel en el del acto. La primera es mecánica, mientras que el segundo implica una decisión del sujeto. Así es como el primer distingo entre crueldad y acto cruel, como analogía entre atrocidad y acto atroz, desemboca en un asunto categorial: crueldad remite a un universal, a una idea general, y acto cruel a un particular, a un hecho al que entre muchos otros se le adjudica una característica.

Si se piensa la crueldad bajo el lente de lo universal, se tiene que es justamente lo que homogeneiza; lo que abarca a todo aquello que amenaza con quedarse en la no pertenencia a un marco normativo. Mientras que lo cruel pensado desde lo particular abstrae y alude en sí a una de las determinaciones de algo.

El problema de la crueldad que homogeneiza cobra sentido si se piensa desde lo que plantea Mèlich (2014) de este concepto. Para el filósofo la crueldad opera atendiendo a lo universal

expresado en categorías como “judío”, “negro”, “homosexual”; a diferencia de un acto de violencia que recae sobre un nombre propio.

A propósito de la atrocidad, la RAE ofrece dos definiciones del término. La atrocidad es una “crueldad grande” y un “dicho o hecho muy necio o temerario” (Real Academia Española, s.f., definición 1 y 2). También se dijo con Pereña (2004) que la atrocidad, al ser definida como crueldad grande u otro modo de exceso, no es más que un grado que alcanza la pulsión de destrucción al intensificarse la violencia; como al mismo tiempo no deja de ser una de las variadas formas de la crueldad (p. 189).

Ahora, si bien ambas definiciones refieren una acción intensa, la diferencia que la atrocidad mantiene con el acto atroz tiene lugar en el *Nombre del Padre*, más que en un asunto semántico.

Siguiendo a Safouan (1994), como el atributo esencial de toda soberanía es el de dar y destruir la ley, el sujeto debe renunciar a ese atributo para que se erija también en él la única ley que puede calificarse como universal; la que dota de sustancia al deseo y que Freud bautizó como “retorno de lo reprimido” (pp. 151-54). La no renuncia a ese atributo de la soberanía es lo que le prepara las vías al sujeto para el acto atroz; el cual se presenta en el tercer capítulo.

El segundo capítulo, por su parte, se titula “Ideales Superyoicos en el Acto Atroz” y en él se indaga por dichos ideales ubicados allí.

En el capítulo se estima el aspecto amenazante del mundo exterior, que participa de las coordenadas del origen del superyó en Freud; por lo que se expone la llamada “herencia del complejo de Edipo” (Freud, 1923b). Y también se tiene en cuenta al ello como el lugar del que proviene la fuerza del superyó.

Se incluye una precisión respecto a la herencia del complejo de Edipo, señalando que Freud (1933a) afirma que el superyó del niño no se edifica en verdad según el modelo de sus progenitores, sino según el superyó de ellos; lo que implica que el superyó no se instala en el sujeto como producto de la identificación del niño con su figura paterna y que los ideales a los que el superyó se va haciendo intergeneracionalmente abonan el terreno para que el superyó se convierta en propagandista moral.

En la exposición de la herencia del complejo de Edipo, se presenta al *ideal del yo* como función del superyó, de acuerdo a la cual esta instancia somete al yo según el ideal al que este debe ajustarse. Es en esa vía en la que superyó y cultura se corresponden; cuando la cultura prescribe

ideales que el yo/sujeto debe alcanzar y el superyó lo empuja hacia su consecución, manteniendo la cultura.

Sin embargo, se acotan los conceptos “superyó” e “ideal del yo”, porque el primero no hace lazo social y, siguiendo a Gerez-Ambertin (2003), es individual por su compromiso con la pulsión de muerte y el masoquismo (pp. 43-44). El supuesto “superyó cultural” de *El malestar en la cultura* es más precisamente el ideal del yo que convoca a unidades cada vez mayores, en beneficio de la cultura. Ideal del yo que se aborda desde la dialéctica de las identificaciones; es decir que no es el único entre las insignias ideales.

Posteriormente se anota respecto a la génesis del superyó, que Lacan (1990) menciona que no se trata solamente de una psicogénesis y una sociogénesis, ya que hay algo que se impone al registro de las necesidades colectivas y es el registro de la relación del significante y de la ley del discurso (p. 15); la misma que por ende ha de ser cambiante según el discurso del que se trate.

En lo tocante a Freud (1927c), es mediante el superyó que el sujeto interioriza los mandatos o las prohibiciones externas que recaen sobre él. Solo a través de esa introyección el sujeto deviene moral y social; y el superyó se fortalece, deviniendo en un patrimonio psicológico de la cultura, de supremo valor. Así es como las personas en quienes tiene lugar esa introyección se transforman de enemigos de la cultura en portadores de ella, haciendo que se mantenga más segura en tanto más sea el número de sus portadores.

A esta altura del capítulo se hace un paralelismo: el superyó es al ideal del yo lo que la moral es al ideal social. Si un ideal es una aspiración y con él se mide el yo/sujeto en aras de alcanzarlo, ese ideal ha de contar con unos criterios para poder establecerse como meta. Por ende, el superyó aportaría los criterios del ideal del yo, y la moral los del ideal social.

Se considera además que “para Freud el superyó es el representante de todas las restricciones morales” (Gerez-Ambertin, 2003, p. 36) y la premisa según la cual hay unas condiciones que le son impuestas al individuo para acceder a la cultura. Condiciones que tienen que ver con la restricción pulsional.

No obstante, no todo lo pulsional logra ser opuesto a la cultura. Una cosa son las formaciones del inconsciente, y otra lo son el silencio del ello y las voces insensatas del superyó (Gerez-Ambertin, 2003, p. 80). Las primeras terminan valiéndose de lo simbólico para emerger a la consciencia, como ocurre en los sueños. Esto las hace sensibles al lenguaje, a través del cual la cultura las legisla, y por ende puede hablarse de oposición entre cultura y formaciones del

inconsciente, en tanto que su relación implica contrapesos. Mientras que no es preciso referirse a las voces insensatas del superyó como opuestas a la cultura, porque “el superyó es un llamado a la no castración y, en tanto tal, residuo de la ley, herencia del desarreglo de la ley del padre, aquello que escapa a su legislación” (Gerez-Ambertin, 2003, p. 45).

El tercer capítulo, titulado “El Enigma de la Identificación en el Acto Atroz”, se abre con la distinción entre la identificación entendida desde la tradición psicológica y sociológica, y la identificación entendida desde el psicoanálisis inaugurado por Freud. Para aquellas tradiciones es un proceso meramente intersubjetivo; mientras que para el segundo es, más que intersubjetivo, algo en el orden de lo intrapsíquico.

Se separa además la manera en que Freud entiende la identificación de la de Lacan, siguiendo las fórmulas: “A se transforma en B”, para el primero, y “A es producido por B”, para el segundo (Nasio, 1996).

Abordando el problema de la identidad, que para el sujeto que se inscribe en una masa artificial corre el riesgo de ser borrada, se toma en cuenta que ante las prohibiciones que se han mantenido en la historia de la humanidad las defensas psíquicas que sostienen esas prohibiciones se rebajan cuando los individuos que conforman la masa hacen del objeto de su identificación el estandarte de la transgresión.

A renglón seguido se trata el mito expuesto por Freud sobre el padre de la horda primitiva, advirtiendo que la libre satisfacción pulsional de todos los instintos crueles, brutales y destructivos que refiere Freud (1921c, p. 75) remite al rasgo salvaje de la horda que, en la no regulación de lo simbólico por su entonces inoperancia, daba lugar a dicha satisfacción de eso que era innombrable.

Se destaca también con Freud (1921c) que la masa piensa por imágenes, al igual que el individuo en sus estados de libre fantaseo; con la salvedad de que no se trata de simple fantasía: en la masa todo es posible, como en los sueños.

Se presentan los tres registros propuestos por Lacan, siguiendo el orden: simbólico, imaginario y real; siendo el último el que cobra mayor protagonismo en el accionar de la masa, restándole fuerza al simbólico, como ocurre en ese “pensar por imágenes”.

En el tercer registro presentado se puntualiza que hay por lo menos dos modos de entender lo real en la teoría de Lacan. En uno, lo real es en parte simbolizable y en parte escapa de ser puesto en palabras. Y en el otro, lo real es formalización, discurso que no es del semblante (Lacan, 1971).

A causa del deseo de Lacan de que el psicoanálisis dependiera menos del semblante en su teorización y se ubicara más del lado de lo real, entendido en el segundo modo, en el de la estructura que ofrece la formalización, se procede con la exposición de los cuatro discursos: el del amo, el histérico, el del analista y el universitario.

En estos discursos lo real, que soporta la relación del sujeto con el Otro, plantea formas diferentes del lazo social que producen efectos diversos según el discurso y tienen como función acotar el goce. Discursos donde hay cuatro posiciones que no varían, salvo en los elementos que las ocupan, representadas en los matemas y que tienen por nombres: agente, Otro, producto y verdad.

Lacan (1978) postula que todo el goce del ser parlante está literalmente comandado por el lenguaje. A través de la ley que implica el discurso se regula el goce, que da lugar al lazo social. Y en *Radiofonía y Televisión* (2012b), él menciona un quinto discurso: el capitalista. Discurso en el que se está por sus efectos ante una desregulación del goce; ante una estructura que mina el lazo social; ante un pseudodiscurso en el mejor de los casos, siendo quizá “contra-discurso” el apelativo adecuado.

En este discurso hay un debilitamiento de la palabra frente a lo imaginario y así el desborde pulsional se hace cada vez más factible por su precaria contención. Al igual que en el “libre fantaseo” que refiere Freud (1921c) de la masa que piensa por imágenes, en la lógica del discurso capitalista “todo es posible” como el acceso a la verdad del sujeto que opera sobre ella; la castración no existe. Esto por un lado implica que transgredir las leyes fundamentales, incesto y asesinato, también sea accesible como goce activo en la destrucción del otro; y por el otro un proceso de desobjetivación.

Se avanza siguiendo la línea de Lacan en el *Seminario XVI*, cuando ubica al superyó en lo real como una de las formas del objeto “a”. Superyó cuyos imperativos no están atravesados por lo simbólico, sino que más bien se sirven de él para desplegar el goce. En consecuencia, puede esperarse de un superyó soportado en el discurso capitalista que se precipite lo peor con relación al semejante, cuando las barreras de la represión que impone lo simbólico contra lo pulsional se ven rebajadas.

Posteriormente, se retoma el mito presentado por Freud sobre la horda primitiva, para mostrar cómo inaugurado el discurrir histórico, junto con la ley y la palabra que nombra, comenzaron a tener lugar las gestas que recordaban el triunfo de los hijos de la horda frente al padre

primordial, como también actualizaban su deuda y tributo que debían pagar y ofrecer para apaciguar la ira del padre vengador y conservar la vida.

En esas gestas se ubican mitológica e históricamente figuras con rasgos heroicos que Freud (1939a) le atribuye no solo a Moisés, sino también a muchos personajes históricos de la épica y de la tradición de diferentes culturas, sin contar a aquellos primeros aventajados que dieron muerte al *Urvater*.

Dados estos presupuestos se llega a postular que el acto atroz es el crimen de la horda primitiva contra el padre primordial, que se retrotrae al presente, se actualiza, se vuelve hecho, a causa de la proximidad que filogenéticamente ofrece al recuerdo la figura que encarna el Nombre del Padre. Así Moisés, libertador, legislador y fundador fungió de figura paterna que recordaba la gran hazaña de los hermanos de la horda, porque en él se reunían los caracteres del usurpador del *Urvater*. Era un héroe y fue asesinado por su pueblo a causa de la tentativa irresistible de gozar como lo hacía el *Urvater*, el padre real; el que una vez muerto solo retorna en lo endopsíquico bajo el imperativo del superyó: ¡goza!

Finalmente, se presentan algunas conclusiones obtenidas a partir de los hallazgos de este trabajo de investigación.

1. Los planteamientos de Hans-Georg Gadamer como un método posible para investigar con el psicoanálisis

En virtud de que este trabajo de investigación se inscribe en la línea de Psicoanálisis y Filosofía, se consideró pertinente apoyar las elaboraciones del mismo en los planteamientos del filósofo alemán Hans-Georg Gadamer en su obra *Verdad y método*; a sabiendas de que, además, por ser una investigación netamente teórica, la hermenéutica se antoja como el enfoque adecuado para el análisis documental, que en esta investigación cuyo paradigma es cualitativo resulta crucial.

Gadamer, reconocido como el padre de la hermenéutica moderna, en la obra referida apunta al concepto de “comprensión” como la piedra angular de un ejercicio investigativo; la cual se sirve de otros conceptos que tienen lugar en varios momentos de la comprensión.

En este punto no está de más poner sobre la mesa el hecho de que para Lacan (1987 [1964]) el psicoanálisis, o al menos el suyo, no es una investigación en el sentido científicista en que se utilizaba el término para la época de su excomuniación de la International Psychoanalytical Association, sino más bien una *reivindicación hermenéutica* (p. 15), que es en sí la tarea de la que él se ocupó en su retorno a Freud en las primeras de cambio de su enseñanza para la formación de analistas.

Volviendo a Gadamer (1999), comprender no depende del carácter de comprensibilidad de un texto, aunque él le dedique unas palabras a la escritura desfigurada o en clave, que plantean grandes problemas a la comprensión, mas no hacen de esta una tarea imposible (pp. 364- 65). Depende, por el contrario, de un acuerdo entre el objeto de estudio y el conocimiento objetivo que se le aplique, y de una serie de elementos que se pretenden presentar a continuación.

Gadamer, en la crítica que le dedica al movimiento histórico de la Ilustración, señala el matiz negativo que allí adquiere el concepto *prejuicio*, siendo este en sí mismo un juicio previo que se forma antes del juicio que en definitiva convalida algo y que puede ser valorado, tanto positiva, como negativamente.

La Ilustración ve en los prejuicios, per se, juicios no fundamentados; por lo que en su ideal libertario de aquellos paradigmas que no han superado el riguroso filtro de la razón los prejuicios son desacreditados y excluidos del conocimiento científico.

Gadamer reposiciona el concepto de prejuicio, lo desliga de ese matiz negativo a priori y de él desprende dos tipos de prejuicio: *de autoridad* y *por precipitación*. Los primeros aluden al

respeto que se tiene por una doctrina, un autor, etc., en tanto sean reconocidos como algo que está por encima de otros, respecto a los cuales son objeto de estimación en juicio y perspectiva, y que en consecuencia su juicio tiene primacía con relación al propio. Mientras que los segundos no dejan lugar al uso metódico y disciplinado de la razón, siendo así una fuente de equivocación que induce a error.

Ahora bien, ninguno de estos prejuicios es problemático en sí, salvo desde los extremismos de la Ilustración; de hecho, son condición en la teoría hermenéutica de Gadamer, puesto que toda comprensión tiene un carácter esencialmente prejuicioso. El sujeto cognoscente, en el prejuicio o la pre-comprensión, asume una posición para hacer comprensible la tradición de la cosa misma o, también en adelante, del texto.

Piénsese en que también los prejuicios están presentes en el psicoanálisis; por ejemplo, en la técnica. Los pensamientos del intérprete, el caso por caso, la relación transferencial, las resistencias, la identificación con los elementos del paciente y la “perspicacia” del analista, entre otros, hacen las veces de prejuicios, sin los cuales no tiene sentido hablar de interpretación, construcción o de-construcción.

Con todo, siguiendo a Gadamer, los prejuicios funcionan como anticipaciones, por lo general inconscientes, que una conciencia metódica deberá reconocer para ganar control sobre ellas y procurar así una comprensión correcta desde las cosas mismas. Los prejuicios no percibidos ensordecen con su dominio al sujeto cognoscente, pero no se trata de auto-cancelarlos, sino más bien de acallarlos para escuchar desde el texto la voz de la tradición.

La tradición es el fundamento de la validez de algo, lo que lo respalda, y es esencial de cara a una hermenéutica espiritual-científica, en tanto que la investigación de este tipo “no puede pensarse a sí misma en oposición absoluta al modo como nos comportamos respecto al pasado en nuestra calidad de vivientes históricos” (Gadamer, 1999, pp. 348-50).

En este punto conviene puntualizar que cuando Lacan aboga por la reivindicación hermenéutica como tarea del psicoanálisis, se apoya en la manera en que este había sido viciado en su tiempo; fruto de que, utilizando la terminología gadameriana, a los prejuicios de autoridad que encarnaba y con razón la figura de Freud como el padre del psicoanálisis, se sumaran prejuicios por precipitación que dieron lugar a falacias sobre las cuales se instituyó una enseñanza del psicoanálisis dogmática y sectaria.

Se dijo que toda comprensión tiene un carácter esencialmente prejuicioso. Y es que no es poca cosa que para Gadamer los prejuicios determinen la *situación* hermenéutica, formando su *horizonte*.

Por un lado, la situación es un lugar. No se está frente a él, sino en él; por lo que de él no se puede tener un saber objetivo. Ese lugar en el sujeto cognoscente es su ser histórico, que representa una situación cuya iluminación es una tarea a la que nunca se puede dar cumplimiento por entero, pues “ser histórico” quiere decir no agotarse nunca en el saberse. Ahora, la situación hermenéutica significa estar como ser histórico frente a la tradición que se quiere comprender.

Con respecto a lo anterior, la situación hermenéutica para Lacan (1987 [1964]) sería justamente esa reivindicación ya mencionada, que “es justamente la que investiga, la que busca la significación siempre nueva y nunca agotada, pero amenazada de que la corte de raíz el que encuentra” (p. 16).

Por otro lado, el horizonte es un límite. Es un campo de visión que, cuando se tiene, abarca, encierra y puede valorar correctamente el significado de todas las cosas que caen dentro de él. Y tiene que ver con la situación hermenéutica, ya que la elaboración de esta depende de la obtención del horizonte correcto para las cuestiones que se plantean con miras a la tradición (Gadamer, 1999, p. 373). En el horizonte es donde se enmarca el momento de proyectar, que es el que inaugura el proceso de comprender.

El *proyecto* es por su parte un conjunto de determinadas expectativas relacionadas a su vez con algún sentido determinado, gracias a las cuales se manifiesta el sentido de un texto y el intérprete puede proyectar sobre este un sentido del todo, en favor de su comprensión; la misma que depende del paso del intérprete por la elaboración de un proyecto previo que además tiene que ser constantemente revisado con base a lo que vaya resultando, conforme se avanza en la penetración del sentido.

Frente al momento de proyectar, hay que considerar que al revisar el proyecto se está ante la posibilidad de anticipar uno nuevo cada vez. A fin de cuentas, la interpretación de la cosa misma empieza siempre con conceptos previos que tendrán que ser sustituidos progresivamente por otros más adecuados. En esto estriba precisamente la tarea de la interpretación: en confirmar que los proyectos con los que el sujeto cognoscente se dirige a los objetos de estudio sean objetivos y no arbitrarios.

Para el mismo Freud (1920g), que dedicó gran parte de su obra al tema de las pulsiones, estas fueron el elemento más importante y oscuro de la investigación psicológica (p. 34). Pero con todo y su oscuridad, y a pesar de que el modo en que el autor concebía las pulsiones viró de un lugar a otro de manera inacabada, en su trabajo *Pulsiones y destinos de pulsión* sentó una base teórica para seguirle la pista a lo que él entendería a propósito de este concepto en sus elaboraciones posteriores; es decir, fijó el horizonte del problema de las pulsiones, que en términos de Lacan (1987 [1964]) es tan inexplorado y difícil (p. 27).

Freud (1915c) establece una distinción entre *pulsión* y *estímulo psíquico*. Allí él entendía a este último como lo percibido desde afuera; siendo la percepción algo que linda con el mundo exterior gracias a los órganos de los sentidos. La pulsión, por el contrario, no proviene del mundo exterior, sino del interior del cuerpo; por lo que opera diversamente sobre el alma y, a diferencia de un estímulo externo, se requieren de otras acciones para eliminarla (p. 114). Por ser una fuerza constante, un estímulo pulsional no se puede despachar de un solo tiro como ocurre en el caso de la huida ante un estímulo externo.

Por lo que se refiere a esa fuerza constante, Freud previno que sería mejor llamar “necesidad” al estímulo pulsional y advirtió que lo que la cancela es la “satisfacción”, nunca mejor dicha entre comillas, pues precisamente por su constancia la pulsión jamás se satisface, a lo sumo se realiza; algo que el autor (1900a) ya había dilucidado bajo la fórmula: “el sueño es la realización disfrazada de un deseo reprimido”.

Sin embargo, no puede eludirse el hecho de que la satisfacción sea uno de los componentes de la pulsión. El único invariable y que recibe por nombre el de “meta”.

Es precisamente a lo largo de la exposición que Freud hace de las pulsiones y sus destinos en donde se suma un problema que alcanza un punto álgido cinco años más tarde cuando, en *Más allá del principio de placer*, introduce la *pulsión de muerte* como sustituto del principio de Nirvana. Hasta entonces, Freud había equiparado al principio de constancia o de Nirvana, como también lo llamó, y al principio de placer. En ambos tienden a reducirse a su más mínima expresión las cantidades de excitación del aparato psíquico o a mantenerse constantes, para evitar el displacer proveniente del aumento de sus montos de energía.

Con la pulsión de muerte la economía libidinal cobra un desarrollo que alcanza su madurez en *El problema económico del masoquismo*, donde Freud divide las aguas entre principio de placer

y pulsión de muerte; siendo el primero una modificación de la segunda, debido a la influencia de la *pulsión de vida*.

Fue de esta y otras maneras como Freud se consagró a lo largo de su obra a la tarea de la interpretación, en términos de Gadamer. Desde el comienzo de sus postulados tuvo la costumbre de revisar frecuentemente sus elaboraciones, con el ánimo de desarrollar sus teorías de modo que se adecuaran mejor a los casos que analizaba en su clínica. Así proyectaba cada vez nuevas formas de dirigirse a sus objetos de estudio.

Séparse que hay dos resistencias que sortear en el momento de proyectar. La primera tiene que ver con los hábitos lingüísticos del intérprete, que son de carácter inconsciente, en su relación con el objeto de estudio; y la segunda con las opiniones previas que determinan la comprensión cuando, también inconscientes, pasan inadvertidas. Lo que ambas resistencias suponen es una exigencia a la conciencia formada hermenéuticamente: estar abierta a lo que el objeto plantea, mostrándose receptiva a su alteridad desde el principio; sin desconocer las opiniones previas y los prejuicios, sino todo lo contrario, para que surja un diálogo entre el sujeto cognoscente y la cosa misma (Gadamer, 1999, pp. 335-36).

Este momento de proyectar se encuentra presente también en el método hermenéutico heideggeriano. Al igual que en otros lugares, Gadamer se suma a los planteamientos de su maestro; sin embargo, va más lejos de lo que este propuso en su obra *Ser y tiempo*. Hay un más allá del “círculo hermenéutico” como lo describe Heidegger en lo que al proceso intelectual respecta, y cabe resaltar que en ese círculo se encuentra la posibilidad positiva del conocimiento; de comprender *la cosa misma*, que es como nombra Heidegger al objeto de estudio.

Para Heidegger (2019), a la cosa misma el sujeto cognoscente la percibe a través de la interpretación que de ella hacen los sentidos; así que es un percibir activo en el que entra en juego la intencionalidad del sujeto. Esa interpretación, por su parte, guía la intelección; por lo que su tarea primera, última y constante consiste en no dejarse imponer nunca, por ocurrencias propias o por conceptos populares, la posición, la previsión ni la anticipación, sino en asegurar la elaboración del tema científico desde la cosa misma (p. 178). En este movimiento ocurre un diálogo entre el sujeto cognoscente y el objeto de estudio, donde hay una comunicación de sentido que le permite a la interpretación entender lo que pretende interpretar. Con todo, se comprende realmente cuando la interpretación cumple su tarea.

Retomando el tema de la pulsión y sus destinos, el hecho de que Freud la haya caracterizado como el elemento más importante y oscuro de la investigación psicológica, no impidió que la definiera. Según él, es un:

Concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal. (Freud, 1915c, p. 117)

Esta definición permite esclarecer que para ese momento de la obra de Freud pulsión era algo que excedía los límites de lo psíquico; siendo ese “alcanzar el alma” de lo que se tenía noticia a partir de la consciencia que advertía la presencia del estímulo en el interior del cuerpo.

Sin embargo, ocho años más tarde Freud refuta la relación exclusiva entre lo psíquico y la consciencia. En el primer capítulo de *El yo y el ello* él critica a los filósofos que conciben lo psíquico como algo reservado a la conciencia, donde lo inconsciente no tiene lugar (Freud, 1923b, pp. 15- 18). Obra en la que justamente con la aparición de la llamada “segunda tópica” lo consciente, lo preconscious y lo inconsciente pasan a participar de las tres instancias del aparato psíquico; entre las que tiene lugar el *ello*, donde pueden ubicarse las pulsiones.

Freud distingue dos grupos de pulsiones que a su vez engloban a los variopintos nombres que a estas puedan darse dependiendo del objeto al que estén referidas. Él alude a esos dos grupos como primordiales y los distingue entre sí llamándolos pulsiones yoicas o de autoconservación y pulsiones sexuales (Freud, 1915c, p. 119).

Como las pulsiones sexuales son más accesibles a la indagación, puesto que, según Freud (1915c), de ellas se ha sabido más gracias a las afecciones neuróticas que tienen ocasión por vía de lo sexual –recuérdese de paso que lo exterior resulta más accesible a la consciencia– estas pulsiones son de las que él se ocupa a propósito de los llamados destinos de pulsión, siendo estos: el trastorno hacia lo contrario, la vuelta hacia la persona propia, la represión y la sublimación.

El trabajo de Freud ilustra el movimiento de la comprensión en términos heideggerianos, donde el sujeto cognoscente mantiene un diálogo con el objeto de estudio. Se sabe que en términos mecánicos Freud (1905d) consideró que había una fuente de estímulos intrasomática constante que representaba “una medida de exigencia de trabajo para la vida anímica” (p. 153), que debía ser

cancelada o descargada en términos de fuerza. En sus desarrollos hubo una comunicación de sentido que le permitió a su ejercicio interpretativo entender lo que pretendía interpretar mediante el concepto de pulsión que, como se dijo, resultó tan oscuro para él.

Gadamer (1999) refiere que lo que Heidegger descubre en *Ser y tiempo* es la preestructura de la comprensión (p. 331). El círculo hermenéutico que describe Heidegger, en el que, como se destacó, la interpretación desempeña una función especial, abarca la primera tarea del intérprete en el proceder hermenéutico de Gadamer: mantener la mirada atenta a la cosa, a pesar de las desviaciones a las que pueda verse expuesto por sus ocurrencias.

Ese mantener la mirada atenta a la cosa implica principalmente poner en suspenso por completo los propios prejuicios; lo cual tiene la estructura lógica de la pregunta, otro momento de la comprensión, cuya esencia es el abrir y mantener abiertas posibilidades frente a lo que se pretende comprender. Valga decir que la comprensión comienza allí donde algo nos interpela; donde con base a lo que nos dice un texto nuestros prejuicios se hacen cuestionables no para que queden simplemente de lado y su lugar lo sustituya lo otro en su validez, sino para conocer en el objeto lo diferente de lo propio, a sabiendas de que lo propio ya está metido en lo otro, en calidad de que ambas partes comparten una historicidad.

La interpelación tiene lugar en múltiples direcciones y es transversal, porque la comprensión en las ciencias del espíritu tiene un presupuesto básico y es que los objetos de investigación, como los contenidos de la tradición, solo resultan comprensibles en su significado siendo interpelados por la tradición misma (Gadamer, 1999, p. 350).

En lo referente a la interpelación, no resta decir que fue algo que acompañó a Freud a lo largo y ancho de su discurrir teórico y que su desarrollo sobre las pulsiones, presentado hasta el momento, suscita una pregunta cuyo tratamiento obedecerá a las elaboraciones de esta investigación y es si entonces en la pulsión de destrucción opera el principio de placer, siendo esta una descarga de la pulsión de muerte en el mundo exterior; descarga influenciada por la pulsión de vida.

Hay que considerar la crítica que Gadamer hace de la llamada “investigación histórica objetiva”, por mantener una distancia entre la tradición y el presente con todas las cosas que tienen lugar en él, como los prejuicios, proyectos, preguntas e intereses de un intérprete. Las ciencias del espíritu han aplicado el método de investigación, que en sus orígenes prestaron de las ciencias naturales, con la pretensión de la validez objetiva de los datos obtenidos. Así, la investigación

histórica objetiva opera de manera tal que busca comprender el fenómeno de estudio en su concreción histórica y única; es decir, por ejemplo, saber cómo es tal hombre, tal pueblo, tal Estado, etc. Ese es el bastión de su objetividad, pues no puede igualar a la razón en su ánimo de alcanzar el conocimiento de leyes generales desde particulares históricos que por ende son cambiantes. Por tanto, el problema de pensar que todo el pasado no puede ser ya comprendido más que como “histórico” significa cerrar posibilidades frente a lo que se pretende comprender, como la de la interpelación.

Se planteó que los objetos de investigación y los contenidos de la tradición solo resultan comprensibles en su significado siendo interpelados por la tradición misma. Empero, el significado no solo se encuentra al final de la investigación, sino también en su comienzo: como elección del tema de investigación, como estímulo del interés investigador y como obtención de un nuevo planteamiento (Gadamer, 1999, p. 351).

En las masacres en Colombia, perpetradas por grupos armados al margen de la ley, retomando a Freud (1915c), resulta poco probable situar aunque sea hipotéticamente el trastorno hacia lo contrario como destino de pulsión sexual o pulsión de objeto; ya que en los relatos documentados de esas masacres no se evidencia una mudanza de la actividad a la pasividad (los papeles victimario-víctima, sadismo-masochismo) o una mudanza de contenido (amor-odio). El papel del ejecutor de la atrocidad este suele conservarlo y el contenido se mantiene hostil hacia la víctima.

Llama la atención que Freud (1915c) defina al sadismo como una acción violenta o una afirmación de poder dirigida a otra persona como objeto, donde la pulsión tiene por acción-meta la humillación, el sojuzgamiento y el infligir dolores (p. 123).

Cabe decir que el sadismo es una forma que adquiere la pulsión cuando tiene carácter sexual. Ahora, que se odie o se ame al objeto es algo del orden de la relación entre el sujeto y el otro, mas no de la pulsión con el objeto; así, el nexo que se establezca entre el sujeto y el otro definirá el tipo de pulsión y su destino en favor de la descarga.

Sobre el tipo de pulsión y su destino, no está de más poner en el tintero una afirmación de Freud (1915c), toda vez que entre los desarrollos posteriores de este trabajo se hará una distinción de grado que va desde la agresividad hasta la noción de acto atroz: “los genuinos modelos de la relación de odio no provienen de la vida sexual, sino de la lucha del yo por conservarse y afirmarse” (p. 132). Lugar donde se entrevé lo que Freud denominó como “pulsión de dominio”; pulsión de

tipo no sexual, sino de autoconservación, que es la que específicamente deviene en sadismo cuando se sexualiza.

Puede decirse que la investigación freudiana, en consecuencia, coincide con la propuesta de Gadamer, aún sin haberse dado por enterado Freud de que su modo de proceder lo acercaba a aquel, de quien fue antecesor.

Considérese finalmente que en las ciencias del espíritu el investigador que se vuelve hacia la tradición está motivado de una manera especial por el presente y sus intereses. Solo en la motivación de su planteamiento llegan a constituirse el tema y el objeto de investigación. El comprender se vuelve entonces un desplazarse del sujeto cognoscente hacia un acontecer de la tradición; que se expresa por ejemplo en la perspectiva bajo la cual el autor de un texto ha ganado su propia opinión, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación. De allí la regla hermenéutica que propone Gadamer (1999) de comprender el todo desde la individualidad y lo individual desde el todo, donde el criterio para la corrección de la comprensión, que determina si esta ha fracasado o no, es siempre la congruencia de cada detalle con el todo (pp. 360- 61).

Gadamer (1999) advierte que el lugar intermedio entre el pasado y el presente, entre lo individual y el todo, es la posición que está obligada a ocupar la hermenéutica, cuya tarea no es desarrollar un procedimiento de la comprensión, sino iluminar las condiciones bajo las cuales se comprende. De las cuales hay unas que tienen que estar dadas, que el intérprete no podría poner por sí mismo en aplicación. Piénsese por ejemplo en que cada época obedece a una realidad y entiende un texto transmitido de una manera singular, pues el texto forma parte del conjunto de una tradición por la que cada época tiene un interés objetivo y en la que intenta comprenderse a sí misma.

Se verá además que este trabajo de investigación se inscribe, al igual que en la propuesta hermenéutica gadameriana, en el proceder del método analítico, según los tres tiempos lógicos que presentó Lacan (2009a). Tiempos que no son asunto exclusivo de la clínica analítica, sino que encuentran aplicación también en la esfera investigativa, frente a lo cual se esbozarán someramente las claves que les dan lugar en esta incursión metodológica.

¿Qué es un investigador si no un “sujeto real que viene a concluir por sí mismo” (Lacan, 2009a, p. 195) cuando decide emprender una empresa académica como estas? Un sujeto al que, en el *instante de la mirada*, le será dado todo el tiempo para considerar ¿qué si no a los compañeros, según reza el sofisma que desarrolla el citado Lacan? Para considerar lo que otros han dicho

respecto al tema de interés. La acepción en la que se utiliza la mirada aquí es justamente la de introducir-se en una temática.

El instante de la mirada, sin duda va acompañado de una modulación del tiempo, en donde hay unas mociones suspendidas que denuncian no lo que el sujeto, en este caso el investigador ve, sino lo que no ve; es decir, lo que en las elaboraciones de otros autores sobre el tema escogido no ha sido dicho. Así es como esa mirada da lugar al *tiempo para comprender*, donde se apunta “a la incógnita real del problema, a saber, el atributo ignorado del sujeto mismo” (Lacan, 2009a, p. 200). La evidencia que arroje el material consultado, en el tiempo para comprender, supondrá a su vez un tiempo de meditación al que sucederá la aparición del llamado “sujeto del aserto conclusivo”, que mediante un acto emitirá un juicio como aporte que se desprende del *momento de concluir*.

En síntesis, en este trabajo de investigación se verá, además de cómo se ajusta al marco hermenéutico que ofrece Gadamer, cómo hacen presencia en él los tres tiempos lógicos ya mencionados. En principio, con un sujeto impersonal (“se sabe que...”, “se ha dicho que...”); en segundo lugar, con un sujeto indefinido recíproco, en tanto que reconoce la propia postura respecto a la temática a partir de otros también sujetos a ella; y finalmente, cuando lo dicho pueda dar cuenta, siguiendo a Lacan (2009a), de que se ha aprehendido bien el momento de concluir, es decir, cuando este no haya sido aprehendido subjetivamente (p. 204), sino en la relación dialéctica establecida con otros autores.

2. Función estructural del superyó en el acto atroz

2.1. Formulación del problema

La presente investigación se originó de la lectura de un libro de Barrero (2011), psicólogo colombiano, quien se pregunta por el lugar epistémico que ha ocupado la psicología mientras lo atroz ha sucedido en Colombia. Esto a propósito de la violencia simbólica y psicológica que las élites gobernantes del país han desplegado para mantener el poder, mediante lo que el autor denomina “estética de lo atroz”. Esta noción abarca varios elementos. Primero, a los gremios económicos que financian, políticos que justifican y grupos armados que ejecutan. Segundo, el placer obtenido en la desaparición física y/o simbólica del otro distinto; dicho en otras palabras, en la implementación de procesos de limpieza socio-política. Y tercero, la naturalización de la atrocidad a través de un cuidadoso proceso de montajes pulsionales, donde los grandes medios de comunicación adquieren el papel doble de ayudar a conformar en la sociedad colombiana una mentalidad sumisa, obediente y acrítica, y de mantenerla en estado de anestesiamento perpetuo (Barrero, 2011).

Barrero interroga a la psicología para que esta ponga su saber al servicio de los grupos poblacionales que han estado bajo siniestras condiciones materiales, psicológicas y espirituales; lo cual le aportó a esta investigación el deseo de interpelar al psicoanálisis, para que desde allí se pueda pensar el fenómeno de los llamados “actos atroces” en Colombia.

En aras de ubicar al psicoanálisis como interlocutor, a propósito de la atrocidad en Colombia, recuérdese a Lacan (2009a) exhortando a “que renuncie quien no pueda unir a su horizonte la subjetividad de su época” (p. 308). Palabras que no pierden su actualidad y se adecúan a la responsabilidad de pensar lo atroz como uno de los fenómenos sociales en donde se inscribe la subjetividad de la Colombia actual; un tema que le compete a las disciplinas sociales tanto como al psicoanalista que atiende al llamado de Lacan.

Bajo estas consideraciones el tema de esta investigación apunta a la manera en que psíquicamente el sujeto se desenvuelve en las prácticas atroces. En el contexto de los planteamientos que en la obra de Freud y de Lacan tienen que ver principalmente con la atrocidad, el acto y el superyó, también se cuestiona si hay elementos ideales, identificatorios y pulsionales

tras dichas prácticas; si el superyó opera de manera instrumental para que se produzcan atrocidades. Objeto de estudio pertinente en la medida en que el psicoanálisis ha dicho poco sobre la atrocidad.

Ahora bien, para lograr que el tema de estudio se convierta en un problema de investigación y justificar su importancia desde un punto de vista teórico, hay que delimitar el abordaje de la atrocidad, utilizando algunas nociones de Freud y de Lacan.

Se tiene como punto de partida la definición de “atrocidad” que la ubica como “una forma privilegiada de resolver nuestros conflictos sociopolíticos” (Barrero, 2011, p. 55). De esta manera, bien podría indicarse que la atrocidad es un aspecto de la subjetividad de una época en Colombia enmarcada por lo que se conoce con el nombre de “conflicto armado colombiano”.

Ahora bien, conceptualmente la atrocidad se puede definir como “crueldad grande” (Real Academia Española, s.f., definición 1). Etimológicamente, “atroz” es el vocablo derivado de atrocidad, que fue tomado del latín *atrox*; el que a su vez es derivado de *ater* “negro” (Corominas, 1954, p. 327) y el sufijo *-ox* (Glare, 2016, p. 218), que denota una tendencia o cualidad intensa (Diccionario Etimológico Castellano En Línea [DECEL], 2022).

Siguiendo con este vocablo, “lo atrozo se puede definir como la crueldad, el daño, el dolor o el sufrimiento causados desde una intencionalidad preconcebida y actuada desde intereses sociopolíticos, económicos, ideológicos y militares” (Barrero, 2011, p. 61).

En esta definición que Barrero hace de lo atrozo comienzan a aparecer otros términos que delimitan la noción de atrocidad. Uno que gana protagonismo es el de “crueldad”, pues también aparece en la definición que da la RAE. Y que lo atrozo sea una crueldad causada desde una intencionalidad preconcebida con miras a una serie de intereses, remite entonces a pensar la atrocidad como la vía que se elige para alcanzar ciertos fines, luego de un ejercicio racional, planificado y calculado.

Por otro lado, en las obras de Freud no aparece la palabra “atrocidad”. Sin embargo, la palabra “atroz” sí se halla en varios de sus textos con un significado tácito que depende del contexto donde él la utiliza. En Freud (1895d, 1909b y 1939a) la palabra “atroz” denota el carácter excesivo de algo, bien sea de un sentimiento o de una acción como, por ejemplo: que Rubensky metiera el gato al horno y luego lo desollara, a su madre “le resultó tan atrozo que su cuñado lo instó amistosamente a hacer algo por su salud” (Freud, 1909b, p. 227). También en Freud la palabra “atroz” cobra otros sentidos tácitos: algo de carácter serio (1900a), algo fuera de lugar (1914d) y algo que resulta insoportable como, por ejemplo:

Cuando el fugitivo, que se tiene por un asesino, ve alzarse frente a sí el presunto espectro de su víctima tras cada escotillón cuyo tapiz levanta, y exclama desesperado: “¡Pero si yo he matado a uno solo! ¿A qué viene esta atroz multiplicación?”. (Freud, 1919h, p. 251)

Con respecto a Lacan, el término “atrocidad” bien puede encontrarse en *La ética del psicoanálisis*, referido a la obra de Sade: “parece que no hubiese atrocidad concebible que no pudiese ser encontrada en este catálogo” (Lacan, 1990, p. 243), donde atrocidad designa algo en el orden de la transgresión de todos los límites humanos. Así mismo, lo atroz es empleado por el psicoanalista francés para designar una crueldad intensa, como puede ejemplificarse cuando, siguiendo a Freud a propósito de la realización de un deseo reprimido mediante un sueño de angustia que se analiza en *La interpretación de los sueños*, sostiene que:

No es que en el sueño se afirme que el hijo aún vive. Sino que el niño muerto que toma a su padre por el brazo, visión atroz, designa un más allá que se hace oír en el sueño. En él, el deseo se presentifica en la pérdida del objeto, ilustrada en su punto más cruel. (Lacan, 1987 [1964], p. 67)

A partir de la cita anterior, se puede deducir que la atrocidad y la crueldad se encuentran emparentadas. Valdrá la pena entonces remitirse también a la crueldad, como concepto auxiliar a la hora de abordar el problema de esta investigación; lo que se hace necesario en tanto que Freud sí se ocupa de la crueldad, como un aspecto de la psicología infantil, al asegurar que es una:

Cosa enteramente natural en el carácter infantil; en efecto, la inhibición en virtud de la cual la pulsión de apoderamiento se detiene ante el dolor del otro, la capacidad de compadecerse, se desarrollan relativamente tarde. [...] La ausencia de la barrera de la compasión trae consigo el peligro de que este enlace establecido en la niñez entre las pulsiones crueles y las erógenas resulte inescindible más tarde en la vida. (Freud, 1905d, p. 175)

Al respecto puede decirse que lo cruel y lo erógeno, esa mezcla, es lo que da lugar a la crueldad grande o a la atrocidad. Para Freud la crueldad es natural en el carácter infantil porque en

este los diques, cuya función es limitarla, aún no están constituidos; e incluso estando presentes, si se han debilitado puede aparecer la crueldad grande. Así, la cita de Freud sugiere que la crueldad aunada a la inhibición se ve limitada en su operación. Limitación que cobra gran relevancia en la vida adulta para separar unas pulsiones de otras.

Hablar de *acto* también resulta importante para pensar el fenómeno de lo atroz en Colombia, puesto que no interesa la ejecución mecánica de una atrocidad por parte de un sujeto, sino la posición que este asume frente a esa actividad.

Para Lacan hay acciones que no adquieren el estatuto de acto, debido al carácter inconsciente del sujeto que las ejecuta. Verbigracia, el acting-out, el pasaje al acto e incluso el acto fallido.

En el acting-out, en la conducta, se manifiesta algo inconsciente que el sujeto desconoce enteramente y que espera ser simbolizado por otro. De otro lado, el pasaje al acto es un actuar impulsivo inconsciente y no un acto. Y un acto fallido justamente adquiere valor de acto, sobre todo en una recuperación significativa; es decir, allí donde el sujeto reconoce cómo ha obrado, aunque siga operando el carácter inconsciente en este caso, pues se trata de un actuar inesperado.

Un acto adquiere ese estatuto si el sujeto no solamente se reconoce en él, sino que además deviene alguien distinto del que era antes del acto. Por el contrario, si no hay un cambio del sujeto después del acto, este sería entonces simplemente una acción.

La atrocidad y lo atroz comparten esa lógica. No toda acción de atrocidad se constituye en un acto; para que adquiriera ese estatuto es necesario saber qué le ocurre al sujeto luego de ejecutarla y solo en ese momento es posible advertir lo atroz, como una posición del sujeto respecto a la acción.

Otro concepto por vincular a este andamiaje terminológico es el de *superyó*, que desde la perspectiva freudiana es definido principalmente como una instancia psíquica que se erige dentro del sujeto en el atravesamiento del complejo de Edipo; donde Freud toma como referente al varón y luego afirma que este, gracias a la identificación con su padre, adquiere la fuerza que necesita para reprimir el deseo sexual que experimenta hacia su madre, frente al cual el padre había representado el obstáculo que ahora introyecta, deviniendo así en *ideal del yo* o superyó (Freud, 1923b, pp. 33-36), términos que fueron intercambiables.

Esta operación tiene un alto costo psíquico para el sujeto; el cual se traduce en que esa instancia lo acompañará a lo largo de su vida como juez o censor de su obrar, pudiendo ser una gran fuente de malestar para su yo, a través de la culpa.

La definición de superyó que Freud ofrece en *El yo y el ello* abre un panorama por apreciar con detenimiento. Lo riguroso que el superyó será con el yo, como conciencia moral o como sentimiento inconsciente de culpa, Freud se lo atribuye al carácter del padre y al influjo de la autoridad, la doctrina religiosa, la enseñanza y la lectura en la represión del complejo de Edipo. Mientras que en *El malestar en la cultura* afirma que “la severidad del superyó desarrollado por un niño en modo alguno espeja la severidad del trato que ha experimentado. Parece independiente de ella, pues un niño que ha recibido una educación blanda puede adquirir una conciencia moral muy severa” (Freud, 1930a, p. 126).

Esto indica que hubo un cambio radical en la postura de Freud frente a la semejanza entre el superyó que se conforma y el tipo de educación recibida por un niño. Prueba de ello es que en la cita anterior se utilice la expresión “en modo alguno”; sin embargo, se mantiene en ambos momentos el carácter determinante de la educación en la constitución del superyó, de algo externo al sujeto.

No obstante, también de esa cita, la palabra “puede” es el recuerdo de la importancia que en psicoanálisis adquiere el análisis del caso por caso; es decir que, ya se espere semejanza o no entre el tipo de educación del niño y el superyó que se erige en él, habrá sujetos que excedan la regla. Pocos años después, Freud (1933a) reafirma que “la experiencia enseña, contra nuestra expectativa, que el superyó puede adquirir ese mismo carácter de rigor despiadado aunque la educación fuera indulgente y benévola, y evitara en lo posible amenazas y castigos” (p. 58).

Volviendo al papel que juega lo externo al sujeto en la conformación del superyó, hay que considerar que no es únicamente la educación la que determina, sino también las “influencias del medio, del contorno objetivo {real}” (Freud, 1930a, p. 126), pero también opera un factor congénito, si se quiere interno, que acompaña el desarrollo de la especie humana.

Para Freud hay un factor biológico del que resulta el superyó, que remite a una hipótesis formulada por Sándor Ferenczi, según la cual hay una herencia en el desarrollo hacia la cultura impuesta por la era de las glaciaciones.

Sobre este factor, en *Sexo y psicoanálisis* Ferenczi afirma que hay una represión caracterizada por una renuncia exigida en la historia del desarrollo de la especie. Hubo una

catástrofe que afligió a nuestros primitivos antecesores a la que denomina “miseria del período glacial” (Ferenczi, 2009, p. 151), que obligó a la represión de los hábitos favoritos del ser humano para encausar su energía hacia la supervivencia.

Esa represión implicó una formación yoica que se convirtió en una adquisición filogenética, puesto que dejó sus sedimentos en el ello, que a su vez es para Freud el lugar del cual el superyó extrae su fuerza. A propósito de esa adquisición filogenética, no es gratuito que en un momento avanzado de su obra Freud afirme que la identificación del niño con la instancia parental, de la que resulta el superyó, no debe entenderse como una identificación con personas; ya que:

El superyó del niño no se edifica en verdad según el modelo de sus progenitores, sino según el superyó de ellos; se llena con el mismo contenido, deviene portador de la tradición, de todas las valoraciones perdurables que se han reproducido por este camino a lo largo de las generaciones. (Freud, 1933a, p. 62)

Ahora, el superyó es para la cultura un bien de supremo valor porque permite que la autoridad que ella representa para el sujeto sea interiorizada por este como una mirada a la que no puede escapar, que vigila, juzga y castiga de acuerdo a un ideal de ser social, recogido en el imperativo “ama a tu prójimo como a ti mismo”; entendiendo que la cultura propende a la preservación de la especie.

Con todo, si como premisa se tiene que la atrocidad remite a una forma de violencia, a una crueldad grande o intensa que se convierte en una manera de resolver conflictos socio-políticos, lo que lógicamente puede esperarse del superyó como bien de supremo valor para la cultura es que opere en contravía del acto atroz. Sin embargo, es menester revisar el tipo de relación existente entre ambos conceptos, atendiendo a que en la historia del conflicto armado colombiano la atrocidad ha hecho presencia repetidas veces.

Entre ambos términos hay idealmente una relación contrapuesta, pero a esta le corresponden matices si se considera al ideal del yo que, cuando dejó de ser sinónimo de superyó, pasó a convertirse en algo de lo que este se ocupa: la formación de ideal.

Aquello que es considerado ideal adquiere ese estatuto porque previamente ha sido valorado a partir de los propios logros, de un círculo cultural en este caso, como lo más provechoso que podría alcanzarse y, por ende, lo que más se estima y persigue como objetivo. Su persecución y

adaptación dispensa satisfacción de orden narcisista, pues se convierte en fuente de orgullo que marca una diferencia con otras culturas, que a su vez persiguen otros ideales. Sus diferencias implican menosprecio multilateral entre esos círculos culturales.

La satisfacción narcisista proveniente del ideal de cultura es, además, uno de los poderes que contrarrestan con éxito la hostilidad a la cultura dentro de cada uno de sus círculos. No sólo las clases privilegiadas, que gozan de sus beneficios; también los oprimidos pueden participar de ella, en la medida en que el derecho a despreciar a los extranjeros los resarce de los perjuicios que sufren dentro de su propio círculo. Se es, sí, un plebeyo miserable, agobiado por las deudas y las prestaciones militares; pero, a cambio, se es un romano que participa en la tarea de sojuzgar a otras naciones y dictarles sus leyes. Esta identificación de los oprimidos con la clase que los sojuzga y explota no es, empero, sino una pieza dentro de un engranaje más vasto. En efecto, por otra parte pueden estar ligados a ella afectivamente y, a pesar de su hostilidad hacia los señores, verlos como su ideal. Si no existieran tales vínculos, satisfactorios en el fondo, sería incomprendible que un número harto elevado de culturas pervivieran tanto tiempo a pesar de la justificada hostilidad de vastas masas. (Freud, 1927c, p. 13)

Círculos culturales conocidos como “grupos armados al margen de la ley” se han hecho a ideales que los han identificado y les han servido de lazo. Hay uno en el que sus integrantes aparecen como expurgadores; el cual los ha movilizado a eliminar a todo aquel que les represente una amenaza y opera detrás de la llamada “limpieza social”.

En este punto es importante anotar que además fue con el ánimo de abarcar a la atrocidad como fenómeno social, con un término psicoanalítico utilizado por Freud y/o por Lacan, que se eligió al superyó como concepto fundamental en el problema de esta investigación, pues, en lo que a los ideales respecta, recoge la subjetividad de una época precisa, espacio-temporalmente hablando.

Si la atrocidad no ha sido sensible a las normas, los ordenamientos culturales y la censura que el superyó, como bien de supremo valor para la cultura, ejerce sobre la pulsión de destrucción, y por ende ha aparecido como síntoma en la historia del país, entonces vale la pena repensar el tipo de relación existente entre atrocidad y superyó; quizá no antagonico.

De lo anterior puede desprenderse una primera hipótesis como posible respuesta a la pregunta de investigación: entre atrocidad y superyó puede establecerse desde el psicoanálisis una relación de tipo funcional, en la que el superyó promueva la atrocidad en la persecución de un ideal; diferente a una relación de tipo antagónico entre superyó y pulsión de destrucción. No se debe subestimar que el padre del psicoanálisis haya visto en la hostilización a los extraños un escape a la pulsión de una mayoría.

Analizar la función estructural del superyó en el acto atroz, permitirá entre otras cosas contribuir a la resignificación, por parte de las víctimas, de las prácticas de atrocidad que han ocurrido en territorio colombiano; a la vez que se sumen esfuerzos al desarrollo de la paz en Colombia, reconociendo la competencia que tiene el psicoanálisis para indagar lo que acontece en la dimensión psíquica detrás de ese modo de violencia.

3. Estado del arte

3.1. Pregunta de investigación

Se sabe que Barrero (2011) interroga a la psicología para que ponga su saber al servicio de los grupos poblacionales que han estado bajo siniestras condiciones materiales, psicológicas y espirituales. Esto le aportó a la presente investigación el deseo de interpelar al psicoanálisis, para que desde este campo se pueda pensar el fenómeno de la atrocidad en Colombia como forma de la violencia que se ha perpetrado durante un extenso periodo de la historia del país.

Así el panorama, la pregunta que se planteó inicialmente para orientar la investigación tenía como categorías de análisis: “cultura”, “atrocidad” y “pulsión de muerte”. Sin embargo, en aras de delimitar y enfocar mejor el abordaje del problema de lo atroz en Colombia desde el psicoanálisis, se formuló una nueva pregunta, donde las categorías de análisis son: “superyó”, “ideal del yo”, “atrocidad” y “acto”; a saber: ¿cómo opera estructuralmente el superyó en el acto atroz?

Dichas categorías se eligieron para ocuparse del problema que presenta Barrero (2011); del cual se desprende la pregunta de investigación porque, en primer lugar, en lo que al superyó respecta, este es considerado por Freud (1927c) como un patrimonio cultural de supremo valor (p. 11) y en él aparecen expresamente articulados lo subjetivo y lo social que es en última instancia el lugar en el que Barrero inscribe el fenómeno de lo atroz. En segundo lugar, ideal del yo remite a una de las funciones que Freud le atribuye al superyó: *formación de ideal*. En tercer lugar, la atrocidad enmarca aquello a lo que Barrero (2011) se refiere cuando cuestiona a las disciplinas sociales. Y finalmente, en lo tocante al acto, este concepto de Lacan permite pensar la manera en la que el sujeto se vincula con el hecho atroz, bien sea como victimario o víctima.

Cabe considerar que además de las categorías de análisis seleccionadas para esta incursión analítico-investigativa hay un marco de abordaje al que inevitablemente las elucidaciones se ven abocadas y se instaura como elemento fundamental de indagación. Se trata de lo que el mismo Lacan llamó “discurso capitalista”, abierto a salvedades porque no representa un modo de estructurar el lazo social, sino que es el único lugar donde la función paterna no solo se pone en entredicho, sino que además se forcluye la castración –en el imperativo ¡goza!, de la sociedad de consumo– haciendo imposible la ligazón erótica de individuos, el lazo social.

3.2. Hallazgos

Para abordar la pregunta de investigación, se hizo un rastreo en las bases de datos que ofrece el Catálogo de Recursos de información digital y electrónicos de la Universidad de Antioquia. En los buscadores de cada revista se utilizaron algunos criterios de exploración para recabar referencias afines al tema de investigación y construir el *estado del arte*: 1. Las palabras clave “psicoanálisis”, “superyó”, “atrocidad” y “acto”; 2. Dos filtros adicionales para que los resultados obtenidos comprendieran los años 2011 en adelante y los campos académicos en los que se inscribía la consulta fueran el psicoanálisis, la psicología y la sociología. La lectura del material obtenido arrojó algunas consideraciones interesantes.

Para Duque (2022), Theodor Adorno se apoya en los planteamientos de Freud sobre la psicología de las masas, para afirmar que el superyó se ha convertido en una instancia psíquica necesaria para la manipulación de estas y la perpetuación de la barbarie en medio de la civilización. Así, las masas les ofrecen a los individuos un camino para la satisfacción de sus mociones pulsionales, como las agresivas y sexuales que generalmente tienen que estar reprimidas. Sin embargo, dicha satisfacción tiene que operar de las maneras preformadas por el poder, por los líderes o, en últimas, por la ideología dominante (p. 13).

Por su parte, Moreno (2015) se ocupa de un filme que se produjo en Indonesia, donde el director Joshua Oppenheimer pone en escena a modo de denuncia internacional la conformación de un grupo paramilitar con el patrocinio de poderosos sectores económicos y políticos, para el desplazamiento masivo de población civil y el genocidio de líderes campesinos, sindicales, defensores de derechos humanos y grupos políticos de izquierda, tildados de “comunistas”.

Posterior a la elaboración del filme, se evidenció la estructura social de impunidad, en cuyo seno se aprobó toda suerte de ilegalidades, a partir de las cuales los estamentos que agenciaron la matanza amasaron cuantiosas fortunas y ampliaron el número de miembros e influjo del grupo paramilitar Juventud Pancasila, que ha erigido a los líderes mafiosos y paramilitares en un ideal colectivamente celebrado (Moreno, 2015, p. 216).

También, a propósito de la barbarie o el exterminio, Orozco (2015) alude a la forma en que a partir de un entramado racional, de una violencia calculada, el régimen nazi puso en operación un sadismo intolerante como modalidad de lazo punitivo contra los judíos, los discapacitados y los gitanos; por tanto, cómo el nazismo no es regresión a una condición salvaje de la especie humana,

a un estado de horda sedienta de dominio a ultranza, sino un producto racional de uno de los pueblos más civilizados de Europa (pp. 228-229).

De lo dicho hasta este punto por Duque (2022), Moreno (2015) y Orozco (2015), se deriva una primera tendencia en la que se orientan los autores consultados en la indagación preliminar para la construcción del estado de la cuestión. La tendencia apunta a la concepción de un superyó que se amolda a los imperativos que provienen del lugar desde donde se detenta el poder; llámese ideología dominante en una masa, poderoso sector económico-político o régimen social.

De este modo, si el superyó de los sujetos se amolda a los dictámenes que le son dados desde un lugar de poder y estos cobijan con beneplácito la satisfacción, condicionada por un ideal, de mociones pulsionales que por lo general tienen que estar reprimidas, aun si el sujeto incurre en la barbarie puede prescindirse de la culpa como método de castigo superyoico sobre el yo; ya que se produce una suerte de coartada entre el superyó y el ello, en la que puede satisfacerse lo peor, con tal de que así lo exija el ideal del yo que trajo consigo la identificación con quien detenta el poder. Más aún, respecto a los crímenes de lesa humanidad perpetrados en Indonesia:

Las órdenes efectivas seguramente provinieron de una compleja red de poderosos personajes del gobierno militar y de sus aliados paramilitares, además de prósperos empresarios que aún permanecen incrustados en todos los estamentos de la sociedad indonesia, como efectivamente lo muestra el documental. Estas órdenes efectivas contaron con otras que, desde adentro, aseguraban la comisión de los crímenes, al punto de que no se consideraba la opción de desobedecer, solo el goce de una obediencia sin apelación; de modo que el imperativo quedaba redoblado. Por eso, las palabras de Congo¹, al final, revelan la existencia del imperativo ciego que lo comandaba: “Sé que estuvo mal, pero tuve que hacerlo. ¿Por qué tuve que matarlos? Tuve que matar... mi conciencia me lo pedía”. Es claro entonces que este líder de mercenarios no solo recibía órdenes desde afuera; también un vozarrón, desde adentro, lo empujaba en su carrera macabra. (Moreno, 2015, pp. 214-15)

¹ Congo fue uno de los actores del rodaje El acto de matar, de Joshua Oppenheimer. Representó varios papeles en ese documental, con la particularidad de que detrás de cámaras también había participado del genocidio perpetrado en Indonesia en 1965 como miembro del grupo paramilitar Juventud Pancasila.

Había en Congo, por tanto, un imperativo íntimo que lo empujaba a gozar, pues el ideal que su yo debía encarnar le venía representado desde afuera por esa compleja red de poderosos personajes del gobierno militar con quienes en algún momento se sintió identificado y quienes determinaban el orden social que se debía alcanzar, so pena de aquellos que consideraban ser un obstáculo para la consecución de sus fines.

A propósito de las identificaciones, cabe recordar con Freud (1923b) que los efectos de las primeras de ellas, las del sujeto con los padres, son universales y duraderos, aunque el rol de estos lo retomen maestros y otras autoridades en el proceso de desarrollo del individuo, posibilitando nuevas identificaciones.

Ahora bien, el decurso de las generaciones y el apogeo del discurso capitalista trajeron consigo la pérdida progresiva de la legitimidad de la autoridad del padre. Esto facilita que el superyó de los individuos de la sociedad capitalista se moldee cada vez más por las identificaciones de los sujetos con figuras que se consideran más poderosas o más determinantes que los padres para el destino de la raza, el colectivo, el Estado, etc.; con lo cual se promueve una mejor adaptación del individuo con los intereses sociales de las clases dominantes (Duque, 2022, pp. 11-12).

La lectura de los autores consultados arrojó otras consideraciones interesantes. Para Mesa & Muñoz (2011), en Colombia la confusión entre el sistema de protección a la infancia con el sistema de responsabilidad penal genera graves consecuencias; por un lado, para la cultura, porque eso que se nombra como “infracciones cometidas por niños” altera profundamente el tejido social; y por el otro, para el actor del crimen, porque se está desconociendo que el sentimiento de culpa es estructural al sujeto y no contingente cuando se es niño; lo que quiere decir que no hay correspondencia entre aquel sistema cuya función debe ser la de darle un lugar al sujeto en su acto y proceder en consecuencia y el sentimiento de culpa que, dado que se caracteriza esencialmente por manifestarse como necesidad de castigo, no se detendrá hasta no cobrar la deuda de manera sacrificial, la mayoría de las veces bajo la forma radical de la muerte (p. 9).

Por otra parte, Arango & Soto (2020) destacan que desde el psicoanálisis la sanción penal se contempla en el marco de la subjetividad, en tanto el sujeto se encuentra inscrito en una ley psíquica que actúa como reguladora y re-ordenadora del deseo y el goce; cuya transgresión supone la correspondencia culpa-castigo y por ende una respuesta subjetiva frente al acto delictivo (p. 237).

Moreno (2015) también dice algo con respecto a la culpa, refiriéndose a Congo. Él minuciosamente relataba los crímenes que había cometido, pero también daba cuenta del intento

fallido de olvidar sus crímenes, al bailar e ingerir drogas y alcohol. Esa era su autodefensa y hay una escena en la que, interpretando su rol de asesino, termina bailando en la terraza donde sentía que habitaban los fantasmas de los hombres que asesinó (p. 210).

De lo dicho por Mesa & Muñoz (2011), Arango & Soto (2020), y, a propósito de la culpa, Moreno (2015), se pesquisa la segunda tendencia de la indagación preliminar: la concepción de un superyó que, si bien está influenciado por la ley externa al sujeto, no está determinado por ella a la hora de desempeñar sus funciones tras el acto delictivo. Por ende, a pesar de la presunción de la inocencia del sujeto en el caso del derecho, “lo que la clínica muestra todo el tiempo es que el sujeto se presume culpable aún sin haber obrado mal... aún con haber experimentado alguna vez el deseo de dañar al otro” (Mesa & Muñoz, 2011, p. 17).

De esta tendencia se sigue una presunción superyoica, donde en el individuo se espera culpabilidad en el crimen, pero esto acarrea un problema que merece especial atención y es ¿cómo pensar el superyó en el crimen que deja de ser crimen?, a propósito de Duque (2022), Moreno (2015) y Orozco (2015) cuando ponen el acento en las barbaries abaladas por ideologías dominantes.

Antes de detenerse en las dos tendencias presentadas de los autores consultados, vuélvase la vista a las palabras de Freud (1923b) donde ubica el origen del superyó:

Los efectos de las primeras identificaciones, las producidas a la edad más temprana, serán universales y duraderos. Esto nos reconduce a la génesis del ideal del yo, pues tras este se esconde la identificación primera, y de mayor valencia, del individuo: la identificación con el padre de la prehistoria personal. (p. 33)

Así las cosas, respecto a la primera tendencia se tiene que: ubicar al superyó como algo que de buenas a primeras queda a merced de los intereses de una minoría que gobierna en una sociedad capitalista, significa tomarse muy a la ligera las palabras de Freud cuando indica que los efectos de las primeras identificaciones del yo serán *universales y duraderos*; a pesar de que más adelante maestros y autoridades ocupen el papel del padre añorado y sobre estos recaiga la tarea de ejercer la censura moral.

Si esas primeras identificaciones son universales y duraderas, significa que no solo dependen de ellas las elecciones de objeto que más tarde haga el sujeto, sino que también ejercen un fuerte influjo sobre la severidad o labilidad con la que se erige el superyó respecto del yo.

Se tiene a modo de ejemplo que “en la escena final del documental, de nuevo, Congo va a la terraza de marras; entonces lo acometen unas ganas de vomitar incontenibles, intenta proseguir la usual descripción de su innovación técnica, pero la náusea se lo impide” (Moreno, 2015, p. 213).

Congo había contado desde que incursionó en su carrera criminal con el amparo del entonces gobierno indonesio y de un amplio sector de la población que era objeto de los medios de comunicación que con su propaganda hacían de Congo un héroe de la patria, al igual que de los demás miembros de la Juventud Pancasila. Esto muestra cómo el superyó no es tan maleable socialmente como lo señala Duque (2022), puesto que a Congo lo invade la culpa constantemente a lo largo del filme.

Sin embargo, si la ley no determina la respuesta del superyó en el acto atroz y la clínica psicoanalítica muestra que el sujeto se presume culpable aún sin haber dañado al otro, ¿cómo explicar entonces que en el documental al que se refiere Moreno (2015) haya sujetos en los que la culpa no tiene lugar, a pesar de que hayan participado en las mismas barbaries que Congo?:

Adi Zulkadry no padece del mal que aqueja a su compañero [Congo], pues se sirvió de una desmentida radical que cierra cualquier asomo de responsabilidad por sus crímenes; Ibrahim Sinik solo hace memoria de su enorme poder, mientras fungió como director de torturas; Soaudon Siregar posa de inocente, optó por hacer como si no supiera nada... sabiendo; Herman Koto no dice mucho al respecto, solo goza imaginándose ser como la reina-matrona, acompañante sempiterna de Congo. (Moreno, 2015, p. 216)

Con lo presentado hasta aquí, solo queda decir que hay en el orden social algo que influye en el papel que desempeña el superyó del sujeto en el crimen cometido. En cuanto a la cita anterior, hay que considerar la fuerte propaganda anticomunista que se hizo en Indonesia. Quizá eso encamine en la perspectiva presentada por Duque (2022), en la que el superyó se acomoda a los intereses capitalistas y funciona en consecuencia; por lo que hay criminales en los que no se evidencia culpa alguna, como si tuvieran una suerte de blindaje frente a ella. Sin embargo, dicha

influencia no es determinante porque, como se logra apreciar en el caso de Congo, su superyó lo asedia constantemente por los crímenes que cometió.

Queda abierta entonces la pregunta por la función que cumple el superyó en el acto atroz y si el papel que desempeña depende o no, y en qué medida, del lugar en el que la atrocidad se vivencie como tal; ya sea desde lo social o desde la instancia superyoica.

4. Objetivos

4.1. General

Identificar el papel del superyó en el acto atroz.

4.2. Específicos

- Situar la distinción entre atrocidad y acto atroz.
- Indagar por los ideales superyoicos en el acto atroz.
- Pensar el enigma de la identificación en el acto atroz.

5. Capítulo I

5.1. Atrociidad y acto atroz

Para establecer la distinción entre *atrocidad* y *acto atroz*, se trazó una ruta que va desde la *agresividad* hasta la enunciación del lugar donde se sitúa el acto atroz, advirtiendo que hay una diferencia sustancial entre agresividad y *violencia*, y que los demás conceptos abordados en este andamiaje terminológico son formas de alguna de estas últimas.

A pesar de que en psicoanálisis, principalmente en el freudiano, se han nombrado tantas pulsiones que a su vez se han clasificado en diferentes grupos, también de nombres distintos que han variado, de la pulsión puede decirse que es la manera en que se expresa la fuerza proveniente de la *libido* para las llamadas “sexuales” y proveniente de un lugar indeterminado para las demás; y que, por apoyarse en una acción motriz, la pulsión está del lado de la actividad. “Toda pulsión es un fragmento de actividad” (Freud, 1915c, pp. 117-18).

Lacan, por su parte, a propósito de las pulsiones que se aíslan en la teoría, dice que: Constituyen tan sólo un sistema de equivalencias energéticas al que referimos los intercambios psíquicos [...] en la medida en que simbolizan, y a veces hasta integran dialécticamente, las funciones de los órganos en que aparecen los intercambios naturales, esto es, los orificios: bucal, anal y genitourinario. (Lacan, 2009a, p. 149)

Respecto a los diferentes grupos en que se han clasificado las pulsiones, según el desarrollo teórico llevado a cabo por Freud, estas se dividieron, bien como pulsiones de autoconservación y pulsiones sexuales, también llamadas “pulsiones yoicas” y “pulsiones de objeto” respectivamente, o bien como pulsiones de vida y pulsiones de muerte.

En la llamada “primera teoría de las pulsiones”, las de un grupo le sirven preponderantemente a una meta de orden narcisista por el peso que alcanza en ellas la preservación del individuo; mientras que las del otro grupo operan fundamentalmente en función de algo que excede al sujeto, como lo es la reproducción. Por este motivo Freud (1910i) afirma que las pulsiones singulares pertenecientes a ambos grupos a menudo se oponen entre sí, en su lucha por imponerse animando las representaciones adecuadas a su meta (p. 211), en aras de su realización.

Lucha cuyas repercusiones bien podrían ser la alteración de la función de órgano, la formación de síntoma y/o la neurosis, a causa de la represión.

Ahora, en la segunda teoría de las pulsiones se vuelve insuficiente el acostumbrado uso por parte de Freud de esquemas dualistas para explicar la manifestación de las pulsiones en la experiencia. Paradójicamente libido fue el término con el que él ya designaba en la primera teoría a la energía de las pulsiones sexuales, mas nunca planteó una energía que se le contrapusiera, atendiendo a un dualismo.

En la segunda teoría, más que de pulsiones contrarias, de vida y de muerte, se trata de pulsiones cuya expresión se da en el orden de lo ligado y lo desligado, de las cantidades mezcladas provenientes de cada pulsión. Se trata además de una lucha pulsional vista en términos dinámicos por las cantidades energéticas o de fuerza que oscilan entre el aumento y la disminución, donde se encausan hacia una meta ya sea predominantemente por vía erótica o tanática.

Partiendo de las pulsiones como derivados de fuerzas libidinales o de otra índole, que encuentran su expresión, un primer concepto por presentar es el de *agresividad*; ya que si se parte de algo tan cotidiano, biológico y natural como lo son las acciones motrices, se tendrá que en todas ellas opera de una u otra forma la agresión (Laplanche & Pontalis, 2004, p. 13) o, más bien, la agresividad.

Adviértase que para Lacan no es lo mismo agresividad que *agresión*, puesto que la primera está jugada del lado de lo simbólico, mientras que la segunda transgrede este registro. Distinción que se hará al abordar el concepto de *violencia*, por ser la agresión un término comparable.

De la agresividad cabe decir que clásicamente era “descrita como un modo de relación con otro, como una violencia ejercida sobre otro” (Laplanche & Pontalis, 2004, p. 16).

Antes de la segunda teoría de las pulsiones la agresividad era el germen de lo que más tarde se conocería como *pulsión de muerte*, con todas las aristas que esta implica, como la *pulsión de destrucción*, debido a que se trata de una tendencia o acción hostil dirigida desde el sujeto hacia algo externo, hacia un objeto; o desde el sujeto hacia sí mismo.

La evolución en los usos del término “agresividad” no privó su significado del nexo con la actividad y con la acción motriz. Es una forma de actividad que llegó a equipararse con el espíritu emprendedor. La aparición de la pulsión de muerte o *Tánatos* pareció marcar un punto de quiebre en ese vínculo, puesto que a su contrapartida, pulsión de vida o *Eros*, se le atribuye la actividad por su tendencia ligadora; cuando a aquella la disminución de actividad por tender a la reducción

absoluta de las tensiones del aparato anímico. Sin embargo, aún en la tendencia al cero hace presencia la actividad; en menor o mayor medida se inmiscuye el Eros gracias a la mezcla pulsional.

Y recuérdese que la pulsión de muerte también opera en la hostilidad del superyó respecto al yo.

Siguiendo a Laplanche y Pontalis (2004), en el decurso de las ideas en psicoanálisis se intentó hacer de la pulsión de muerte el soporte de la agresividad (p. 12). Se trata de un intento que se quedó justamente en eso, puesto que, siguiendo a Freud, la lucha primigenia y constante entre Eros y Tánatos tiene lugar a lo largo y ancho de la existencia del sujeto; de su relación consigo mismo y con el mundo exterior.

Esto significa que la pulsión de muerte nunca opera sola o en estado puro. Así, la composición de la agresividad abarca más que un sustrato tanático; ella también resulta gracias al eros y nunca es la expresión directa ni simple de la pulsión de muerte.

Dentro de este marco, como soporte de la agresividad es más preciso hablar de la libido a secas, ya que la forma que esta tome, bien sea preponderantemente erótica o tanática, determina al servicio de qué se pone la agresividad.

Hay dos términos que ocupan la atención al tener por base la concepción de agresividad, que son *sadismo* y *masoquismo*. En ese orden si se considera que Freud llega a ver en ambos, por separado, un momento primordial.

En la llamada “primera tópica” de la obra freudiana el masoquismo se seguía de un paso por el sadismo. En otras palabras, para ser masoquista, primero se tenía que ser sádico. Sin embargo, con la aparición de la “segunda tópica” se invirtió la fórmula, dejando como resultado que el paso por el masoquismo era condición del sadismo. Para entender la operación sadomasoquista, sirva la introducción de la llamada “pulsión de dominio” o “pulsión de apoderamiento”.

Asegurar su dominio, el del sujeto sobre el objeto que como tal le es externo, es de lo que se ocupa la pulsión de apoderamiento. De una u otra manera es como si de la actividad que esta pulsión desprende mediante la musculatura el sujeto buscara extender su imperio, sus límites hacia el mundo exterior; como si de un intento inconsciente de restablecer un estado arcaico en que el sujeto era uno con el mundo se tratara.

En la pulsión de apoderamiento, que puede manifestarse en el deseo del niño de asirlo todo, no se miden maneras, ni consecuencias; hay torpeza del sujeto en esta actividad. Por eso no es

gratuito que al niño le sea indiferente dañar al objeto o aniquilarlo (Laplanche & Pontalis, 2004, p. 14). En esta etapa, si se quiere, primitiva del sujeto, este no cuenta con límites suficientemente definidos que lo separen del mundo exterior; más bien hay una tendencia a adueñarse del otro y esto corresponde a que la pulsión de dominio sea en principio una de las que componen las llamadas “pulsiones de autoconservación”.

Siendo una pulsión de autoconservación, la pulsión de apoderamiento es pura agresividad dirigida hacia el mundo exterior; simple afirmación de sí mismo que constituye un primer momento. En ella aún no incide el placer sexual; es decir que en esta “hetero-agresión” no hay sadismo ni masoquismo. Estos, que componen las pulsiones sexuales, en un segundo momento, se desprenden de esa agresividad vuelta hacia el sujeto, “auto-agresión”; de lo que Freud denominó como “masoquismo reflexivo”. Vuelta que se da, bien como un destino de pulsión donde el niño “quiere hacerse señor de sus propios miembros” (Freud, 1915c, p. 125), o bien como una introyección psíquica del objeto de la hetero-agresión por vía de la fantasía.

Para hablar de sadismo y masoquismo como derivados de una agresividad reflexiva “auto”, hay que recurrir a la dinámica: aumento-disminución, ganancia-pérdida, expansión-contracción, ida-vuelta. En principio, el sujeto expresa su pulsión de apoderamiento en la agresividad sin carga sexual hacia un objeto y esa agresividad no adquiere el tinte sexual que otorga la excitación si no es en la vuelta desde el objeto hacia el sujeto. Una vez cargada por la libido, la agresividad puede dirigirse de nuevo hacia un objeto, ya no como tal, sino como sadismo; o como masoquismo si se dirige hacia el propio sujeto.

Así pues, en un tercer momento, tanto el sadismo propiamente dicho, como el masoquismo también llamado “masoquismo pasivo” o “masoquismo perverso”, son producto de la segunda vuelta, hacia un objeto, de la fuerza que dio origen a la agresividad inicial, solo que acompañada de excitación sexual. Excitación que se da porque, estando la agresividad aunada a la expresión de una fuerza libidinal o de un monto de energía cuyo destino es el mundo exterior, al volver sobre el sujeto, conmociona y desborda hacia el dominio de la excitación sexual; lo que se traduce en un sufrimiento acompañado de placer.

Con todo, en Lacan (2009a) hay un punto de quiebre respecto a esa excitación sexual si se piensa, por así decirlo, en otra posible segunda vuelta de la agresividad, pero esta vez convertida en violencia, donde la estimulación sexual no podría ser considerada como un efecto de desbordamiento de las pulsiones, puesto que las llamadas “tendencias criminales”, expresión que

acuña distintos modos de violencia, corresponden a una falta más que a un exceso vital (p. 149); remitiendo ese exceso a lo que en Freud serían las pulsiones sexuales. Las tendencias criminales no promueven hacer lazo social, sino su desarticulación.

Para proseguir con el concepto de violencia, es menester decir también con Lacan (2009a) que hay noticia de una agresión reprimida en el sujeto, que se manifiesta como intención de agresión a través de los síntomas que la experiencia analítica lee en su sentido simbólico (p. 109). Precisamente esa agresión reprimida se manifiesta como intención de agresión cuando obedece a un registro simbólico, que es a su vez el que posibilita las defensas que se erigen en el sujeto tras la represión; mientras que la agresión transgrede dicho registro cuando va más allá de la intención y pasa a la vía de hecho, es decir, cuando, al igual que en la violencia, algo del orden de lo real se filtra, se desmarca de la palabra que legisla y hace estragos en la relación con el semejante.

Agresividad e intención de agresión están jugadas en lo simbólico porque hay unas reglas que enmarcan su expresión, como lo son las del lenguaje, las cívicas, las de tránsito, las de los juegos, las de escritura, entre otras tantas. No en balde existen expresiones como “conducción a la defensiva”, “agresividad comercial” o “juego agresivo”. Así, la agresividad viene siendo una hostilidad del lado del pacto. En psicoanálisis, por su parte, se habla de una lectura analítica de los síntomas en su sentido simbólico; ya que es a través de las suspensiones, vacilaciones, inflexiones, lapsus, inexactitudes del relato y otros, que puede medirse en el discurso la intención destructora que implica la agresión.

Lacan (2009a) esboza lo que entiende por violencia cuando refiere que “las violencias propiamente dichas [llámense los baches discursivos] son tan raras como lo implican la coyuntura de emergencia que ha llevado al enfermo al médico, y su transformación, aceptada por el primero, en una convención de diálogo” (p. 109). Violencias que, siguiendo el pasaje, aluden a aquello que interfiere, tanto en el discurso, como en el desenlace calculado del accionar, si se quiere, cotidiano del sujeto; y que justamente la convención de diálogo mantiene en los márgenes de la agresividad.

Esa agresividad hace presencia en el sujeto, tanto de forma latente como manifiesta, debido a un modo de identificación narcisista que tiene lugar en él, como lo explica Lacan en el *estadio del espejo*.

El pequeño ser humano, que aún no logra conquistar su propio cuerpo por el desfase en el desarrollo entre su aparato neurológico y su fisiología, al percibirse a sí mismo en el espejo y motivar en él la aparición de los movimientos de su cuerpo, que conduce torpemente, se anticipa a

un momento posterior de su desarrollo fisiológico a través de una imagen (Gestalt) jubilosa e ideal. Imagen que pasa a constituir en él lo que Lacan denomina el yo (moi) que trazará una línea de ficción irreductible para siempre por el individuo (Lacan, 2009a, p. 100) y de la cual dependerá la formación de su yo (je) social.

Siendo dialéctica la relación entre el yo (moi) y el yo (je), donde el primero es el resultado de una identificación narcisista, no es extraño que Lacan (2009a) vea en la agresividad una tendencia correlativa de ese modo de identificación, en la que el sujeto se dirige inconscientemente a imprimir en la realidad su imagen por unas mediaciones racionales de la voluntad (p. 120); es decir, mediante unas lógicas, en un registro simbólico.

Volviendo al concepto de violencia, se dijo que es interferencia en el desenlace calculado del accionar, ruptura en una lógica y que se reduce a agresividad por la convención de diálogo. Esto remite a pensar el crimen como una forma de violencia, en tanto que se refiere a la transgresión de un orden simbólico, una ley o un conjunto de normas establecidas socialmente.

Es por esa relación entre el crimen y la ley que se desprende el tema del castigo, que para Lacan exige un asentimiento por parte de quien lo recibe para que tenga ese estatuto o esa significación subjetiva; de lo cual se hace posible además definir la responsabilidad.

Siguiendo lo esbozado sobre la ruptura de límites simbólicos hay otro pasaje que permite entrever lo que es la violencia. Se trata de la moralidad que en la historia de los ejércitos se expresa en su organización: se reclutan miembros en aras de la defensa de la patria y del orden social. En tiempos de guerra, vista únicamente desde el registro simbólico, de un ejército se espera que luche contra otro. También se espera que ambos bandos estén armados. No se espera, por el contrario, que haya violaciones contra mujeres en presencia de ningún hombre reducido al lugar de espectador impotente, ni mucho menos que los adversarios sean civiles (Lacan, 2009a, pp. 134-35).

En el Primer Convenio de Ginebra, celebrado en 1864, si algo pudo constatarse a través de la costumbre fue la disposición de muchos de los actores bélicos a lo largo de la historia a combatir a sus contrincantes en las márgenes de unos acuerdos, de unas reglas tácitas para conducir las hostilidades. Presupuesto que dio origen al llamado “Derecho Internacional Humanitario”.

El DIH es un registro simbólico que enmarca contiendas armadas. Su ruptura convierte las trincheras en escenarios de la violencia, donde se atenta contra el otro, se le daña y destruye, sin su consentimiento u omitiendo el pacto tácito que se calcula que asumen los bandos que se alzan en

armas cada cual contra el otro. Es así como, por ejemplo, si se tratara de adversarios armados en un enfrentamiento sin civiles involucrados, sería un caso más de agresividad y no de violencia.

Si se ponen en consideración los planteamientos que hace Lacan (2009b) cuando vincula el trabajo de Kant con el de Sade, más específicamente la *Crítica de la razón práctica* con *La filosofía en el tocador*, donde arguye una continuidad de esta respecto de aquella, se podrán extraer de allí unas coordenadas que ubican por principio a la máxima sadiana del lado de la agresividad, mientras que al imperativo categórico kantiano del lado de la violencia.

El imperativo categórico se dirige del sujeto al Otro al indicar: *como si la máxima de tu acción fuese a convertirse por tu voluntad en ley universal*. El imperativo sadiano, por su parte, opera a la inversa por la vía del derecho:

Baste referirse, para confirmar esta perspectiva, a la doctrina con que el propio Sade funda el reino de su principio. Es la de los derechos del hombre. Es porque ningún hombre puede ser de otro hombre la propiedad, ni de ninguna manera el patrimonio, por lo que no podría hacer de ello pretexto para suspender el derecho de todos a gozar de él cada uno a su capricho. (Lacan, 2009b, p. 732)

Por algo se dice que *La filosofía en el tocador* completa la *Crítica de la razón práctica*, va más allá. En Kant se espera del sujeto un consentimiento frente a la máxima, pero a su vez se le exige ese consentimiento; lo que la hace violenta. Mientras que en Sade la máxima se pronuncia en lugar del sujeto, se hace principio.

Lo que determina la posibilidad de la voluntad kantiana es una sanción. Cuando deja de tenerse en el horizonte un bien, que no el moral, el sujeto encuentra una ley, producto de una voz en la conciencia que no tiene un correlato fenoménico, sino algo significativo; y que al articularse como máxima autoriza el goce en el imperativo de esa ley.

Vuélvase la mirada sobre el imperativo categórico kantiano para decir que si de obrar con miras a convertir en ley universal la máxima de una acción se trata, es cuando menos de esperarse que ese rango de universalidad pueda oponer eventualmente esa ley a otras; por lo que no se trata en sentido estricto de una universalidad, sino más bien, a lo sumo, de una generalidad pretensiosa, considerando además que hay estructuras principalmente subjetivas que repugnan intrínsecamente de la reciprocidad que se estima de un imperativo que se arregla como universal (Lacan, 2009b, p.

731). Generalidad que abona el terreno para la emergencia de los excesos, tópico que cobra interés en este trabajo, que en primer lugar se encuentran bajo la impronta de la *crueledad*, rara vez de la *atrocidad* y nunca del *acto atroz*.

No obstante, antes de proseguir con el abordaje de la triada: crueldad, atrocidad y acto atroz, es preciso hacer algunas puntualizaciones sobre la pulsión de muerte, ya que de estos tres conceptos es un denominador común.

Cabe recordar con Freud que la pulsión es un empuje, una fuerza, un estímulo interno que tiende a la descarga en aras de su satisfacción; ya sea de forma directa o indirecta. Esa es la noción esencial, si se quiere, de pulsión, pero el objeto al que se dirija, en el que se efectuará la descarga (que varía), es lo que hace que sean muchas las pulsiones.

Para Freud (1915c) el odio o el amor dirigido hacia un objeto obedece a la relación que el sujeto mantenga con él y no a la de la pulsión con el objeto (pp. 131-32); siendo la primera relación la que permite nombrar la pulsión y calcular su destino en favor de la descarga.

La pulsión de muerte es una de las que el sujeto dirige hacia sí mismo y su vuelta hacia afuera no es otra cosa que lo que Freud llamó “pulsión de destrucción”:

Ella [la pulsión de destrucción] trabaja dentro de todo ser vivo y se afana en producir su descomposición, en reconducir la vida al estado de la materia inanimada. Merecería con toda seriedad el nombre de una pulsión de muerte [...] La pulsión de muerte deviene pulsión de destrucción cuando es dirigida hacia afuera, hacia los objetos, con ayuda de órganos particulares. El ser vivo preserva su propia vida destruyendo la ajena, por así decir [...] En modo alguno será inocuo que ese proceso se consume en escala demasiado grande; ello es directamente nocivo, en tanto que la vuelta de esas fuerzas pulsionales hacia la destrucción en el mundo exterior aligera al ser vivo y no puede menos que ejercer un efecto benéfico sobre él. (Freud, 1933b, p. 194)

No solo la violencia, sino también la crueldad, la atrocidad y el acto atroz son formas que adopta la pulsión de muerte para realizarse como pulsión de destrucción; es decir, para dirigirse a otro. La atrocidad al ser definida como crueldad grande, como se mencionó en la *formulación del problema*, u otro modo de exceso, no es más que un grado que alcanza la pulsión de destrucción al

intensificarse la violencia; como al mismo tiempo no deja de ser una de las variadas formas de la crueldad (Pereña, 2004, p. 189).

Por estar emparentada con la crueldad y ante la falta de fuentes bibliográficas que se ocupen de la atrocidad como objeto de estudio², no está de más poner en el horizonte algunos planteamientos que se han hecho a propósito de la crueldad desde el psicoanálisis y la filosofía, de manera que sirvan como presupuesto para introducir posteriormente la noción de acto atroz.

Palacio Ortiz (2017), cuando se pregunta por lo cruel en los niños, señala primero una distinción entre *acción* y *acto*, para decir que si no hay un cambio del sujeto después del acto, este sería entonces simplemente “la ejecución mecánica de una actividad” (p. 69), una acción. Es así como la autora pone su interés en averiguar por la posición del sujeto tras su acción de crueldad, si le ocurre o no algo a posteriori, si emerge o no lo cruel.

Desde esta perspectiva la crueldad está en el orden de la acción y lo cruel en el del acto. La primera es mecánica, mientras que el segundo implica una decisión del sujeto que se sabe en él como responsable. Así, el primer distingo entre crueldad y acto cruel, como analogía entre atrocidad y acto atroz, desemboca en un asunto categorial no de poca relevancia: crueldad remite a un universal, a una idea general, y acto cruel a un particular, a un hecho al que entre muchos otros se le adjudica una característica.

La crueldad pensada bajo el tamiz de lo universal es justamente lo que homogeneiza; lo que abarca a todo aquello que amenaza con quedarse por fuera de un marco normativo, en la no pertenencia. Mientras que lo cruel pensado desde lo particular, por el contrario, abstrae y alude en sí a una de las determinaciones de algo.

El problema de la crueldad que homogeneiza empieza a cobrar sentido si se piensa desde lo que plantea Mèlich (2014) de este concepto. Para el filósofo, la crueldad opera atendiendo a lo universal, a una categoría, cuando recae sobre un judío, un gitano, un negro, un homosexual... y no sobre un nombre propio, como sí ocurre en un acto de violencia (p. 27).

A propósito, se cuenta con la crítica lacaniana al “pienso, luego existo” de Descartes, según la cual el sujeto no se reduce a la consciencia porque, aunque pueda coincidir con ella, también lo hace con lo inconsciente. Así es como aparece la referencia a la división que hace Lacan del enunciado cartesiano (Miller, 2009, pp. 151-52), donde hay un “Yo soy” del sentido o de la

² Se consultaron los recursos de información digital y electrónicos del Sistema de Bibliotecas al que se encuentran adscritas diferentes universidades nacionales e internacionales.

enunciación y un “Yo soy” del ser, siendo ambos dos modos del mismo sujeto, solo que en el primero hay consciencia y en el segundo no.

En la lógica de la crueldad el Yo soy del ser no interesa, es negado, y es en el Yo soy del sentido donde se erige la crueldad. Tildar algo o, lo que es peor, a alguien de una nominación que lo hace pertenecer a una categoría, es cruel. Eso es lo que hace la moral. La moral es cruel porque otorga *significados* y todo lo que quede por fuera de esa verdad es definido y adaptado, o excluido y eliminado.

Esa concepción aglutinante de la crueldad también se traduce en la confortabilidad que ofrece a aquellos sujetos que conforman la masa; quienes ya no tienen que decidir, sino simplemente obedecer (Pereña, 2004, p. 191).

De considerarse terrible y desgarrador al acontecer violento del que participa todo sujeto cuando es escindido del mundo, castrado, al acto invasivo del otro en el propio cuerpo (Pereña, 2004, p. 22); y, entre tanto, debido a lo amenazante que al yo le resulta el mundo exterior, no es extraño que la masa represente un lugar confortable para el sujeto, ya que le ofrece unidad y pertenencia como sustituto de la indiferenciación con el mundo exterior de la que disfrutó tiempo ha.

Consignados estos apuntes hay otro distingo entre atrocidad y acto atroz, que aplica también entre este y las demás formas de violencia. Se dijo que la atrocidad es una “crueldad grande”, aunque también es un “dicho o hecho muy necio o temerario” (Real Academia Española, s.f., definición 1 y 2). Ahora, si bien ambas definiciones refieren una acción intensa, la diferencia que la atrocidad mantiene con el acto atroz tiene lugar en el *Nombre del Padre*, más que en un asunto semántico.

Hablar de Nombre del Padre implica referirse a muchas cosas: instituciones, lazo social, religión, cultura, Ley; y no al padre real, al padre biológico, del cual dista hasta tiempos inmemoriales para la humanidad. Pero implica referirse en especial al padre que funda todo nominando, nombrando, y a las marcas simbólicas determinantes que eso conlleva.

Tótem y tabú resulta ser un riguroso intento por parte de Freud de explicar el origen de dos de las prohibiciones mantenidas en todas las sociedades humanas, desde las más primitivas hasta las más avanzadas: la prohibición del incesto y la prohibición del canibalismo.

Siendo el mito la única manera que se tiene para interrogar lo real, Freud (1912x) soporta el origen de la cultura en el mito del padre primordial (Urvater), según el cual a este le estaba

reservado el poder gozar de las hembras, a diferencia de sus hijos que ávidos de ese poder no podían hacerle frente pues los superaba en fuerza, salvo si hacían un pacto entre ellos. La muerte del padre primordial tiene ocasión gracias a la hermandad y, paradójicamente, la verdadera alianza, la del lazo social a la postre, tiene lugar con el amenazante retorno del padre muerto, que se ha vuelto más fuerte de lo que era en vida.

Así es como la estirpe del Urvater recurre al totemismo como recurso que sirve de barrera frente al advenimiento del padre muerto. El totemismo equivale a un sistema legal en el que un tótem sustituye al padre primordial, con quien se establece un pacto simbólico para obtener de él amparo a cambio del cumplimiento de unos preceptos y prohibiciones.

Uno de esos preceptos es rendirle tributo. Si se piensa en lo que en la historia de las religiones han sido los ritos sacrificiales, se tendrá que en ellos se ofrece a la deidad un objeto simbólico que actualiza su muerte, sacia su sed de venganza para con sus hijos y en estos renueva la alianza responsable de las prohibiciones en las comunidades humanas.

El padre muerto ordena y exige ese sacrificio que en otras palabras es el pago por su muerte y al mismo tiempo la forma que tienen sus hijos de expiar la culpa por el parricidio. No es gratuito que en alemán la palabra “Schuld” equivalga, tanto a deuda, como a culpa. Así, el sacrificio no solo opera como el precio que se tiene que pagar una y otra vez, sino también como la cesión de responsabilidad en el asesinato. La deuda comienza cuando el padre muerto, el Otro, pide su pago.

Los ritos sacrificiales de diversas religiones pasaron a la historia como ceremonias que representan la muerte del padre mítico. Pan y vino, a propósito, simbolizan el cuerpo y la sangre de Cristo que con su vida saldó el pecado original de la humanidad. Este es un ejemplo de cómo lo simbólico le hace barrera a lo que del padre muerto queda por fuera del lenguaje y, vengativo, amenaza con retornar como real.

Cobra gran importancia aquí el Nombre del Padre como un concepto de Lacan que teóricamente se asienta en el complejo de Edipo. Complejo que en Freud versa sobre el deseo incestuoso que el niño, genéricamente hablando, tiene hacia su madre; mientras que en Lacan (1957-58) versa sobre la cuestión del deseo de la madre.

Lacan (2005) afirma que “el padre es efectivamente el genitor. Pero antes que lo sepamos de fuente segura, el nombre del padre crea la función del padre” (p. 57) y es la Ley en que se soportan las relaciones interhumanas.

El Nombre del Padre remite al complejo de Edipo porque es en este intervalo donde alcanza operatividad para el sujeto, cuyo deseo sexual es justamente lo que lo historiza, porque es allí donde la Ley se introduce para él por primera vez (Lacan, 1955-56, p. 225).

Al igual que en Freud, y partiendo de su teoría, tres son los tiempos del complejo de Edipo en Lacan. El primero se sintetiza en la expresión “deseo de deseo”, porque allí el niño desea ser deseado por el otro; por la madre. Para ello, le dirige a ese otro la pregunta por su deseo, cuya respuesta es el falo en tanto que significante; es decir que puede remitir a cualquier cosa, también en tanto que significante.

En el segundo tiempo la pregunta por el deseo del otro es remitida al otro del otro; al padre. Es allí donde el hijo descubre al otro barrado y que se está sujeto a la Ley del otro del otro. El otro barrado depende de otro y de su Ley para acceder al objeto del deseo, que se convierte en el objeto de la privación: la madre en Freud; el deseo de la madre en Lacan.

En el tercer tiempo se reconoce en el padre el portador de la Ley, que provee o no del falo a la madre, porque lo posee y como tal tiene que dar pruebas de ello. Esta es la lógica que hace en el sujeto que el deseo se mantenga, sin contar que le posibilita la salida del Edipo por la vía de la identificación con la figura paterna.

El Nombre del Padre es la Ley que sustituye a la pregunta por el deseo del otro del primer tiempo del Edipo y en tanto que sustituto es metáfora.

Lacan (1955-56), partiendo del complejo de Edipo como relación imaginaria prometida al conflicto y a la ruina, prescribe la intervención del orden de la palabra, de lo que se llama el padre, para que el ser humano pueda establecer la relación más natural, macho-hembra, sin colisión ni estallido (p. 139). Ese Nombre del Padre hace las veces de tercero por vía de lo simbólico en la relación entre el sujeto y el semejante; esa es la que aplica la constante lucha por el reconocimiento.

Ese tercero que ordena con la palabra es tercero en tanto que intersticio de la relación del sujeto con el otro, pero es incluso primero en tanto que original, constitutivo de la realidad humana y con lo cual el hombre siempre tiene que vérselas (Lacan, 1955-56, p. 174). Más aún, el Nombre del Padre precede y sucede a toda experiencia; es la presencia que “hace eco a todo lo que de golpe tiene para nosotros de significante” (Lacan, 1955-56, p. 200).

El Nombre del Padre es pues un orden simbólico erigido tras la muerte del padre mítico. Las dos prohibiciones principales, al incesto y al canibalismo, dieron consistencia al pacto de sangre de la estirpe parricida, ya que garantizaban la supervivencia de los clanes totémicos si sus

miembros renunciaban al goce que otrora el Urvater tuvo. Prohibir el incesto fue la manera de prevenir la envidia entre hermanos por gozar de las hembras; y la prohibición al canibalismo la de prevenir que el crimen primordial se repitiera, es decir, el parricidio.

Respecto a esta última prohibición, cabe aclarar que de ella derivó el “no matar”, porque en el tiempo primordial se mataba para comer, lo que equivalía a cazar, y se cazaban animales; solo que cuando para los miembros de la horda el espíritu del padre muerto encarnó en un animal que, como tótem, pasó a ser venerado por ellos, este era considerado un hermano más. De ahí que la prohibición recayera sobre el canibalismo: no cazar (comer) al animal totémico.

En ese pacto se expresa el atributo esencial de toda soberanía; el de dar y destruir la ley. El sujeto debe renunciar a ese atributo para que se erija también en él la única ley que puede calificarse como universal; la que dota de sustancia al deseo y que Freud bautizó como “retorno de lo reprimido” (Safouan, 1994, pp. 151-54).

La soberanía precede y prosigue a toda ley. Su función es doble respecto a estas: las funda y aniquila. La Ley, el interdicto soberano, es la que funda las demás leyes al hacer posible la sociedad; y trata de una “alianza solitaria” (Safouan, 1994, p. 127) inconsciente que se da entre cada uno de sus miembros y el orden simbólico, porque la Ley no es algo impuesto al sujeto desde el exterior como ocurre con las otras leyes, sino lo que lo constituye como responsable del salto de fe que compromete la palabra.

Piénsese en que las sociedades cuyos ritos estudiaba Freud se comportaban como si de antemano conocieran la prescripción “no matarás”; es decir, sin que fuera enunciada por boca de un ser que no admite la reciprocidad, que ordena y no a la inversa. Un dios cuyo mandamiento no puede articularse si no es en su nombre o en el de un tercero equivalente (Safouan, 1994, p. 145).

Sin un orden simbólico que suscriba individuos, haciendo lazo social, no habría límite alguno frente a la realización de la agresión; ni habría agresión, sino lo real desnudo, sin nombre. Ninguna sociedad es posible si las palabras no tienen una fuerza ligante y nadie les da crédito.

Sin embargo, el Nombre del Padre falla. No todo lo real es regulado por la Ley; siempre queda un resto que pulsa para abrirse paso por el agujero en lo simbólico. Considérese que cuando se instala la Ley, y con ella las prohibiciones, empieza a operar la represión. Por su parte, la Ley hace las veces de barrera, de mediadora entre las mociones pulsionales y los modos de su realización. Es así como de lo que la Ley logra recubrir deviene el deseo; mientras que del resto inasimilable por la palabra el goce.

Para precisar la relación entre el deseo, la palabra y el goce, piénsese primero en la metáfora de una moneda en la que una de las caras representa al deseo, mientras que su impronta a la palabra. En el reverso, sin acuñar, se ubica el goce; y en el borde el sujeto como punto de juntura.

El goce es el reverso del deseo porque se le contrapone: tiene lugar en el cuerpo, lo que lo hace particular; mientras que el deseo pasa por la regulación de la ley, volviéndolo universal. El sujeto, por su parte, cumple la función de articular el lenguaje y la ley con el cuerpo gozante, incapaz de encontrar un lugar en los intercambios simbólicos (Braunstein, 2006, p. 25), cual *objeto* “a” o resto de real no simbolizado en el atravesamiento del sujeto por el lenguaje.

Esa articulación tiene lugar, por ejemplo, en la obediencia del sujeto frente al Otro, amparado en la promesa de recuperar el objeto perdido. Promesa imposible de cumplir porque exige del sujeto la renuncia al goce, a cambio de lo cual solo recibe deseo.

Ahora bien, sirva la incapacidad del cuerpo gozante en los intercambios simbólicos, para hablar del carácter sustantivo del inconsciente que, con la aparición de la segunda tópica freudiana, pasó a convertirse en uno cualitativo.

En la primera tópica el aparato psíquico se dividía en consciente, preconsciente e inconsciente; mientras que en la segunda el inconsciente pasó a calificar las nuevas tres instancias psíquicas: ello, yo y superyó; a ocupar una parte de cada una de las tres.

De esta manera se entiende que el inconsciente tenga un amplio espectro. Ahora, gracias a toda la producción psíquica que tiene lugar en el campo de lo simbólico, como se hace notorio por ejemplo en *La interpretación de los sueños*, se sabe que el inconsciente admite ser traducido al plano de la conciencia; más precisamente, la parte que obedece al inconsciente dinámico, porque no todo lo que es inconsciente es alcanzado por esa traducción.

Como toda ley tiene su excepción, el aforismo lacaniano según el cual el inconsciente está estructurado como un lenguaje también tiene la suya. Hay una parte dentro del ello que no es apalabrada, a la que Freud (1939a) denomina como “lo inconsciente genuino” (p. 93), que es lo que equivale al inconsciente estructural.

Con esto se tiene que si hay una parte del inconsciente que no es susceptible de traducción, lo que se instala allí, en adelante en *lo inconsciente*, no puede ser mediado por la palabra, a diferencia de lo que ocurre con las llamadas “formaciones del inconsciente”.

Safouan (1994) refiere una leyenda que reza:

Se cuenta que luego de una batalla victoriosa un general acampa con su ejército para descansar al pie de una montaña. Al alzar la mirada, ve a un hombre sentado por encima de él sobre la montaña. Encolerizado, sube para interpelar al hombre. “¿Quién es usted para permitirse estar sentado por encima de mí?” “Sire”, responde el hombre, “me pregunta quién soy sin decirme quién es usted.” “Soy el jefe de ese ejército que ve allí abajo.” “¿Y quién está por encima de usted?”. “El mariscal, por supuesto.” “¿Y por encima del mariscal?”. “Sólo el rey está por encima del mariscal.” “¿Y por encima del rey?” “¡Nada está por encima del rey!” “Bueno, yo soy esa nada”, dijo el hombre... indicando así el punto donde todos somos iguales. (p. 155)

Lo único que está por encima del rey es el padre muerto, que ha devenido Ley, religión, cultura, Nombre del Padre. Ahora, ese hombre sentado sobre la montaña es el soberano capaz de hacer y destruir la Ley; el mismo que cuando se indica el punto de igualdad con los demás hombres señala la condición pulsionante, sobre la que recae la Ley.

Freud (1912x) citando a Frazer, con quien coincide en este punto, afirma que “la ley sólo prohíbe a los seres humanos aquello que podrían llevar a cabo bajo el esforzar {Drängen} de sus pulsiones” (p. 126). Si bien se señala un punto de igualdad, el hombre de la leyenda se diferencia de los demás por ser el resto de real; el revés de la Ley que, insensata, se expresa en forma de goce. En este punto se vuelve relevante señalar que Gerez-Ambertin (2003, p. 276) advierte, siguiendo la obra de Freud, que hay dos versiones del superyó: una denominada maligna que vincula al superyó con el ello inconsciente (estructural), y otra mesurada que lo vincula con las formaciones del inconsciente (dinámico).

De los dos tipos de inconsciente, en los que opera una versión distinta del superyó presto a su servicio, emergen pulsiones que el Nombre del Padre enmarca, ora anudándolas en el deseo, ora en el goce.

En lo que se refiere a las formas de violencia que no implican el acontecimiento radical por excelencia, irremediable y que no admite reversa alguna, es decir, la muerte; y en las que además no llega a tener lugar la sevicia como su preludeo, el Nombre del Padre opera haciendo valer un mandato puesto en el orden del deseo.

Los caminos de la ley y de esas formas de violencia terminan truncados por la vía de la moral. Recuérdese que con Mèlich (2014) se afirmó que el aspecto que más destaca de la crueldad

se circunscribe al orden simbólico, en tanto que en ella se gusta de las categorías normativas que ciñen todos los objetos posibles que aparecen en el mundo a un compendio de significados, eliminando de tanto en tanto lo que queda por fuera de esa gramática.

Si además se trae a colación con Freud (1918a) el llamado “narcisismo de las pequeñas diferencias”, se tendrá que aún en los márgenes de una cultura llegan a disponerse las maneras de dirigir las hostilidades hacia aquello que con lo distinto amenaza al círculo cultural.

Apuntando en cambio hacia la otra faceta del Nombre del Padre, se dijo que después de la muerte del Urvater algo de él amenaza con su retorno. Amenaza que advierte del envés del padre muerto; de un resto de real inasimilable por el registro simbólico que inaugura la Ley. A ese resto de real o resto del padre muerto Gerez-Ambertin (2003) lo denomina como “lo maligno del padre”, al igual que superyó (p. 143) que, como envés del Nombre del Padre, no regula en el deseo, sino que impele a transgredir la prohibición: “no fornicar”, “no matar”.

El superyó es uno de los nombres perversos del padre. Es a través de él que retorna en lo endopsíquico el padre real de la horda primitiva y el problema de cara a él es que lo simbólico no le haga barrera o que, habiéndola, caiga y el superyó se precipite; ya que cuando esto ocurre es cuando más proclive se encuentra el sujeto de cometer atrocidades y actos atroces, motivados por las “voces insensatas del superyó”.

Ejemplo de esto se encuentra en Gerez-Ambertin (2003, pp. 135-37) cuando retoma el caso Haitzmann, que presenta Freud (1923d), para decir que el pintor de manera inconsciente pero desesperada buscaba sustituir a su padre muerto y que las coordenadas de un duelo suspendido lo condujeron a hacer un pacto con el Diablo. Así las cosas, el Diablo opera como el padre carnal del pintor, mas no como sustituto simbólico del padre muerto; por lo que la función del Nombre del Padre, que hace presencia en los intentos de Haitzmann de ponerle un límite a lo real, desfallece y deja al artista inerme ante la ferocidad del superyó.

El caso Haitzmann no dista de lo que ocurrió en una historia mucho más difundida. ¿Acaso fue la voz de Dios o la del superyó de Abraham la que, insensata, le ordenó que matara a Isaac? El meollo de la relación del superyó con el Nombre del Padre es la lucha entre el padre goce o padre real y el padre deseo o padre simbólico, siendo el primero quien pide lo imposible: “mata a tu hijo”.

Se indicó que el Nombre del Padre es un registro simbólico que legisla las relaciones humanas. El acto atroz tendrá lugar, pues, en el envés del Nombre del Padre, como se señalará en el capítulo III, porque allí el sujeto queda a merced del goce superyoico.

Si bien los ritos sacrificiales tienen lugar en lo simbólico, ¿qué decir si el superyó, como uno de los nombres perversos del Padre, se precipita por la falta o la debilidad de un registro que desde el lenguaje le haga barrera? Los sacrificios se llevarían a cabo más del lado de lo real que de lo simbólico, siendo el objeto sacrificial algo exterior al sujeto o él mismo. Es así como para Gerez-Ambertin (2003) la marca del desarreglo del Nombre del Padre puede instar superyoicamente a conducir hacia lo peor; ya sea contra sí mismo o contra otros (p. 202).

6. Capítulo II

6.1. Ideales superyoicos en el acto atroz

Estímese el aspecto amenazante del mundo exterior, que participa de las coordenadas del origen del superyó en Freud. Este se configura a partir de lo que él (1923b) llamó “la herencia del complejo de Edipo”, con miras a la represión, en principio, de los deseos del Edipo (pp. 36- 37) y que ocurre de la siguiente manera:

En la infancia hay un desvalimiento del ser humano, que le implica una dependencia del Otro, representado por las figuras paternas. Al mismo tiempo, en un periodo intermedio al desarrollo sexual entran en juego en la vida anímica la pulsión erótica y la pulsión de destrucción. En el hombre, por ejemplo, la primera se dirige a la figura de la madre como deseo inconsciente; mientras que la segunda, también inconsciente, se dirige hacia la del padre, que representa un obstáculo frente a la realización de ese deseo incestuoso.

Sin embargo, al mismo tiempo la pulsión erótica se dirige a la figura del padre, en virtud del desvalimiento característico de la infancia, produciendo así una mezcla pulsional. Esto sucede porque la pulsión erótica, manifestada en ternura hacia la figura paterna, tiene como propósito preservar el amor del Otro que esta representa, ya que su pérdida significaría para el sujeto sucumbir ante el amenazante mundo exterior.

Esa mezcla pulsional le implica al sujeto sacrificar sus deseos edípicos, ya sean hacia la madre o hacia el padre, mediante la represión. Pero como en su desvalimiento no cuenta con la fuerza para hacerlo, la toma prestada de la figura del padre de quien depende, introyectándola como superyó, que conserva el carácter de aquel y por ende pasa a prohibir, vigilar, amenazar y castigar al yo. Esa es la herencia del complejo de Edipo.

Ahora, la fuerza del superyó no se circunscribe únicamente a esta herencia. Considérese que Freud (1923b) también presenta al ello como la otra fuente. Así es como, siguiendo a Gerez-Ambertin (2003), “toda conceptualización del superyó precisa tener en cuenta que es *a la vez ´eco del Ello´ y ´eco del Complejo de Edipo´ y, en su gula, vuelve a encontrarse lo que debía mantenerse separado: prohibición, tentación y pulsión*” (p. 43). Sin embargo, respecto a la herencia del complejo de Edipo, recuérdese que se dijo con Freud (1933a) que el superyó del niño no se edifica en verdad según el modelo de sus progenitores, sino según el superyó de ellos, porque esto implica,

en primer lugar, que el superyó no se instala en el sujeto como producto de la identificación del niño con su figura paterna; aunque bien puede sostenerse que esa identificación quizá dé lugar a un ideal con el que el superyó mida al yo, instándolo a su persecución. Y, en segundo lugar, que los ideales a los que el superyó se va haciendo intergeneracionalmente abonan el terreno para que el superyó se convierta en propagandista moral.

Siguiendo a Freud (1923b) en su exposición de la herencia del complejo de Edipo, “así como el niño estaba compelido a obedecer a sus progenitores, de la misma manera el yo se somete al imperativo categórico de su superyó” (p. 49). La figura del padre es interiorizada por el sujeto como instancia, cuyo fin es someter al yo según el ideal al que este debe ajustarse. Esa es la función del ideal del yo. Así, dice el autor:

Mencionaremos todavía una importante función que adjudicamos a ese superyó. Es también el portador del ideal del yo con el que el yo se mide, al que aspira a alcanzar y cuya exigencia de una perfección cada vez más vasta se empeña en cumplir. (Freud, 1933b, p. 60)

Por lo anterior, podría decirse además que superyó y cultura son co-dependientes y se corresponden en términos funcionales, puesto que la cultura prescribe los ideales que el yo/sujeto debe alcanzar y el superyó se encarga de empujarlo hacia su consecución, a la vez que hace que la cultura se mantenga.

Sin embargo, es preciso acotar ambos conceptos, superyó e ideal del yo, puesto que el primero no hace lazo social. El supuesto “superyó cultural” de *El malestar en la cultura* es más precisamente el ideal del yo que convoca a unidades cada vez mayores, en beneficio de la cultura. Ideal del yo que se aborda desde la dialéctica de las identificaciones; es decir que no es el único entre las insignias ideales. El superyó por el contrario es individual por su compromiso con la pulsión de muerte y el masoquismo (Gerez-Ambertin, 2003, pp. 43-44).

Cabe referir que entre los apuntes de Lacan (1990) respecto a la génesis del superyó él menciona que no se trata solamente de una psicogénesis y una sociogénesis, puesto que hay algo que se impone al registro de las necesidades colectivas. Se trata de otro registro: el de la relación del significante y de la ley del discurso (p. 15); la misma que por ende ha de ser cambiante, según el discurso del que se trate.

Atendiendo al desarrollo anterior, conviene detenerse en un elemento importante que aparece como paralelismo. El superyó es al ideal del yo lo que la moral es al ideal social, ya que superyó y moral determinan el deber ser del yo/ciudadano. Por añadidura, si un ideal es una aspiración y con él se mide el yo en aras de alcanzarlo, cabe decir que ese ideal ha de contar con unos criterios para poder establecerse como meta. Y teniendo en cuenta las relaciones conceptuales propuestas hasta ahora, el superyó aportaría los criterios del ideal del yo, y la moral los del ideal social.

No obstante, no puede olvidarse lo que del superyó se dijo anteriormente. Aunque sea una instancia psíquica que opera al interior del sujeto, opera también hacia afuera como lo que permite que la cultura se mantenga y lo que garantiza que la ley habite a cada ciudadano, incluso siendo desconocida por ellos. Al respecto puede encontrarse que:

Está en la línea de nuestra evolución interiorizar poco a poco la compulsión externa³, así: una instancia anímica particular, el superyó del ser humano, la acoge entre sus mandamientos. Todo niño nos exhibe el proceso de una trasmudación de esa índole, y sólo a través de ella deviene moral y social. Este fortalecimiento del superyó es un patrimonio psicológico de la cultura, de supremo valor. Las personas en quienes se consuma se transforman, de enemigos de la cultura, en portadores de ella. Mientras mayor sea su número dentro de un círculo cultural, tanto más segura estará esa cultura y más podrá prescindir de los medios de compulsión externa. (Freud, 1927c, p. 11)

Así las cosas, podría seguirse que superyó y moralidad están íntimamente relacionados. Pero no solo aquel se anticipa a esta y puede servirle, sino que también es cruel; lo que permite vincularlo más estrechamente con la moral. El superyó es cruel respecto al yo porque de una u otra manera está vinculado a la faz aniquilante del padre (Gerez-Ambertin, 2003, p. 44). Faz frente a la que no es gratuito que el niño, en su desvalimiento característico de la infancia, propenda a conservar el amor de aquel por vía de la pulsión erótica.

Nótese además que si al superyó le sigue la moralidad y esta aporta los criterios del ideal social y el superyó los del ideal del yo, pareciera como si ambos ideales provinieran de la misma

³ Entiéndase esta como un mandato o una prohibición externa que recae sobre el sujeto.

fuelle: el superyó. Y no sería tan descabellado considerar estas relaciones terminológicas si se recuerda que para Freud el superyó es cruel, como para Mèlich (2014) lo es la moral.

Que el superyó sea cruel es tan significativo que el mismo Freud (1919d) lo consideraba un enemigo interior temido en las neurosis de guerra (p. 208), cuya presencia dio pie tras la Primera Guerra Mundial a un cambio en el tratamiento de las neurosis, que en principio etiológicamente remitían de manera única y exclusiva a una causalidad sexual.

En lo que a ese enemigo interior respecta, Mèlich (2014) afirma que:

Siempre se es culpable ante alguien, siempre nos sentimos culpables frente a alguien, esté o no presente [...] lo decisivo es el valor que le damos a esa mirada ajena que nos juzga, nos condena y nos avergüenza. Una mirada que no puede ser esquivada, una culpa que no puede ser redimida, una vergüenza que no puede ser evitada, una crueldad hacia uno mismo que no puede ser exorcizada..., excepto [...] si se forma al sujeto en una lógica moral, en una lógica de la crueldad. (pp. 71-72)

Cabría añadir que el superyó se sirve de la pulsión de muerte para ejercer su crueldad contra el yo.

Ahora, volviendo a la crueldad como algo característico tanto del superyó como de la moral, esta es cruel porque el fin preciso que tiene respecto a un ser finito es el de tranquilizar conciencias. Tranquilidad que posee una cara oscura en tanto que alguien o algo va a quedar fuera de la protección que concede la verdad de esa moral (Mèlich, 2014, pp. 29-30).

Para el autor, como se dijo en el capítulo previo, la moral es cruel porque otorga significados y todo lo que quede por fuera de esa verdad es, o bien definido y adaptado, o bien excluido y eliminado. Sin embargo, hay otro lugar. Uno capaz de irrumpir allí donde hay moral; y es la ética, según el autor. Esta no significa, sino que ofrece un *sentido* que “nunca es definitivo, no puede establecerse de una vez por todas, porque el sentido siempre es una “posibilidad-de-sentido” (Mèlich, 2014, p. 24).

Se torna conveniente en este punto incluir algunos aportes de Lacan en su seminario sobre la ética, donde se interesa por desglosar contribuciones de la obra de Freud, sobre todo a partir de su retorno a esta, y por presentar la experiencia del psicoanálisis que de ella se desprende.

La ética en Lacan al igual que en Mèlich es un asunto que a fin de cuentas trata del uno por uno y en eso se distancia de la moral. La experiencia moral, a pesar de que coloca al hombre en cierta relación con su propia acción, lo hace en virtud de una tendencia, de un bien al que convoca, engendrando un ideal de conducta (Lacan, 1990, p. 11) que está circunscrito a un orden social; mientras que la ética versa sobre la ubicación del hombre en relación con lo real; es decir, la escritura, la letra; lo que es susceptible de escribirse, de formalizarse en esquemas, efecto del significante; aquello que hace agujero en lo simbólico. ¿Y qué más individual que esto si no se efectúa a partir del distanciamiento entre el sujeto y la realidad a causa del principio de realidad?

Piénsese en el rendimiento que puede ofrecer la idea de un orden social que prescribe un ideal de conducta, que se manifiesta a través de la experiencia moral, si se considera además que “para Freud el superyó es el representante de todas las restricciones morales” (Gerez-Ambertin, 2003, p. 36).

En un artículo Freud (1908d) hace una crítica de la cultura de su época, que en la consecución de su ideal pro-especie produce *nerviosidad* en quienes la integran; la cual podría definirse como un conjunto de alteraciones anímicas que paradójicamente van en contravía de ese ideal cultural.

James Strachey, psicoanalista británico y traductor de las obras completas de Freud, en el prólogo que escribió de ese artículo, dijo que “aunque este fue el primer examen cabal que hizo Freud del antagonismo entre la cultura y la vida pulsional, sus convicciones al respecto eran de antigua data” (Freud, 1908d, p. 162). Del “irremediable antagonismo” (Freud, 1930a, p. 60), según el mismo Strachey muy posteriormente en otro de sus prólogos.

En dicho artículo Freud parte de dos categorías: *moral sexual “natural”* y *moral sexual “cultural”*. De la primera no se ocupa, pero la trae a colación a modo de contraste con la segunda cuando dice que “ha de entenderse aquella [la moral sexual natural] bajo cuyo imperio un linaje humano puede conservarse duraderamente en estado de salud y aptitud vital” (Freud, 1908d, p. 163).

Schopenhauer (1994) por su parte se había ocupado de lo que denominó como “Metafísica del amor sexual”, donde se interesó por mostrar las dos caras que tiene lo que la humanidad ha entendido como “amor romántico”. Podría decirse que una de esas caras es natural porque obedece a lo que la *voluntad de la especie* persigue instintivamente: la preservación a través de la

reproducción; y que la otra es un artificio de la que dicha voluntad se sirve para alcanzar su cometido y, si se quiere, es cultural.

Lo anterior hace resonancia porque se dijo que Freud (1908d) parte de dos categorías morales; de una doble moral, tanto en sentido cuantitativo, como coloquial. Misma doble moral que en su sentido coloquial también aparece en la exposición de Schopenhauer cuando afirma que:

La fidelidad en el matrimonio es artificial para el hombre y natural en la mujer; y, por consiguiente, a causa de sus consecuencias y por ser contrario a la naturaleza, el adulterio de la mujer es mucho menos perdonable que el del hombre. (Schopenhauer, 1994, pp. 30-31)

A esa doble moral se refiere Freud (1908d) cuando habla de lo permisiva que llega a ser la cultura con el varón frente a la sofocación de las pulsiones sexuales; apuntando en últimas a que si aparece esa licencia es porque algo falla en la sofocación.

Ahora bien, el problema no es que la cultura sea permisiva o que en otras palabras exista esa doble moral en su sentido coloquial. El problema es que la cultura se empeñe en sofocar mediante la moral sexual cultural esas pulsiones sexuales, en las que Freud va a poner el foco de atención. Además, podría decirse que esa permisión es justamente un síntoma cultural. La tesis que establece Freud (1908d), entonces, es que “el influjo nocivo de la cultura se reduce en lo esencial a la dañina sofocación de la vida sexual de los pueblos (o estratos) de cultura por obra de la moral sexual ‘cultural’ que en ellos impera” (p. 166).

Para llegar a esa tesis, Freud primero hace un recuento de las posturas críticas de algunos autores frente a la cultura como generadora del fenómeno de la nerviosidad. Lo interesante es que ellos le atribuyen a esta unas causas que, si bien Freud acepta como críticas válidas a la cultura, lo novedoso con él es que precisamente propone una etiología diferente; pone el acento de esas críticas en la sexualidad.

En ese recuento hay una crítica llamativa que vale la pena resaltar, porque sugiere un problema de envergadura en el que la cultura ya estaba inmersa: el capitalismo, aunque no se nombre. Un extenso fragmento que cita Freud de W. Erb, reza que:

En todos los círculos han crecido los reclamos de goce en la vida, un lujo inaudito se ha difundido por estratos de la población que antes lo desconocían por completo; la irreligiosidad, el descontento y las apetencias han aumentado en vastos círculos populares; merced al intercambio, que ha alcanzado proporciones inconmensurables, [...] las condiciones del comercio y del tráfico han experimentado una alteración radical; [...] la vida en las grandes ciudades se vuelve cada vez más refinada y desapacible. Los nervios embotados buscan restaurarse mediante mayores estímulos, picantes goces, y así se fatigan aún más; la literatura moderna trata con preferencia los problemas más espinosos, que atizan todas las pasiones, promueven la sensualidad y el ansia de goces, fomentan el desprecio por todos los principios éticos y todos los ideales; ella propone al espíritu del lector unos personajes patológicos, unos problemas de psicopatía sexual, revolucionarios, o de otra índole; [...] hasta las artes plásticas se vuelven con preferencia a lo repelente, lo feo, lo enervante, y no vacilan en poner delante de nuestros ojos, en su repelente realidad, lo más cruel que la vida ofrece. (Freud, 1908d, p. 165)

Ante esa alteración de la vida anímica, llamada nerviosidad, como efecto de dinámicas culturales claramente capitalistas que exacerbaban la aparición de nuevas formas de gozar, cabe preguntarse si ¿será que lo atroz, entendido como un fenómeno de orden violento que aparece en la cultura, es una degeneración de ella misma en sus afanes de alcanzar un ideal?

Dicho esto, retómese la exposición que hace Freud (1908d), para señalar otros puntos. Él invita al lector a que lo acompañe en una serie de elucidaciones, en las que desarrolla el tema de la nerviosidad mostrando inicialmente que a la sofocación pulsional sexual ejercida por la cultura hay quienes se resisten y que aquellos que lo hacen se inscriben en la categoría de “criminal” o de “outlaw” (fuera de la ley).

Frente al proceso de sofocación de las pulsiones sexuales Freud (1908d) introduce un concepto fundamental: *sublimación*; la cual define como la “facultad de permutar la meta sexual originaria por otra ya no sexual, pero psíquicamente emparentada con ella” (p. 168). Facultad que, podría decirse, le ofrece la cultura al sujeto para que cambie la meta de inversión de su energía sexual por una que propenda al desarrollo de la especie. Sin embargo, no todo el monto energético puede ser sublimado y varía de persona a persona por algo que Freud (1908d) denomina “constitución”. Y aunque no lo dice, es posible que cuando allí se refiere a la constitución de una

persona, esté anticipando lo que más tarde llamará “tipos libidinales”; los cuales son principalmente tres: erótico, narcisista y compulsivo, siendo el narcisista el que más se ajusta al ideal cultural y el erótico el que menos (Freud, 1931a, pp. 219-22).

Luego de presentar la sublimación, Freud expone que el desarrollo de la pulsión sexual tiene una historia que se divide en tres momentos. El primero es el *autoerotismo*, donde ocurren por lo menos dos cosas interesantes: una es que en ese momento la reproducción es una meta ajena a la pulsión sexual y la otra es que esta se capitaliza al servicio de la cultura, a través de la educación. Dicho en otras palabras, de nada le sirve a la cultura que un sujeto (principalmente niño) desperdicie su energía sexual en la masturbación, cuando puede invertirla (o podrá) en la reproducción, que a la larga ofrece más fuerza de trabajo en pro del ideal de la cultura demandante. Esto último obedece de forma gradual al segundo y tercer momento del desarrollo de la pulsión sexual, en los que en el segundo se limita el gasto energético a lo que le sirve a la reproducción y en el tercero se llega a admitir solo la reproducción legítima como meta sexual. Tres momentos que, culminados, producen que un gran número de personas se refugien en la neurosis.

A la presentación de los tres momentos del desarrollo de la pulsión sexual la acompañan tres preguntas que Freud se propone responder. La primera es ¿qué tarea plantea al individuo el reclamo cultural del tercer estadio? Pregunta que responde diciendo: “los más se vuelven neuróticos o reciben algún otro daño. La experiencia muestra que la mayoría de las personas que componen nuestra sociedad no están constitucionalmente a la altura de la abstinencia” (Freud, 1908d, p. 173); es decir, abstinencia = neurosis. En la segunda cuestiona si ¿es capaz la satisfacción sexual legítima admitida de ofrecer un resarcimiento aceptable para la renuncia que se impone en lo demás? Pregunta que resuelve argumentando cómo una satisfacción limitada de la pulsión sexual, por ejemplo mediante el matrimonio, solo conduce una vez más al refugio en la neurosis. Y finalmente el tercer interrogante es ¿qué proporción guardan los eventuales perjuicios ocasionados por esa renuncia con sus beneficios culturales? En cuya respuesta podría decirse que Freud introduce un más allá de la neurosis entendido como efecto adicional; es decir, abstinencia = neurosis + se consume la energía disponible del carácter, la cual es útil para granjearse un lugar en la sociedad.

Es a partir de esto último que se constituye una segunda crítica a la cultura; ya no en términos etiológicos de la nerviosidad, sino en términos operativos, puesto que en la consecución de su ideal la cultura falla en algo más:

Los inevitables e indeseados resultados del reclamo de abstinencia confluyen en que arruinan de manera radical la preparación para el matrimonio que, no obstante, de acuerdo con el propósito de la moral sexual cultural, estaba destinado a ser el único heredero de las aspiraciones sexuales (Freud, 1908d, p. 179).

Ahora, el mismo Freud constata que el matrimonio no puede ser, de lejos, el único heredero de las aspiraciones sexuales. En su correspondencia con Einstein en torno a la pregunta “¿por qué la guerra?”, deja entrever en su respuesta que sin lugar a dudas la cultura dispone de las condiciones para el despliegue de la crueldad como una forma que adquiere la pulsión; o, en otras palabras, que se puede hablar de una cultura de la crueldad desde el psicoanálisis.

Afirmar eso quizá suene pretencioso para los lectores de Freud que defienden la relación antagónica entre cultura y pulsión, como si dicha relación fuese la única posible en lo que a este autor respecta, pero para argumentar la afirmación, basta con presentar la relación que Freud (1933b) establece entre algunos conceptos; el primero de los cuales es el de “derecho”. Concepto que define como “el poder de una comunidad” (p. 189) justificado por una ligazón erótica originalmente establecida entre los miembros débiles de las hordas primitivas; quienes encontraron en su unión la fuerza necesaria para enfrentar a la fuerza bruta del hombre solitario que imponía su voluntad, como en el caso del padre primordial quien míticamente fue el primero en ostentar esa posición.

Así se dio el tránsito de una, por así decirlo, violencia bruta ejercida en solitario como forma de resolver las disputas en el tiempo de las hordas primitivas, a una violencia organizada que reposaba en el núcleo de las comunidades de hombres como recurso del que se servían en pro del ideal comunitario: garantizar la supervivencia de sus miembros. Movimiento en el que opera la marca del parricidio, anunciando a sus portadores la posibilidad de compartir el mismo destino del padre muerto.

Primero fueron las hordas, luego las comunidades, mejor conocidas posteriormente como círculos culturales, a los que Freud (1930a) se refiere; los cuales, al igual que en las hordas, comparten un ideal en torno al cual giran sus miembros y, más aún, propenden al despliegue de la pulsión de destrucción contra aquellos que no pertenezcan a su comunidad, en pro de salvaguardar dicho ideal. Así, asevera Freud (1930a):

No debe menospreciarse la ventaja que brinda un círculo cultural más pequeño: ofrecer un escape a la pulsión en la hostilización a los extraños. Siempre es posible ligar en el amor a una multitud mayor de seres humanos, con tal que otros queden fuera para manifestarles la agresión. (p. 111)

Para pensar de manera detenida la relación entre cultura y pulsión, pártase de la premisa según la cual hay unas condiciones que le son impuestas al individuo para acceder a la cultura. Condiciones que tienen que ver principalmente con una rigurosa restricción pulsional y de ahí el tan extendido antagonismo entre cultura y pulsión, como lo que caracteriza la relación entre ambas. No obstante, no todo lo pulsional logra ser opuesto a la cultura. Una cosa son las formaciones del inconsciente, y otra lo son el silencio del ello y las voces insensatas del superyó (Gerez-Ambertin, 2003, p. 80).

Las primeras terminan valiéndose de lo simbólico para emerger a la consciencia, como ocurre en los sueños. Esto las hace sensibles al lenguaje, a través del cual la cultura las legisla. Por ende puede hablarse de oposición entre cultura y formaciones del inconsciente, en tanto que su relación implica contrapesos.

Por el contrario, en lo que a las voces insensatas del superyó respecta, no es preciso referirse a ellas como opuestas a la cultura, porque “el superyó es un llamado a la no castración y, en tanto tal, residuo de la ley, herencia del desarreglo de la ley del padre, aquello que escapa a su legislación” (Gerez-Ambertin, 2003, p. 45). Esto supone una falla en la cultura: que a fin de cuentas no puede hacerle frente al superyó y que quizá bajo las condiciones propicias este pueda arremeter contra ella; lugar donde habría de ubicarse el acto atroz.

Por lo que se refiere a aquellas condiciones impuestas al individuo, de los gobiernos que rigen los Estados se espera su cumplimiento, pero estos por el contrario monopolizan su transgresión al servicio de ciertos fines, para los que se requiere del sujeto su adhesión a lo que se podrían llamar “ideales patrióticos”. Al respecto afirma Freud (1915b):

Cabía suponer, pues, que él mismo [el Estado civilizado] las respetaría y no intentaría nada que contradijera ese basamento de su propia existencia. Por último, podía percibirse que dentro de estas naciones cultas había diseminados ciertos restos de pueblos que eran objeto

de general malquerencia y a los que sólo a disgusto, y no en todos los ámbitos, se les dejaría participar en el trabajo en común, en el trabajo de la cultura para el cual habían demostrado ser suficientemente aptos. (p. 278)

Resáltense dos cosas de la cita anterior. Lo primero, por supuesto, es que el Estado no cumple las restricciones que impone y a las que debe su constitución; esto cuando recurre a los medios que le sean necesarios para ejercer su soberanía. Y lo segundo es la referencia a los restos de pueblos objetos de malquerencia, que roba la atención porque resuenan allí los círculos culturales de los que habla Freud; los cuales, en últimas, entre más fraccionados y al alcance de las naciones cultas se encuentren, más les servirán a estas como escape a su agresión. Así es como “el pueblo judío, disperso por todo el orbe, tiene ganados loables méritos frente a las culturas de los pueblos que los hospedaron” (Freud, 1930a, p. 111).

En Freud (1915b) puede destacarse un aspecto que permite introducir el problema del *plus de goce* como producto de un cambio en las dinámicas culturales que versan sobre el monopolio de las expresiones pulsionales. Y entiéndase por plus de goce al exceso que promete al sujeto recuperar el objeto “a”, el resto irremediamente perdido del individuo cuando es atravesado por el lenguaje.

Allí Freud traduce un elevado ideal cultural que tiene que ver con la guerra. De entrada pone de manifiesto el carácter impensable de una guerra en las márgenes de una cultura; por lo que de nuevo el antagonismo entre cultura y pulsión busca hacerse con el protagonismo. Y si aún en los límites de ese ideal cultural se estimara la consecución de una guerra, a los pueblos les quedaría la tarea de hacer que en medio del horror y del sufrimiento inherentes a la guerra primen las relaciones éticas entre ellos, sirviendo así de consuelo. De esta manera, zanjadas las diferencias entre los implicados, los vencedores gozarían por haber logrado sus intereses. Pero considérese que el contexto de la aparición de este escrito de Freud fue seis meses después de que estallara la primera guerra mundial, por lo que él reconoce que:

La guerra, en la que no quisimos creer⁴, ha estallado ahora y trajo consigo... la desilusión. No sólo es más sangrienta y devastadora que cualquiera de las guerras anteriores, y ello a

⁴ La guerra inesperada desde los más altruistas ideales culturales.

causa de las poderosas y perfeccionadas armas ofensivas y defensivas, sino que es por lo menos tan cruel, tan encarnizada y tan inmisericorde como ellas. (Freud, 1915b, p. 280).

Esta cita le prepara las vías al problema del plus de goce. Podría entenderse a la guerra con relación al goce o al plus de goce, si se recurre a la díada medios-fines. Por ejemplo, si el fin es vencer al adversario, el goce o el plus de goce tendrá que ver con los medios empleados para alcanzar ese fin: si en mitad de la lucha el adversario se rinde y la guerra cesa, se trata del goce; mientras que si el adversario se rinde y tras eso el contrincante borra todo rastro de su enemigo, se trata del plus de goce.

El ejemplo anterior es meramente ilustrativo y el acento en él recae en la satisfacción pulsional, imposible en sí misma. Allí, en el goce hay una realización o una satisfacción parcial de una pulsión agresiva o de destrucción, que sería de meta inhibida al verse cancelado el estado de estimulación en la fuente de la pulsión, que lleva al agresor a cesar la guerra con el adversario que se rinde; mientras que en el plus de goce hay un exceso que no encuentra límite en la realización de dichas pulsiones, que hace que el contrincante avance a pesar del cese de su adversario.

Hay plus de goce en ese exceso porque en la borradura del semejante la pulsión de muerte aspira a retornar al estado de omnipotencia donde se era Uno con el mundo exterior. Esta transgrede la cadena significativa que reconoce en el otro una existencia; que al mismo tiempo lo inscribe en una Ley y en aquellas relaciones éticas que se esperan entre los pueblos en disputa. Mismas que al ser transgredidas motivaron justamente la desilusión de Freud.

Esa borradura del otro es el objeto “a” que se ofrece al agresor como plus de goce; como la medida del goce faltante que, por tal, es causa de deseo y la promesa de retornar al yo-real irremediabilmente perdido (Braunstein, 2006, p. 66).

Entre el goce del objeto “a” y el Otro se establece una relación en la que el primero es aquello que el segundo, solo quitando, da de forma residual; en la que el goce del objeto “a” es la falsa promesa de su recuperación a cambio de un precio que no puede pagarse, y que al final solo alcanza para un remanente de placer que relanza el proceso y mantiene la compulsión a la repetición de aquel que busca ese objeto perdido. Pero esa relación resulta paradójica porque para que haya plus de goce, plusvalía, todo aquel que existe tiene que transgredir las demandas que el Otro le impone; la Ley que es en últimas lo que sostiene al Otro.

Piénsese de nuevo en las relaciones éticas entre los pueblos en guerra. En el ya acuñado monopolio de las expresiones pulsionales ejercido por el Estado se encuentra nuevamente la posibilidad de hablar desde el psicoanálisis de una cultura de la crueldad; en tanto que el Estado la propicia cuando se presenta la oportunidad adecuada en favor, claro está, del incuestionable ideal cultural que se pretenda promover.

Como hipótesis podría decirse que el Estado le da una vuelta a la moción pulsional; la racionaliza hasta que siendo lo menos primitiva encaje con el ideal cultural, sublimándose así. Vuelta en la que justifica su proceder destructivo hacia el Otro. Hipótesis que puede sustentarse afirmando que los pueblos “se sirven a lo sumo de los intereses para *racionalizar* las pasiones; ponen en el primer plano sus intereses para poder fundar la satisfacción de sus pasiones” (Freud, 1915b, p. 289).

Se sabe que luego de la Primera Guerra Mundial el cuerpo médico al servicio del Estado austriaco fue acusado de sostener con complacencia el militarismo, además de haber sido cruel e inhumano con los soldados austriacos durante la guerra. Así fue como a la terapia de las neurosis de guerra se le catalogó como tortura infame (Ramírez, 2007, pp. 164-65). Esto remite a la relación funcional entre cultura y crueldad; ya que como ejemplo se tiene que en su momento la crueldad expresada en ese cuerpo médico le sirvió a un círculo cultural que tenía en la mira un fin específico: hacer que los llamados neuróticos de guerra regresaran a las trincheras o que ni siquiera las abandonaran, por miedo a padecer las torturas por parte del Estado.

Prueba de ese tipo de relación entre cultura y crueldad, es también el hecho de que Freud le sirviera como perito a una comisión designada en la posguerra para:

Buscar hasta qué punto los comandantes de tropa, los jefes del mismo rango, los dirigentes de la administración y del establecimiento militar, y sus organismos de socorro, hubieran cometido una falta grave en el mando de sus tropas u otras faltas a sus obligaciones. (Ramírez, 2007, p. 164)

Peritaje tras el cual, en el caso de Wagner Jauregg, uno de los médicos acusados, la comisión hizo caso omiso del informe de Freud y por el contrario privilegió el proceder de Jauregg, sumándose a denominar la cuestionable terapia que este implementó como un tratamiento

disciplinario. Tratamiento que apuntó siempre a la consecución de los propósitos militares del Estado.

En la sesión del 2 de febrero de 1919, miembros de la Asociación Psicoanalítica de Viena discutieron en torno a las neurosis de guerra; entre ellos Víctor Tausk, conferencista de ese día, con quien Freud no se mostró en desacuerdo en lo que respecta al predominio del principio de realidad en las formas de la guerra para la época, donde el sujeto se veía obligado a aceptar los acontecimientos por encima del placer o displacer que le produjeran. Acontecimientos que, si se quiere, le eran reservados desde arriba en virtud de una cadena de mando. Así, el yo tenía que renunciar a sus afectos personales, en aras de “la verticalidad del mando y de su obediencia, por la defensa de una patria donde sus intereses inmediatos, su vida individual, sus lazos libidinales, sus propiedades, no cuentan” (Ramírez, 2007, p. 174). Mismos afectos para los que en épocas de guerra antiguas pudo haber encontrado un mejor lugar.

Eso implica para el sujeto una suerte de renuncia al yo y, por ende, al mismo tiempo una renuncia ética. Algo que justamente puede entenderse desde la lógica de la crueldad, en tanto que esta:

No puede soportar el vértigo, por eso intenta con todas sus fuerzas diluir la frontera entre la moral y la ética, reduciendo la segunda a la primera. En una lógica de la crueldad todo es moral, o inmoral; no hay en ella tiempo para la ética. (Mèlich, 2014, p. 22).

Por su parte Lacan (2009b) afirma que, “en la relación del sujeto con el otro de la autoridad, el Ideal del Yo, siguiendo la ley de gustar, lleva al sujeto a no gustarse al capricho del mandamiento” (p. 639). Ese otro de la autoridad se refiere al superyó y su mandamiento le implica al sujeto una renuncia yoica, una renuncia a su deseo que lo pone al servicio del goce.

Bajo esta lógica se puede entender lo que operaba detrás del abandono del servicio al paciente que como médico Wagner Jauregg hizo. Su dimensión ética fue subsumida por una dimensión moral:

Freud no entra en una discusión científica detallada durante la experticia, pues el objetivo de ésta apuntaba a una cuestión ética. Freud recuerda al jurado que el médico debe servir al

paciente y, en ese momento, deponer los objetivos guerreros del Estado, que Wagner Jauregg privilegió en su “tratamiento disciplinario”. (Ramírez, 2007, p. 165).

Desde otro flanco también puede sostenerse una relación de tipo funcional entre cultura y crueldad. Por ejemplo, Montagut (2016), citando a Serge Portelli, señala en un epígrafe que en el escenario de una tortura:

No están solamente el autor y su víctima. Está el inmenso número de quienes se callan y dejan hacer, con perfecto conocimiento de causa, olvidando, cerrando los ojos, cambiando de conversación. Está, en nuestra cultura, en el cine y sobre todo en la televisión, esta banalización de la tortura que prolifera en múltiples ficciones y series y fabrica lentamente la imagen del torturador de buen corazón y “justa” causa, un traje de protagonista evidentemente reutilizable. Está la designación colectiva de la víctima potencial, nunca elegida al azar, pero en el seno de una categoría de población deshonrada, humillada, estigmatizada, luego sacrificada. La tortura tiene su origen allí donde no se practica: en las mentalidades colectivas. (p. 20)

Para Montagut no solo la tortura, sino también el trato inhumano y degradante, donde por niveles participan la crueldad y la atrocidad, pueden aparecer socialmente como prácticas legitimadas, dependiendo del país que las albergue. Panorama ante el cual se encuentra que el dominio político que ejercen los gobernantes de una nación es lo que está detrás de estos fenómenos. Así, un gobierno específico puede hacer uso de la tortura como herramienta para controlar a su población.

Un aspecto de gran importancia del que la autora da cuenta es la exclusión de las víctimas de tortura del lazo social:

El genocidio parece ser el paroxismo, junto con la práctica de la tortura, de la voluntad de deshumanización, y pone al ser humano que lo sufre “por fuera del lazo social”. La lógica que sostiene estos actos pretende destruir “cualquier vínculo”, e incluso “cualquier idea de vínculo”, atacando precisamente aquello por lo que alguna cosa del orden de lo humano podría reconstruirse. (Montagut, 2016, p. 6).

A la idea anterior se suscribe una práctica comúnmente asociada a las masacres perpetradas en el marco del conflicto armado colombiano. Se trata de la llamada “limpieza social”, en donde “por el bien de la patria” grupos armados han buscado eliminar a su enemigo; lo que implica su exclusión, exterminio y/o borradura, en pro de una sociedad idealizada y determinada por un sector de la población. Limpieza social cuyo modus operandi incluye aparte de dicha borradura formas de asesinar al otro donde están presentes la mutilación, el descuartizamiento y la desaparición; lo cual se traduce en la imposibilidad posterior de reconstruir alguna cosa del orden de lo humano de esas víctimas, que quedan vedadas irremediamente del lazo social.

7. Capítulo III

7.1. El enigma de la identificación en el acto atroz

En la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, y por eso desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social en este sentido más lato, pero enteramente legítimo. (Freud, 1921c, p. 67)

En ese pasaje de la *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud advierte que la identificación es un asunto que depara dificultades. Si bien es intersubjetiva, Freud la ubica además del lado del inconsciente y así de un tajo se separa de la tradición que, tanto psicológica como sociológicamente, la concebía únicamente como algo intersubjetivo.

Ahora bien, Lacan advierte sus propias dificultades en la identificación, como se verá cuando se aborde el tema de los significantes, pero algo lo mantiene en la línea de Freud (1921c) y es que en la identificación no solo el otro ocupa un lugar, sino también, si se piensa en la figura de la masa psicológica, el Otro, que bien puede encarnar una institución.

Freud utiliza de dos maneras el concepto *identificación*. Cuando alude al banquete totémico, por ejemplo, la identificación cobra el sentido que usa la tradición sociológica y psicológica: alguien adquiere una o varias características de alguien más. Así es como “el acto canibático se vuelve entonces inteligible como un intento de asegurarse la identificación con él [el objeto] por incorporación de una parte suya” (Freud, 1939a, pp. 78-79).

La segunda manera del concepto, utilizada por Freud, admite a la primera; también incluye una adquisición, solo que el proceso es intrapsíquico. En el banquete totémico los miembros del clan esperan recibir o encarnar unas características del animal sacrificado; por lo que la identificación es consciente. En el proceso intrapsíquico, en cambio, la identificación es inconsciente.

En los eslabones que supone pensar el tema de la identificación, se encuentra del lado de Freud a la identidad como algo que en el orden de lo subjetivo remite a la formación de carácter y al yo como respuesta en el intercambio de quienes socializan. La identidad es el efecto directo de la identificación. Identidad que corre el riesgo de quedar suspendida o de ser borrada cuando el

sujeto se inscribe en una masa artificial, donde tienen lugar las ligazones eróticas que la sostienen, dando lugar a otro tipo de identidad; a una identidad colectiva.

La identificación concebida por el psicoanálisis freudiano, opera según la fórmula “A se transforma en B”; mientras que la identificación entendida del lado de Lacan invierte esa fórmula y hace que el resultado tenga otros rendimientos, apoyados no en la transformación, sino en la causación, donde “A es producido por B”. Lacan nombra como “identificación” al proceso de formación de una instancia psíquica nueva; ya sea el sujeto del inconsciente, identificación simbólica, o el yo, identificación imaginaria.

Volviendo al tema de las masas artificiales, que son de las que Freud (1921c) se ocupa, no sobra decir que se trata de sujetos reducidos al estatuto de autómatas, porque estas masas son acrílicas como sus miembros; lo cual comporta que ellos sean influenciables y proclives a dejar caer los diques pulsionales de aquello que fuera de la masa habían erigido contra lo reprimido.

Se dijo con Freud (1912x) que las prohibiciones del incesto y del canibalismo se mantienen en la humanidad desde el tiempo primordial. Al igual que estas, a lo largo del tiempo otras se han hecho un lugar en las culturas. Pues bien, todas ellas implican en los sujetos esfuerzos psíquicos defensivos que mantengan alejadas, tanto de la consciencia como del obrar, a las mociones pulsionales contrarias a la prohibición. Defensas que pierden su efecto cuando los individuos que conforman la masa artificial hacen del objeto de su identificación el estandarte de la transgresión. Esa preponderancia de la in-consciencia⁵ en el individuo de la masa lo blinda de la conciencia moral y lo incapacita en cuanto a la responsabilidad que en otras condiciones bien podría asumir ante los avatares de su experiencia. De ahí que “al reunirse los individuos de la masa desaparecen todas las inhibiciones y son llamados a una libre satisfacción pulsional todos los instintos crueles, brutales, destructivos, que dormitan en el individuo como relictos del tiempo primordial” (Freud, 1921c, p. 75), siendo esta una de las dos posibilidades que considera Freud como efectos de la conformación de masa; la otra de corte altruista, a través de la sugestión.

En esa cita no es arbitrario que Freud se refiera a una satisfacción pulsional de instintos que ubica en el tiempo primordial. Sépase que con el mito expuesto por él sobre el padre de la horda primitiva lo que se llama crimen es anterior a la ley, a la palabra que nombra. Así es como el instinto remite al rasgo salvaje de la horda que, en la no regulación de lo simbólico por su

⁵ Entendida en su sentido lato como efecto de la disolución del sujeto en la masa artificial; ya que hablar allí del “inconsciente” o de “lo inconsciente” conduce por otras vías en la argumentación.

inoperancia entonces, daba lugar en la satisfacción desmedida a lo cruel, brutal y destructivo, que era innombrable.

Respecto a la masa artificial Freud se interesa también en destacar la preferencia por lo ilusorio al interior de ella, que conduce a quienes la integran a que confundan lo irreal con lo verdadero. La masa piensa por imágenes, al igual que el individuo en sus estados de libre fantaseo, donde asociativamente una idea evoca a otra por muy descabellada que sea respecto a la realidad (Freud, 1921c, p. 74); con la salvedad de que no se trata de simple fantasía: en la masa todo es posible, como en los sueños.

Basta con que un otro exterior al sujeto se adecúe a una de sus representaciones psíquicas inconscientes, a un objeto (Nasio, 1996, p. 141-44) que comparten los individuos que conforman la masa, para que haya identificación y a partir de ahí lo que provenga de ese otro exterior comandado por el líder de la masa movilice a sus miembros aunque sus ideales se vean objetivamente contrariados por la realidad efectiva.

Los tres registros propuestos por Lacan, real, simbólico e imaginario, simultáneamente tienen su parte en el problema de la identificación, siendo el último el que cobra mayor protagonismo en el accionar de la masa, restándole fuerza al simbólico, como ocurre en ese “pensar por imágenes”.

Con arreglo a propósitos meramente expositivos, y para conducir la indagación hacia las identificaciones presentes en el acto atroz, conviene avanzar por separado con cada uno de esos registros.

Retómese la exposición con el registro simbólico, que es puro lenguaje y, en cuanto tal, posibilita la comunicación entre los hablantes seres y a él pertenecen signo, significante, significado, significación, palabra, letra y, no menos importante, ley.

Lacan heredó la lingüística de Ferdinand de Saussure, según la cual un significante está amarrado a un significado que lo subordina. Sin embargo, Lacan retoma esa lingüística y hace una inversión algorítmica, en virtud de su teoría psicoanalítica. A diferencia de Saussure, para Lacan es el significante el que comanda la relación con el significado; por lo que intercambia la posición del primero por la del segundo. Al “Significante” lo ubica entonces arriba de la barra que lo separa del “Significado” y ambos siguen acompañados por el vector “↓”. Con esta inversión Lacan postula que un significante no adquiere un significado si no es en la relación con otro significante; de modo

que depende uno de otro para producir significados. Así se asegura el malentendido y la cadena significante se extiende interminablemente.

Se habla de malentendido porque “lo que distingue al significante es solamente ser lo que todos los otros no son” (Lacan, 1961-62, clase 3, p. 18). Entonces un significante nunca es idéntico a otro significante, ni a sí mismo; por sí solo no significa nada. Hace falta que algo, el significado puesto por el hablante ser, ponga al significante, “S1”, en relación con otro significante, “S2”, para que aquel signifique algo. Pero S2 puede ser cualquier significante, dependiendo del hablante ser que haga la cadena. Es hartito sabido que todos los hombres, S1, son mortales, S2; como también lo es Sócrates S2.

Con todo, se dijo que al registro simbólico pertenecen los significantes. Un significante a su vez es lo que representa a un sujeto ante otro significante. Y un sujeto, por su parte, es una función del lenguaje; algo que antecede a un individuo y lo determina. De esta manera cobra sentido que Lacan (2009a) refiera que los individuos en vez de hablar sean hablados (p. 270), al igual que en vez de pensar o gozar sean pensados, gozados...

Ese significante que elige una persona para hablar, la representa, porque representa el modo en que esa persona se ubica en el mundo, que es siempre un mundo de lenguaje. El hombre es un ser de lenguaje, no por ser parlante, cosa mínima, sino porque habita un mundo de lenguaje que Lacan denomina el Gran Otro. A su vez, este Gran Otro, que pre-existe al sujeto, es el que otorga los significantes posibles. (Imbriano, 2011, p. 41)

La identificación simbólica concierne al origen de una nueva instancia, que emerge en la relación de un significante con otro significante. Eso que emerge Lacan lo llama “sujeto del inconsciente” y le sirve de soporte al individuo, cuyo lugar que ocupa para el Otro depende de los significantes que entren en relación, puesto que de esa relación significante se produce un rasgo que se repite y “jalona invariablemente una vida significante” (Nasio, 1996, p. 157); la historia del individuo.

Ahora, los procesos identificatorios del lado del registro imaginario se explican con el estadio del espejo; tiempo lógico cuyo atravesamiento es posible para el individuo cuando en él opera algo simbólico, un autorreconocimiento, un corte que lo deja escindido del mundo exterior, que hasta entonces no era más que la extensión de sí mismo.

Resuelta esa condición simbólica, acontece que el lactante ve la mirada de la madre que lo amamanta. En el segundo momento, más que ver, el individuo se percató de que quien lo amamanta lo mira con ternura. A ese momento le sigue el odio que el lactante experimenta cuando mira que la mirada tierna de la madre está puesta en otro lugar. Finalmente, frente al espejo y en los brazos de la madre el individuo descubre que eso mirado por ella es él mismo reflejado en el espejo.

Ese tiempo lógico concierne al origen de otra nueva instancia. Tiempo en que el yo (moi) y el yo (je) se constituyen, siendo el primero, en lo sucesivo, crucial en la vida del individuo, lo que articula sus vivencias previas; es decir que eso externo en lo que ahora se reconoce era lo que experimentaba aquello percibido antes por él.

Así, el yo (moi), previa huella perceptiva, se proyecta en el espejo como el marco simbólico, como el contorno de la imagen global del individuo reflejado allí, como el yo-boceto que contendrá al yo (je): todas las imágenes, ya no globales sino parciales, sucesivamente percibidas constitutivas del yo-imaginario (Nasio, 1996, p. 159).

El yo (moi) es la imagen primera, jubilosa y triunfal que el individuo tiene de sí y que prepara las vías para el surgimiento del superyó. Imagen que pasará a representar las demandas del Otro frente al sujeto.

Esa imagen que psíquicamente el individuo registra de sí mismo (moi-même), de jubiloso revestimiento, lo acompañará toda la vida en su relación con el Otro. Al paso por el espejo le seguirá la lucha, del yo originado allí, por el reconocimiento. Lucha en la que se instalan las relaciones humanas, que dependerá en gran medida del efecto orgánico de la imagen del semejante; del efecto de asimilación captado en tal o cual punto de la historia natural (Lacan, 1961-62, clase 2, p. 4).

Para hacer enunciaciones acerca de la identificación en el último registro, hay por lo menos dos modos de entender lo real en la teoría de Lacan. En el primero lo real si bien en parte es simbolizable, también en parte escapa de ser puesto en palabras. Y en el segundo lo real es formalización, discurso que no es del *semblante* (Lacan, 1971); es decir, de la conjunción de los registros simbólico e imaginario.

El segundo modo de entender lo real obedece al deseo de Lacan de que el psicoanálisis dependa menos del semblante en su teorización y se ubique más del lado de lo real. Lo real es en este sentido un asunto de estructura, que se desmarca de la concepción milleriana donde lo real aparece como un modo del *noúmeno* kantiano, de la cosa en sí, inefable, que no puede ponerse en

palabras; a la que se suma la idea según la cual lo real es primero que lo simbólico: el trozo de carne que nace tiene que ser atravesado por el lenguaje para devenir humano.

Los efectos de la articulación –entiendo: algebraica– del semblante, y como tal, no se trata más que de letra, he ahí el único aparato por medio del cual designamos lo que es real... Lo que es real, es lo que hace agujero en ese semblante. (Lacan, 1971, clase 2, p. 9)

Siguiendo a Ponte, en Lacan lo simbólico antecede a lo real que, no obstante, lo soporta estructuralmente en su articulación con lo imaginario. Si se entiende así lo real, como lo que puede escribirse y le da estructura al semblante, a la juntura de lo simbólico con lo imaginario, entonces la relación del sujeto con el Otro está determinada por la lógica que la sostenga; por lo real. Por tanto, hablar de identificación en este registro por lo menos remite a pensar justamente en la neurosis, la psicosis y la perversión como estructuras subjetivas; y a preguntarse si un sujeto puede constituirse como neurótico, psicótico o perverso por identificación con otro de igual estructura.

A causa del deseo de Lacan de que el psicoanálisis dependiera menos del semblante en su teorización y se ubicara más del lado de lo real, de la estructura que ofrece la formalización, como las fórmulas de las matemáticas que eran para él lo único digno de ser enseñado, proceden con sus respectivos *matemas* los cuatro discursos: el del amo, el histérico, el del analista y el universitario.

Formalizar significa dar cuenta de las ideas del psicoanálisis, de aquello de lo que se ocupa, a través de la letra que, a diferencia del significante, no deja lugar al malentendido. En los matemas lo que está escrito es la letra que por sí sola no dice nada si no es en la relación de sentido que surge entre dos significantes. De ahí la paradoja de que los matemas de esos discursos que no son del semblante, al ser interpretados, conducen a discursos del semblante.

Ahora bien, lo real, que soporta la relación del sujeto con el Otro, plantea formas diferentes del lazo social que producen efectos diversos según el discurso y tienen como función acotar el goce. Discursos donde hay cuatro posiciones que no varían, salvo en los elementos que las ocupan, representadas en los matemas y que tienen por nombres: agente, Otro, producto y verdad. “He aquí pues definida la relación entre estos términos, que son cuatro. El que no he nombrado es el que es innombrable, ya que toda esta estructura se funda en su prohibición –o sea, el goce” (Lacan, 2008 [1969-70], p. 190).

Lacan parte en su presentación de los cuatro discursos por el discurso del amo, debido a su importancia histórica:

$$\begin{array}{c} \underline{S1} \rightarrow \underline{S2} \\ \$ \quad a \end{array}$$

“S1” es la función de significante en que se apoya la esencia del amo. “S2” es el saber hacer que corresponde al esclavo y que se transmite de este al amo; se usufructúa (Lacan, 2008 [1969-70], pp. 19-20).

Lacan despliega su presentación de los discursos restantes desde el discurso del amo o, como también lo caracteriza, del amo antiguo. Prosigue allí, en el *Seminario XVII*, con el discurso universitario o del amo moderno, que trata de la totalización del saber. Y en lo sucesivo se producen cambios en el lugar del saber:

$$\begin{array}{c} \underline{S2} \rightarrow \underline{a} \\ S1 \quad \$ \end{array}$$

En este discurso el lugar del agente lo ocupa ya no el amo que posee un saber que no sabe, el del esclavo, sino el ser todo saber. El lugar del Otro lo ocupa el proletario como resto de un saber que le ha sido expropiado; a cambio de lo cual se le restituye un saber de amo: no sabe lo que quiere.

Lacan acentúa aquí un problema, el de la tiranía del saber, donde no hay lugar para que el sujeto “\$” constituya la verdad, sino la producción que como tal es consumible como el resto “a” que en el lugar del Otro lo produce. De ahí las expresiones “Sociedad de consumo. El material humano” (Lacan, 2008 [1969-70], p. 33).

Por su parte, en el discurso histérico el saber, que no la verdad, proviene del Otro:

$$\begin{array}{c} \underline{\$} \rightarrow \underline{S1} \\ a \quad S2 \end{array}$$

Este discurso Lacan lo recorre como el camino para hablar del discurso que le sigue, el del analista, no solo por el orden en que él escribe los matemas, sino también por su importancia de cara al dispositivo analítico; ya que en este último lo que busca el analista es histerizar el discurso del psicoanalizante.

El sujeto en el discurso histérico se ubica en el lugar de agente de la producción significativa, para que en el decirlo todo surja lo no dicho como el saber que no se sabe, como el objeto “a” que ocupa el lugar de la verdad.

Sin embargo, ante la re-producción interminable de la cadena significativa “S1→S2”, el analista tiene que tomar la palabra, ocupar el lugar de agente; lo que conduce al último discurso:

$$\begin{array}{c} \underline{a} \rightarrow \$ \\ S2 \ S1 \end{array}$$

En el discurso del analista este cuenta con un enigma, con un saber ubicado del lado de la verdad. Una verdad medio dicha con la que interviene la interpretación y que no anula como en el discurso del amo, del antiguo y del moderno, la dialéctica entre el saber y el goce (Lacan, 2008 [1969-70], pp. 36-38).

Hace pregunta a propósito de esos discursos la presencia que en ellos hacen los tres registros de Lacan; sobre todo porque en los discursos también participa un significativo cuya función es anudar esos registros: el Nombre del Padre.

Lacan (1978) postula que todo el goce del ser parlante está literalmente comandado por el lenguaje. Lo que esto traduce desde la lógica freudiana del advenimiento de las leyes es que después del asesinato primordial en su historia mitológica de la horda primitiva, la humanidad puede contar con el lazo social, porque es este la regulación del goce a través de la ley que implica el discurso:

Es claro que Freud encuentra en su mito un singular equilibrio de la Ley y el deseo, una especie de co-conformidad entre ellos [...] debido a que ambos, unidos y con necesidad uno del otro en la ley del incesto, nacen juntos... ¿de qué? De la suposición del goce puro del padre como primordial. (Lacan, 2005, p. 88)

Los cuatro discursos presentados arriba tratan justamente de la regulación del goce por el lazo social. Toda vez que “discurso” mantenga su sentido lacaniano como lo que, en cuanto al estatuto propio de aquello que se expresa en el lenguaje, no deja lugar al suspenso; a diferencia de lo que no se escribe matemáticamente (Lacan, 1978).

Ahora bien, Lacan en varios lugares, como lo son sus célebres entrevistas de *Radiofonía y Televisión* (2012b), menciona un quinto discurso a parte de los ya citados: el capitalista. No obstante, con este quinto discurso se está por sus efectos ante una desregulación del goce; ante una estructura que mina el lazo social; ante un pseudodiscurso en el mejor de los casos, siendo quizá “contra-discurso” el mejor de sus apelativos.

Volviendo a Freud (1921c), si la psicología individual es simultáneamente psicología social (p. 67), aunque el discurso capitalista no haga lazo social, sí puede hablarse de un “otro” que le sirva al sujeto de modelo en sus procesos identificatorios; solo que es un otro virtual, imaginizado por el sujeto a partir de lo que del Otro como mercado proviene como producto.

Para dar cuenta del llamado discurso capitalista, como se hizo con los cuatro previos, no resta señalar que es Marx el punto de referencia del que parte Lacan para introducir esta nueva estructura del goce.

Si con la ayuda de Engels, Marx llevó a la luz *El capital*, dedicado a la lucha de las clases sociales, es porque ya estaba haciendo carrera en el mundo el capitalismo como sistema económico. Quiérase o no, el lugar en que se desarrolla el lazo social requiere de una economía y, para la época de Lacan, el capitalismo ya estaba más que suficientemente extendido por el mundo como para que, más que devenir como el quinto discurso, se imbrique de tal manera con los otros cuatro que pase a ser el marco en el que estos se desarrollan.

El matema del discurso capitalista es:

$$\begin{array}{ccc} \downarrow \mathbb{S} & & \mathbb{S} \downarrow \\ & \nearrow & \nearrow \\ & \mathbb{S}1 & a \end{array}$$

A simple vista puede advertirse que esta fórmula representa al discurso del amo con un intercambio de posiciones. Ahora el sujeto es el agente y “S1” la verdad. Por otro lado, la modificación de los vectores, la dirección de las flechas, es determinante. A diferencia de los

primeros discursos, en el capitalista los vectores marcan una vuelta cuya forma simboliza el infinito; algo que no está exento de consecuencias, como se advertirá.

En el discurso capitalista el vector principal, el que parte del agente “\$”, no se dirige al lugar del otro “S2”, sino al de la verdad “S1”; además, en los vectores del centro, entre ese agente y ese otro, se forma un agujero. Así es como Lacan indica matemáticamente la ausencia de lazo social.

La dirección de ese primer vector demarca una segunda consecuencia; esta vez en relación con la verdad y es que en el Seminario XVII Lacan afirma que:

Sean cuales sean los signos, los significantes amo que vengan a inscribirse en el lugar del agente, la producción no tiene, en ningún caso, relación alguna con la verdad. Se haga lo que se haga, se diga lo que se diga, como tratar de unir esta producción con necesidades, que son necesidades que se crean, no hay nada que hacer. Entre la existencia de un amo y la relación de una producción con la verdad, no hay manera de salir del apuro. (Lacan, 2008 [1969-70], p. 188)

El discurso capitalista subvierte esta lógica y hace de la verdad un lugar accesible por la disposición de los vectores que hacen de la estructura un circuito que además no deja lugar para el amo, puesto que no hay lazo entre semejantes y por ende tampoco para el esclavo; más aún, “cada individuo es realmente un proletario” (Lacan, 1988, p. 86).

La producción se relaciona con la verdad en el discurso capitalista a través del individuo en el lugar de agente. El lugar del otro, del semejante que produce, queda ocupado por el Otro en calidad de empresa; y el de la producción por el objeto “a” que, precarizado en lo simbólico y masificado en imagen –publicidad, logo de objeto consumible, marca–, se consume como lo que ha de llenar la falta del sujeto.

Esa lógica, a propósito del yo simbólico (moi), que a partir del estadio del espejo contiene todas las imágenes constitutivas del yo imaginario (je), hace de los ideales del yo que al sujeto le vienen del Otro, de los modelos a alcanzar por él, lugares en los que la presencia del semejante se hace extraña, amenazante e incluso hostil si empaña el reflejo narcisista. Si el otro no gusta, se desecha. Ya decía Lacan refiriéndose al drama social de su tiempo que:

Lo que ocurre es que el juego de mi títere dirá mejor a cada cual el riesgo que lo tienta cada vez que se trata de la libertad. Porque el riesgo de la locura se mide por el atractivo mismo de las identificaciones en las que el hombre compromete a la vez su verdad y su ser. (Lacan, 2009a, pp. 173-74).

El drama social se mide por la infatuación subjetiva. De ello dependen los fenómenos sociales que implican la borradura del semejante. Si en esa lógica del discurso capitalista “todo es posible” como el acceso a la verdad del sujeto que opera sobre ella, la castración no existe; lo que por un lado implica que transgredir las leyes fundamentales, incesto y crimen atroz, también sea accesible como goce activo en la destrucción del otro; y por el otro un proceso de desubjetivación.

Además de eso, como prima el registro imaginario en el discurso capitalista, no resulta extraño que el sujeto sea apresado por la ilusión de su señorío; a propósito de lo cual circula socialmente el imperativo “¡sé tu propio jefe!”. Así el sujeto en su ensoñación comanda lo que se produce mediante la cadena significante, que para él no es más que goce pasivo en la pérdida de sí mismo.

Cuando el objeto producido representa para el sujeto un valor de uso, un más que la fuerza necesaria para su producción, un extra, entonces se trata de la plusvalía. El proletario, individuo del discurso capitalista que es tan proletario como el patrón, produce a expensas del disfrute; cosa que le resulta imposible, puesto que ese plus de valor le demanda siempre la propia pérdida, un goce. Así es como el sujeto resulta comandado por los objetos que produce.

Si se piensa una vez más la relación que Lacan establece en el estadio del espejo entre el yo (moi) y el yo (je), se tiene que el primero le sirve al segundo de marco simbólico, de borde; y que precisamente ante el debilitamiento de la palabra frente a lo imaginario en el discurso capitalista el desborde pulsional se hace cada vez más factible por su precaria contención. Desborde efectuado entonces desde lo real que no puede ser apaciguado, desde el pasaje al acto destructivo; ya sea del otro o de sí mismo. El acto homicida no es más que una precipitación del yo en una forma primordial; de un antes del moi.

El discurso capitalista favorece que S1 quede suelto, desamarrado de S2 que ahora le es extraño. Como consecuencia de este movimiento el sujeto queda suspendido, a la deriva y sin poder hacerle frente al goce pulsional. Cuando el objeto “a” queda libre, el goce pulsional se lleva por

delante al sujeto en la pulsión de muerte o al semejante en la pulsión de destrucción. No sorprende que esto suceda en la actualidad, cuando hay precariedad simbólica.

La operatividad del discurso capitalista es bien peculiar, puesto que el objeto de la falta no falta, o al menos eso parece desde el inflamado registro imaginario. Sirva un símil para decir que hay allí una sobreexplotación de lo imaginario, donde si para los hablantes seres, en falta por antonomasia, aparentemente el objeto no falta, es porque se están produciendo individuos saturados para los que sus deseos resultan realizados antes del deseo mismo. No obstante, lo que de veras ocurre con la falta es que queda velada por la imagen; revestida de pisos falsos.

La cultura, de la mano de los Nombres del Padre, le pone dique a lo pulsional; pero de la mano del debilitamiento de lo simbólico, de la castración y el potenciamiento de lo imaginario que auspicia el capitalismo, se torna benefactora del lugar de consumidor en el que ubica al sujeto, donde lo mantiene con la interminable cadena de producción que promete llenar su falta y satisfacer el deseo que ella misma ha comandado desde siempre; o es que ¿no es acaso el deseo del hombre el deseo del Otro? (Lacan, 2015, p. 317). Solo que el capitalismo hace de ese deseo algo imperativo.

Y como es de esperarse en el llamado capitalismo salvaje, en el neoliberalismo, ese efecto se exagera. Allí los Estados, cuyas barreras que ponen al libre mercado son nimias o nulas, dejan a los ciudadanos jugados a la ley del más fuerte. Una fuerza que, si bien se expresa en materia económica, evoca al tiempo primordial donde el derecho fue precedido por la fuerza bruta.

Se ha dicho a lo largo de este trabajo de investigación que la pulsión de destrucción es la pulsión de muerte del sujeto vuelta hacia el mundo exterior. Si se asume con Gerez-Ambertin (2003) que detrás de la pulsión de muerte puede estar el superyó desde el campo del goce superyoico (p. 13), en la vuelta hacia afuera de la pulsión de muerte también puede hacer presencia el superyó. Es así como la autora advierte en su experiencia clínica los diferentes nombres que se le adjudican a los imperativos del superyó; entre ellos “crímenes insensatos” y “envés del deseo inconsciente” (Gerez-Ambertin, 2003, p. 16).

Hablar de crímenes indica el “hacia afuera” característico de la pulsión de destrucción, y se habla de “envés del deseo” porque los imperativos del superyó no están atravesados por lo simbólico, sino que más bien se sirven de él para desplegar el goce.

Ahora, nombrar los imperativos del superyó no es más que un intento de tramitar esas voces insensatas y de hacerles barrera desde el lenguaje; de, por ejemplo, desde la clínica, procurar gracias a eso dirigir la cura.

No es gratuito que el superyó se plantee en la clínica como aquello que desde lo real le hace obstáculo e instila en ella el malestar consustancial a la subjetividad (Gerez-Ambertin, 2003, pp. 16-17). Es más, en la clase del 12 de marzo de 1969 –inérita– del *Seminario XVI*, Lacan ubica al superyó en lo real como una de las formas del objeto “a”, cuando dice que el objeto “a” “tiene más de una forma [...]: el objeto oral, el anal, el escotofilico, y el sado-masquista o superyó” (Gerez-Ambertin, 2003, p. 211).

Como herencia del complejo de Edipo, siguiendo a Freud (1923b), el superyó es acreedor del ambivalente sentimiento de amor-odio que el sujeto experimentó hacia su figura paterna. Este complejo ubica al superyó en una posición servil respecto al ello, de donde extrae su fuerza para comandar el sacrificio yoico de los deseos edípicos mediante la represión. Empero, como derivado del ello, el superyó precipita lo inconsciente, el odio y el deseo de aniquilar al otro si la represión no le hace barrera también.

Puede decirse que tanto el superyó como principalmente el yo son sirvientes del ello, como también refirió Freud (1923b) al hablar de “los vasallajes del yo”. Por un lado, el superyó, siendo una porción del ello, le sirve de abogado; y por el otro lado, el yo tiene que vérselas con las pulsiones provenientes del ello, como demandas de cumplimiento.

Freud en el *Proyecto de psicología* afirma refiriéndose al prójimo como objeto de la percepción que “un objeto como este es simultáneamente el primer objeto-satisfacción y el primer objeto hostil, así como el único poder auxiliador” (Freud, 1950a, p. 376). A esto es a lo que se le conoce como el *Nebenmensch* o el “complejo del semejante”, que tiene lugar de manera simultánea a la formación del yo.

Dos son los componentes de este complejo: pertenencia y escisión subjetiva. El primero se refiere a la ensambladura con el mundo exterior. La percepción primordial del individuo es la de ser uno con ese mundo. El segundo se refiere a la noticia del propio cuerpo en la que, a diferencia del primero, se da una separación; y en la que la percepción visual tiene un papel importante porque por un lado permite la asociación de los movimientos del otro con los propios, mientras que por el otro registra rasgos del prójimo que para el individuo son inasimilables; no comparables cuando en el trabajo mnémico no se reconocen en el propio cuerpo.

Cuando ese reconocimiento no tiene lugar en el sujeto percipiente, le aparece eso externo como algo desconocido; radicalmente extraño. De ahí que como respuesta lo hostil se vuelva la

característica representativa de ese prójimo para el sujeto. Esto indica que el objeto otro no es per se objeto-satisfacción, hostil o auxiliador, sino que llega a ser a través del reconocimiento.

En Freud (1939a), para el pueblo judío el hombre Moisés “fue libertador, legislador y fundador” (p. 7). Nadie negaría que en esta segunda triada se repiten las características del Nebenmensch que aparecen en el *Proyecto de psicología*. A grandes trazas lo libertador satisface; lo legislador se torna hostil a la satisfacción; y lo auxiliador funda un nuevo estado de cosas, es un acto.

Dicho sea esto para puntuar lo que es condición del sujeto, no solo durante el descubrimiento de sí mismo como algo distinto del mundo, sino durante toda la vida en el trato con sus semejantes.

Lacan retoma el Nebenmensch y se vale de lo que en Freud queda esbozado como un irreductible para, con el objeto “a”, señalar algo que reviste una cierta imposibilidad de reconocimiento que parece condicionar la constitución de la realidad psíquica y ser clave de cara al lazo con el semejante. Se trata de un fondo de no-reconocimiento, de un resto, que puede abrir las puertas de la dimensión hostil (Llull, 2011, p. 289).

En el tiempo primordial, el de la horda primitiva del mito presentado por Freud (1912x), no había nada. Era el tiempo del Urvater; el del antes (*ur*) del padre (*Vater* en alemán), donde no operaba lo simbólico como palabra que nombrara. Tanto las cosas como las acciones existían sin distingo alguno, producto del juicio.

Algo se ubica en la lógica del trauma positivo y es lo que sigue al periodo de latencia tras el crimen primordial, dando lugar así a la operatividad de lo simbólico en el tótem, que no deja de ser el recuerdo más inmediato, cual trofeo, de la hazaña llevada a cabo por los hermanos.

Freud (1939a) describe dos tipos de efectos del trauma: el positivo y el negativo. Este conduce al olvido de la vivencia traumática y aquel a su recuerdo (p. 72). Adviértase con el autor, que a pesar de la variedad de experiencias traumáticas que llegan a tener lugar en la vida de un individuo, solo una se inscribe psíquicamente como *el trauma* y se da en dos tiempos. El primero ocurre cuando el individuo se enfrenta a una vivencia sexual satisfactoria que no puede traducir en palabras, por lo que se registra en la memoria y se reprime por efecto de un mecanismo de defensa del yo. El segundo es la actualización de aquella vivencia, con otra que comparte los mismos rasgos y la hace presente para el sujeto. Es en ese segundo tiempo donde se completa el trauma.

Puede afirmarse en las márgenes de ese mito freudiano que el crimen primordial es al mismo tiempo el trauma primordial, porque la muerte del Urvater marca el punto cero de la historia. El padre adviene después del crimen primordial, junto con la palabra que nombra y la ley. Es decir que las anteriores vivencias sexuales de los hermanos de la horda primitiva, en su condición de ser gozados por el Urvater, se habían registrado como huellas mnémicas inenunciadas hasta hacerse presentes con el advenimiento del lenguaje.

El padre primordial es el padre anterior a la prohibición del incesto, anterior a la aparición de la Ley, al orden de las estructuras de la alianza y el parentesco, en una palabra, anterior a la aparición de la cultura. Por eso Freud lo convierte en el jefe de la horda, cuya satisfacción, de acuerdo con el mito animal, no tiene freno. (Lacan, 2005, p. 86)

Lo real, lo simbólico y el goce encuentran en esta trama mítica un antes y un después del crimen primordial; de la gran hazaña. Antes, los hijos del padre de la horda no gozaban, sino que eran gozados por él; después, ellos probaron el goce al precio de no poder gozar jamás como él, a causa de la ley. Antes, lo real estaba desatado, pero después quedó estructurado por lo simbólico, aunque por fuera de simbolización: excede al lenguaje. Antes, lo simbólico no operaba, no nombraba, hacía presencia como signo, mas no como palabra; después, fundó la ley y le puso barreras a lo real.

Ahora, se dijo que Freud habla de trauma positivo y negativo. Estos no ejercen influjo subjetivo por separado. Cada uno opera circunstancialmente a su medida, como las pulsiones de vida y de muerte. Cuando las defensas del yo flaquean se abre camino la compulsión a la repetición, en general por vías sustitutivas; es decir, el intento de realizar nuevamente la vivencia olvidada.

Volviendo al advenimiento del lenguaje con el asesinato del padre primordial, cabe destacar que las primeras leyes se instauraron y lo simbólico empezó a operar a través de la palabra, muy seguramente al final de una larga serie de luchas a muerte entre los miembros varones de la horda o de las hordas y quien estaba a la cabeza, disputándose el goce de las hembras (Freud, 1912x).

La eliminación del padre dejó lugar a la ley con las dos prohibiciones canónicas respecto al semejante: incesto y asesinato; además de una tercera con la que se prescinde del padre: igualdad de derechos, el poder de la comunidad ligada eróticamente. Sin esta tercera, en la que se vela por

mantener el pacto entre hermanos, sin este anudamiento simbólico, se cae inevitablemente en el imperio del padre real (Freud, 1939a, p. 115).

Siguiendo esta ruta, la horda muy seguramente mató a muchos de sus padres antes de que los demás varones, ora hijos, ora hermanos de un sustituto, encarnaran el derecho como poder de una comunidad y por primera vez tras el crimen primordial fueran atravesados por el lenguaje, la castración, el sacrificio y el tabú que era una doble prohibición: la del acto inaugurador de la historia y la del incesto como el goce más anhelado; “dimensión del descenso hacia la muerte” (Lacan, ...*Ou pire. El saber del psicoanalista*).

Su supervivencia, la de cada uno, solo estaba garantizada por la ligazón duradera de los miembros de esa comunidad; para lo cual cada quien tenía que ceder en el goce; renunciar al disfrute exclusivo y sin los miramientos que antes supieron envidiar al padre de la horda.

En ese nuevo estado de cosas, reglado, en el que se embarcó el discurrir histórico comenzaron a tener lugar las gestas, una tras otra, comunidad mediante, que recordaban el triunfo de los hijos de la horda frente al padre primordial, como también actualizaban su deuda y tributo que debían pagar y ofrecer para apaciguar la ira del padre vengador y conservar la vida.

“Un héroe es quien, osado, se alzó contra su padre y al final, triunfante, lo ha vencido” (Freud, 1939a, p. 11). No solo refiere Freud haber sido este el caso de Moisés, sino también el de muchos personajes históricos de la épica y de la tradición de diferentes culturas, sin contar a aquellos primeros aventajados que dieron muerte al Urvater. Todos ellos se convirtieron en héroes tras abolir al padre y erigirse ellos mismos como dignos de ser seguidos; costándoles, no obstante, su propia vida como precio del sacrificio que inaugura nuevamente el pacto de sangre desde y en la horda, hasta y para la posteridad. Caso como estos es el de Jesucristo, al que se le atribuye que con su sangre lavó los pecados del mundo.

Hubo ley de Moisés hacia su pueblo. Ley del padre simbólico, no del real, porque había castración, mas no eliminación o asesinato. «Quería [Moisés] hacer de ellos un “pueblo santo” [...] y como signo de esa santificación les impuso aquella costumbre que por lo menos los igualaba a los egipcios [la circuncisión]» (Freud, 1939a, p. 29).

El crimen primordial siguió y sigue repitiéndose. Cuando se inaugura el derecho y con él la ley, se desplaza el crimen al sacrificio y el padre asesinado al tótem que recibe su espíritu, donde ahora aguarda en actitud vengativa hacia su clan, pero también protectora. El tótem representaba

al objeto de la naturaleza en el que había encarnado el padre de la horda, principalmente animal; y al mismo tiempo contenía su retorno por vía sacrificial.

El animal que ha de ser sacrificado es el dios primitivo, la forma arcaica de la divinidad; característica que alcanza un desarrollo importante en el animismo. Así es como, siguiendo los planteamientos de Freud (1912x), podría afirmarse que al Urvater asesinado le sigue su encarnación en el tótem, principalmente animal, cuyas características otorga a su clan en la incorporación que tiene lugar en el sacrificio. Luego, el animismo es el responsable de que el padre totémico trascienda su fase animal o se desencarne y eleve a una fase divina, dotada de características humanas sobrestimadas.

Dados estos presupuestos, cabe postular que hablar de acto atroz es hablar del crimen primordial que inauguró la historia en tanto palabra contada. En uno de los varios pasajes de la producción intelectual de Freud en los que él utilizó la palabra “atroz” (1939a), tal como se indicó en la *formulación del problema* de este trabajo, denotando el carácter excesivo de algo, ya fuera de un sentimiento o de una acción, el autor da la clave para entender lo que es el acto atroz.

En contexto, plantea la importancia de comprender por qué a un pueblo como el judío, el favorito de Dios, le caló tan bien la idea de volcar su fe religiosa a un sistema monoteísta; idea que perdura en la actualidad. A eso responde que fue cosa del destino, que aproximó en la figura de Moisés la posibilidad de repetir “la gran hazaña y el crimen atroz del tiempo primordial, el parricidio” (Freud, 1939a, p. 85). Se sabe que el Moisés libertador, legislador y fundador fungió de figura paterna que recordaba dicho tiempo, porque en él se reunían los caracteres del usurpador del Urvater; era un héroe.

Moisés participó de la muerte de *Amón*, dios tebano, y de la posesión de *Atón*, antiguo nombre del dios solar *On*, en el que se atisbaba la primera representación de un dios universal. No aguardó a la venganza de Amón en manos de sus adeptos, sino que le dio la espalda a Atón, emprendió un éxodo con el pueblo que escogió y de su antiguo Dios instauró una fe en uno nuevo con el nombre de Yahvé, del que se alzó como emisario. Después fue asesinado por su pueblo (Freud, 1939a, p. 46) a causa de la tentativa irresistible de gozar como lo hacía el Urvater; el padre real; el que una vez muerto solo retorna en lo endopsíquico bajo el imperativo del superyó: ¡goza!

Asimismo Freud (1939a) le pone algo más a ese recuerdo del tiempo primordial: «fue un caso de “actuar” {Agieren} en lugar de recordar» (p. 85); fue un parricidio, un acto atroz que el

pueblo judío desmintió. Y es un acto de lo que se trata porque deja algo abolido e instala en su lugar un nuevo orden.

Ahora, si Moisés representó ante el pueblo judío la posibilidad de repetir la gran hazaña del tiempo primordial, esa proximidad en la que las condiciones actuales de la vida ubican a la hermandad cultural globalizada posibilita el retorno de lo reprimido bajo el recuerdo del tiempo arcaico de la horda primitiva. A cultura neoliberal, de más influjos externos se trata para que en los sujetos despierten los precipitados psíquicos de aquellos tiempos primordiales (Freud, 1939a, p. 128), sobre todo cuando desde los dos flancos, externo e intrapsíquico, está abierta la posibilidad cada vez más fáctica de que, tanto el capitalismo exacerbado, como la instancia superyoica, acosen al sujeto con el consabido imperativo.

Podría pensarse en todo lo que ese retorno implica en cuanto al re-ordenamiento del tiempo primordial, donde sin duda un sustituto ocupa el lugar del padre de la horda; un sustituto virtual para el sujeto. ¿Qué hay, por ejemplo, de las inteligencias artificiales cuando mengua la operatividad de lo simbólico y el acento recae en el registro imaginario?

El tema de las IAs, tan en boga en la cultura mundial que trajo la globalización, resulta ser motivo de otras investigaciones; sin embargo, es digno de mención cuando se piensa en el sustituto del padre primordial que le corresponde a estos tiempos donde lo imaginario ha alcanzado tanta preponderancia en comparación con lo simbólico. Nunca mejor dicho que una imagen vale más que mil palabras, y si las inteligencias artificiales se ubican del lado de lo imaginario es porque se perfila la tendencia a que en un futuro de ellas dependan muchas de las actividades humanas, bajo el eslogan de facilitar la vida; a que el ser humano se asemeje “progresivamente” más a un autómatas que a un ser atravesado por el logos.

En otro orden de cosas, volviendo la vista al superyó y siguiendo el presupuesto del trauma primordial y la ambivalencia afectiva heredada, cabe decir que en ese periodo de latencia, que precede al advenimiento del trauma junto con la palabra, se dan las condiciones para que esa instancia se constituya.

Si cabe la pregunta acerca de si el superyó fue o no primero que el crimen primordial, al menos algo es claro y es que una fuerza tuvo que jugar un papel importante para el hombre primitivo en la represión de sus, para entonces, instintos hostiles hacia quienes eran sus rivales en cuanto al goce de las hembras.

Ahora, detrás de esa gran hazaña, la del parricidio, esa fuerza adquirida, introyectada por identificación con el padre de la horda, tuvo que tener su parte.

Si se sigue a Freud en *Tótem y tabú*, el superyó en el acto atroz hace presencia a la manera del tótem positivizado. Para él, en el totemismo, donde se desplazan los sentimientos por un progenitor, tanto tiernos como hostiles hacia un subrogado que en la fobia se instaura como el objeto temido (Freud, 1912x, pp. 131-32), cuando el sello es negativo se sostienen las prohibiciones y el sistema de legalidad que, por ejemplo, en el varón limitan la relación que mantiene con la madre. En este totemismo, que de por sí hace metáfora al sustituir la relación del sujeto con el padre real, opera, bien que mal, la metáfora paterna que, aunque no todo legisla, inscribe la falta en el Otro gozador materno, necesaria para que el sujeto no quede a merced del goce superyoico.

Por el contrario, en el totemismo con sello positivo, como el mismo Freud ilustra citando el caso Arpad de Ferenczi, el tótem empuja a trasponer los límites en lugar de prohibir. El tótem positivizado es otro de los nombres del superyó y en este totemismo no opera la metáfora paterna. Así fue como Arpad:

Siguiendo el modelo de la vida de las gallinas [y del gallo, que era su tótem]; cierta vez dijo a una vecina: “Me casaré con usted, y con su hermana, y con mis tres primas y la cocinera; no, en vez de la cocinera, prefiero a mi madre”. (Freud, 1912x, p. 133)

No hay Nombre del Padre en el caso Arpad. Hay padre, que es un peligro exterior amenazante para él, apenas metonimizado en la figura del gallo (Gerez-Ambertin, 2003, p. 73). El padre totémico nunca muere en la dramatización de Arpad, a pesar de sus incansables intentos de que esto suceda. Con Freud se tiene noticia de que la cultura con las prohibiciones que guarda se funda míticamente en el asesinato del padre primordial, que solo deviene y se erige como Ley tras la muerte, gracias al miedo que infunde de regresar del más allá desatando su furia sobre los parricidas. Una muerte acompañada de ofrendas que apacigüen la faz vengativa del Padre Primordial. Unas ofrendas a las que reviste lo simbólico hasta en su intercambio, porque en su lugar se recibe la proscripción desde la palabra.

Valga remitirse a la relación entre el deseo y el goce con la legalidad. Pártase del hecho de que la ley no todo lo legisla; de que cuando el sujeto es atravesado por el lenguaje, queda un resto

no simbolizado en esa operación; de que en el Nombre del Padre siempre hay una falla, un agujero, un vacío por donde algo puede colarse.

Pensar la legalidad con relación al goce, remite a la lógica de los discursos que planteó Lacan con sus respectivos matemas, vectores y lugares fijos que permiten el movimiento de los elementos que entran en juego; fundamentales en cuanto a la constitución del sujeto: S1, S2, \$ y a.

Se dijo precisamente que la función de esos discursos es la de regular el goce, que inscrito en esa relación tópica posibilita justamente la circulación del deseo; o no...

Para hablar de esa posible circulación del deseo y su relación con la legalidad, importa decir que desde la aparición del derecho como el poder de una comunidad se ha requerido de una figura que regente ese poder; de alguien que encarne de primera mano la ley y de ella haga todo un ordenamiento antes de liderar a aquellos que representa.

Ahora, la figura que organiza el derecho ocupa ese lugar en y para un momento puntual; es decir que el paso de un gobernante por el poder ejecutivo de un Estado ha de ser o al menos debe ser corto –no más de cuatro años en Colombia, por ejemplo–. Sin embargo, a veces el poder ejecutivo asume lo que se llaman los “superpoderes”, entonces se pueden llevar adelante actos constitucionales que no pasan por tales (Imbriano, 2011, p. 107).

Que haya gobernantes que se extralimiten o que adquieran esos superpoderes encuentra un registro fenoménico en lo que en los países democráticos se conoce como “Estado de excepción”, donde el poder ejecutivo queda facultado con ciertas libertades en materia judicial y militar.

Dejando a un lado el Estado de excepción, se sabe también que un gobierno puede montar todo un aparato que culturalmente avale las decisiones en cuanto al ejercicio del poder. Asunto de grávidas consecuencias como lo puso en evidencia el accionar del grupo paramilitar “Juventud Pancasila”, según lo abordado en el *estado del arte*.

Pero, ¿cómo ocurre todo ese montaje? La respuesta está en el llamado “cuarto poder”, porque los medios de comunicación han logrado mucho: son el corazón del marketing y una excelente herramienta del discurso capitalista; tanto, que le han dado una vuelta más a la mercancía. Ya no es mercancía lo que importa; ahora es *logo* (Imbriano, 2011, p. 109).

La clave de que los *mass media* o medios de comunicación de masas le sirvan a un gobernante radica precisamente en ese logo, porque lo que hacen es propagar ideologías; fabricar una imagen (logo) de la verdad (logos); vender ficciones, “verdades”.

Para ahondar en esta lógica, tráigase de nuevo a colación la estructura del discurso capitalista:



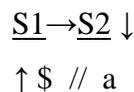
El sujeto en posición de agente interviene sobre la verdad, donde se ubican los medios de comunicación, manipulándola. Estos se dirigen al otro, que es efecto de esa verdad.

Quizá al hablar del regente del poder de una comunidad, sea quien sea, por el tema de los superpoderes se haya sugerido que un sujeto así, capaz de intervenir sobre la verdad modificándola a su servicio, gobierna como un amo absoluto. Sin embargo, paradójicamente, resulta ser gobernado por la ficción que produce y que le es ajena porque no deja de ser él mismo un efecto del discurso en el que justamente se inscribe como sujeto. Más aún, quienes participan del discurso capitalista corren con la misma suerte.

En este discurso cuya función, como tal, al igual que en los demás es regular el goce, hay una legalidad aparente que en vez de regular empuja al exceso y está representada por una “verdad” amañada, cuyo montaje está al alcance de cualquier individuo en el “¡just do it!”. Por tanto, el deseo no circula; solo hay cabida para el goce.

Entre las consecuencias que se desprenden de que en el discurso capitalista el sujeto opere sobre el significante Amo, “S1”, como verdad, la más relevante es el rechazo a la castración.

Se habla de rechazo a la castración, cuando todo saber es posible como efecto de que sea el sujeto quien inventa la verdad, en contraste con los demás discursos, donde la verdad se ubica en una posición privilegiada porque es la que interviene sobre el agente y nada interviene sobre ella, como lo indican los vectores:



A lo que refiere que todo saber sea posible es a que el sujeto, capturado por la ficción que le viene del Otro de su absoluta libertad e igualdad con sus semejantes, quede al alcance del registro imaginario –que comanda–; a un sinfín de virtualidades que se le presentan como posibles. Así,

eso virtual termina por confundirse con lo real y, al no existir un límite suficientemente fuerte entre ambos que sirva de barrera, lo real no solo encuentra un agujero por el que filtrarse, sino vía libre para que arrase con el sujeto con la pulsión de muerte y con sus semejantes con la pulsión de destrucción.

Tanto la ilusión de libertad, como el intento de igualación, conllevan a que se afiance la rivalidad entre los semejantes, cuando ambas se venden como una solución a esa conflictiva social, porque el acrecentado narcisismo, como efecto del discurso capitalista donde no se establece un lazo con el otro, hace de lo que Freud nombró también en *El malestar en la cultura* como “las pequeñas diferencias” el común denominador de las disputas entre los miembros de la sociedad.

Con todo, Imbriano (2011) refiere que «si no hay un padre que se tome la incomodidad de sostener una ley al estilo de “el Moisés”, [...] esa rivalidad no se detiene» (pp. 111-12). Sin embargo, la alusión de la autora resulta desafortunada en el sentido del pasaje al acto atroz del pueblo judío contra Moisés, quien dirigió el Éxodo y fue asesinado desatando las pasiones (Freud, 1939a, p. 47).

No obstante, es certera la anotación de Imbriano (2011) si se considera el éxito que más tarde trajo ese acontecimiento historiográfico para la fundación del judaísmo como sistema legal monoteísta que reguló con gran eficacia las relaciones humanas que cobijaba; del que supo servirse también el cristianismo. Éxito que se le atribuye a «la “añoranza del padre” a través de la obediencia con efecto retardado» (Gerez-Ambertin, 2003, p. 127).

El mismo Freud (1939a) refiere respecto al episodio de Moisés en el acontecer histórico del pueblo judío, donde se incluyen la liberación de Egipto, la grandiosa figura del caudillo Moisés y su violenta eliminación, que “Lo asombroso es que [...] los efectos más intensos de aquella vivencia del pueblo salieran a la luz sólo más tarde, hubieran de esforzarse hacia la realidad efectiva poco a poco en el curso de muchos siglos” (p. 60).

Esto se traduce en el hecho de que Moisés sí sostuvo una ley –y aún lo hace, aunque ahora esta sea menos eficaz–, pero a cambio de su muerte, como el padre primordial.

En una sociedad que carece de un padre que ordene; o más precisamente de un Nombre del Padre que cumpla esa función en lo simbólico, el sujeto del goce, producto del discurso capitalista, queda inerme ante lo real y abocado a la ley del padre de este registro, inscrito en el sujeto como instancia psíquica; a la ley en que los impases con el otro se resuelven con la fórmula: matar o hacerse matar.

8. Conclusiones

Alcanzado este punto del informe de investigación, se hace posible marcar los principales hallazgos derivados de cada uno de los capítulos que articularon la indagación por el papel del superyó en el acto atroz y que conducen finalmente a una respuesta tentativa a la pregunta de investigación: ¿cómo opera estructuralmente el superyó en el acto atroz?

Esos hallazgos giran en torno a tres ejes que moderan, cada uno, un capítulo correspondiente; a saber: 1. La distinción entre agresividad y diferentes formas de violencia, hasta la atrocidad; 2. Los ideales del lado del superyó, de cara a la atrocidad; y 3. La noción de acto atroz, pensada desde el enigma de la identificación.

8.1. Agresividad y violencia: de una diferencia sustancial a las diferencias de grado

Se estableció que hay una diferencia sustancial entre agresividad y violencia. Ambas son formas en las que se realiza la pulsión. La primera lo hace del lado de lo simbólico y la segunda en la transgresión de ese registro.

Como la pulsión es una actividad, la agresividad, en el marco simbólico, se inserta de tal manera en las relaciones interhumanas que opera de una u otra forma en las acciones motrices. Por su parte, la pulsión se realiza en violencia cuando transgrede el registro simbólico que con unas leyes le impide al sujeto atentar contra el semejante. Así, la pulsión realizada por vía de la palabra es agresividad; mientras que por vía de hecho es violencia.

Variadas son las formas de la violencia, de las cuales una es la agresión, que no agresividad; lugar al que la convención del diálogo reduce la pulsión. Entre esas formas se encuentra también a la crueldad como un modo de atentar contra la integridad de otro, donde no hay inhibición que detenga a la pulsión ante el dolor de este. Y se encuentra además a la atrocidad, que solo se diferencia de la crueldad por intensidad, mas no sustancialmente; siendo así pues la atrocidad una crueldad grande; in crescendo.

8.2. El cruel superyó y los ideales que lo acompañan

Si se considera con Freud (1933a) que el superyó no se instala en el niño como producto de la identificación con su figura paterna, sino que se edifica en él siguiendo el modelo de sus progenitores y se llena con el mismo contenido, aportado por la tradición y las valoraciones sociales perdurables, se tiene que superyó y cultura se corresponden en la función del ideal del yo, porque aquel somete al yo según los ideales a los que este deba ajustarse, prescritos culturalmente.

Más allá de esa función superyoica, superyó y cultura se distancian en tanto que aquel, por su compromiso con la pulsión de muerte y el masoquismo (Gerez-Ambertin, 2003, pp. 43-44), no hace lazo social, siendo esta la finalidad de la cultura.

A propósito del ideal del yo como función superyoica que, en el acceso a la cultura, favorece que al individuo le sean impuestas unas condiciones que tienen que ver con una restricción de la pulsión, no todo lo pulsional logra ser opuesto a la cultura. Esta legisla, por ejemplo, las formaciones del inconsciente, donde la pulsión se vale de lo simbólico para alcanzar su realización; sin embargo, el silencio del ello y las voces insensatas del superyó como su correlato no se oponen a la cultura, en tanto que esta no alcanza a imprimirles contrapesos, por ser residuos de la ley que escapan a su legislación.

8.3. El acto atroz y el enigma de la identificación

A partir del mito de Freud sobre el padre de la horda primitiva, la libre satisfacción pulsional de todos los llamados por él (1921c) “instintos crueles, brutales y destructivos” remite al rasgo salvaje de la horda que, en la no regulación de lo simbólico por su entonces inoperancia, daba lugar a la satisfacción de aquellos instintos, que eran inenunciables.

Ahora, Lacan (1978) postula que todo el goce del ser parlante está comandado por el lenguaje; lo que en Freud traduce que después del asesinato primordial, siguiendo el mito de la horda primitiva, hay para la humanidad lazo social que regula el goce a través de la ley que implica el discurso.

El crimen contra el padre de la horda inauguró el discurrir histórico junto con la ley y la palabra que nombra. En adelante tuvieron lugar gestas que recordaban el triunfo de los hermanos frente al padre primordial, a la vez que actualizaban su deuda y tributo que debían pagar y ofrecer

para apaciguar la ira de ese padre ahora vengador que amenazaba sus vidas. Gestas en las que mitológica e históricamente se ubican figuras con rasgos heroicos, en la tradición de diferentes culturas, y en las que subyace el acto atroz por ser este el crimen de la horda primitiva contra el Urvater. Crimen que se retrotrae al presente, se actualiza y se vuelve hecho a causa de la proximidad que ofrece al recuerdo la figura que encarne el Nombre del Padre, la Ley.

8.4. La operatividad estructural del superyó en el acto atroz

En contraste con la lógica que soporta los cuatro discursos que presenta Lacan (2008), el quinto discurso, el capitalista, no hace lazo social, porque promete un “todo es posible” en el que la castración no existe; lo que implica que transgredir las leyes fundamentales, incesto y asesinato, sea accesible como goce activo en la destrucción del otro, además de un proceso de desobjetivación que se debe a que sin castración no hay sujeto.

El superyó en lo real es una de las formas del objeto “a” y sus imperativos no están atravesados por lo simbólico, sino que más bien se sirven de este registro para desplegar el goce. Así es como puede esperarse que de un superyó respaldado por el discurso capitalista se precipite lo peor con relación al semejante, al verse rebajadas las barreras de la represión que lo simbólico impone a lo pulsional.

Se ofrece una respuesta a la pregunta por la función estructural del superyó en el acto atroz, considerando que filogenéticamente dormita en el individuo la tentativa de gozar como lo hacía el Urvater, el padre real; el que una vez muerto solo retorna en lo endopsíquico bajo el imperativo del superyó: ¡goza!, siendo pues función de esta instancia la de empujar al goce a través del acto atroz, que permite realizar la pretensión del todo es posible, sin restricción, al ser el Nombre del Padre encarnado en una figura de autoridad eso contra lo que atenta el acto atroz para restaurar un tiempo sin Ley.

Como es de esperarse en las ciencias sociales y humanas, queda abierta la puerta para futuras investigaciones que se inscriban por ejemplo en la línea del psicoanálisis aplicado a lo social, para que se indague, entre otras cosas, si en la historia del conflicto armado colombiano las personas objetivo de las masacres registradas encarnaban o no y en qué medida el Nombre del Padre, bien sea para enmarcar esos crímenes en la categoría de actos atroces, siguiendo los presupuestos de este trabajo de investigación, o para explorar otras variables teóricas que permitan

nominar los crímenes de lesa humanidad, a la vez que se propongan alternativas para encarar los desafíos que plantean esos fenómenos sociales.

Referencias

- Arango, A., & Soto, C. (2020). Posición subjetiva y acto delictivo en condenados por homicidio y delito sexual. *Revista CS*, 30, pp. 229-249. <https://doi.org/k64b>
- Arias, J., & Landaeta, P. (2016). La permanencia política de la pulsión de muerte. Pensamiento moderno y psicoanálisis. *En-Claves del pensamiento*, 10(20), pp. 97-114.
- Askofaré, Sidi. (2015). Figuras contemporáneas del discurso: síntoma, superyó y lazo social. *Desde el Jardín de Freud*, 15, pp. 115-121. <https://doi.org/k64g>
- Assoun, P. (2001). *Introducción a la epistemología freudiana*. Siglo XXI editores.
- Barrera, O. (2017). La crueldad como posibilidad de una vida ética y estética. *Iberofórum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, 12(23), pp. 165- 183.
- Barrero, E. (2011). *De los pájaros azules a las águilas negras. Estética de lo atroz*. Fondo Editorial Cátedra Libre.
- Bello, A. (2020). Entre la zona del ser y del no-ser: la economía moderna de la crueldad. *Tabula Rasa*, 33, pp. 335-355.
- Blanco, A., & Sánchez, M. (2018). El capitalismo tardío como economía política del goce. Aportes de la teoría social lacaniana para su análisis crítico. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 9(1), pp. 26-45. <https://doi.org/10.21501/22161201.2384>
- Borja, D. (2017). Violencia de Estado: reflexiones desde el psicoanálisis en torno a las desapariciones forzadas en México. *Teoría y Crítica de la Psicología* 9, pp. 239-243.
- Braunstein, N. (2006). *El goce: Un concepto lacaniano*. Siglo XXI.
- Chemama, R. (1996). *Diccionario del Psicoanálisis. Diccionario actual de los significantes, conceptos y matemas del psicoanálisis*. Amorrortu editores.
- Comisión de la Verdad. (2022). *Hay futuro si hay verdad: Informe Final de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición*. Comisión de la Verdad.
- Corominas, J. (1954). *Diccionario crítico y etimológico de la Lengua Castellana*. Editorial Gredos, S. A.
- Delgado, O. (2018). La indignidad del Estado terrorista argentino. En: *Teoría, política y sociedad, Reflexiones críticas desde América Latina*. Clacso Ediciones.
- Duque, L. (2022). La crítica del superyó en la filosofía de Theodor Adorno. *Affectio Societatis*, 19(36), pp. 1-29. <https://doi.org/k64c>
- Estrada, L. (2016). *La escritura del horror en los cuerpos: violencia ontológica y simbolismo de crueldad*. *Estudios Políticos*, 9(37), pp. 57-80.
- Etimologias.dechile.net. (s.f.). Etimologias.dechile.net: *Diccionario Etimológico Castellano En Línea (DECEL)*. <https://bit.ly/3t0O2Ob>
- Ferenczi, S. (2009). *Sexo y psicoanálisis*. Ediciones Hormé S. A. E.

-
- Freud, S. (1895d). Estudios sobre la histeria. En: *Obras completas II*. Amorrortu.
- Freud, S. (1900a). La interpretación de los sueños. En: *Obras completas IV-V*. Amorrortu.
- Freud, S. (1905d). Tres ensayos de teoría sexual. En: *Obras completas VII*. Amorrortu.
- Freud, S. (1908d). La moral sexual “cultural” y la nerviosidad moderna. En: *Obras completas IX*. Amorrortu.
- Freud, S. (1909b). Análisis de la fobia de un niño de cinco años. En: *Obras completas X*. Amorrortu.
- Freud, S. (1910i). La perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis. En: *Obras completas XI*. Amorrortu.
- Freud, S. (1912x). Tótem y tabú. En: *Obras completas XIII*. Amorrortu.
- Freud, S. (1914d). Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. En: *Obras completas XIV*. Amorrortu.
- Freud, S. (1915b). De guerra y muerte. Temas de actualidad. En: *Obras completas XIV*. Amorrortu.
- Freud, S. (1915c). Pulsiones y destinos de pulsión. En: *Obras completas XIV*. Amorrortu.
- Freud, S. (1918a). El tabú de la virginidad. En: *Obras completas XI*. Amorrortu.
- Freud, S. (1919d). Introducción a Zur Psychoanalyse der Kriegsneurosen. En: *Obras completas XVII*. Amorrortu.
- Freud, S. (1919h). Lo ominoso. En: *Obras completas XVII*. Amorrortu.
- Freud, S. (1920g). Más allá del principio de placer. En: *Obras completas XVIII*. Amorrortu.
- Freud, S. (1921c). Psicología de las masas y análisis del yo. En: *Obras completas XVIII*. Amorrortu.
- Freud, S. (1923b). El yo y el ello. En: *Obras completas XIX*. Amorrortu.
- Freud, S. (1923d). Una neurosis demoníaca en el siglo XVII. En: *Obras completas XIX*. Amorrortu.
- Freud, S. (1927c). El porvenir de una ilusión. En: *Obras completas XXI*. Amorrortu.
- Freud, S. (1930a). El malestar en la cultura. En: *Obras completas XXI*. Amorrortu.
- Freud, S. (1931a). Tipos libidinales. En: *Obras completas XXI*. Amorrortu.
- Freud, S. (1933a). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. En: *Obras completas XXII*. Amorrortu.
- Freud, S. (1933b). ¿Por qué la guerra? En: *Obras completas XXII*. Amorrortu.
- Freud, S. (1939a). Moisés y la religión monoteísta. En: *Obras completas XXIII*. Amorrortu.
- Freud, S. (1950a). Proyecto de psicología. En: *Obras completas I*. Amorrortu.
- Gadamer, H. (1999). *Verdad y método*. Ediciones Sígueme.
- Gerez-Ambertin, M. (2003). *Imperativos del superyó. Testimonios clínicos*. Lugar Editorial.

-
- Glare, P. (2016). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford University Press.
- Greiser, I. (2009). *Delito y trasgresión. Un abordaje psicoanalítico de la relación del sujeto con la ley*. Grama Ediciones.
- Heidegger, M. (2019). *Ser y Tiempo*. Editorial Universitaria.
- Imbriano, A. (2011). *La tanatopolítica y su violencia. Efectos subjetivos*. Editorial Bonaventuriana.
- Lacan, J. (1955-56). *El Seminario de Jacques Lacan, Libro 3: Las Psicosis*. Ediciones Paidós Ibérica S. A.
- Lacan, J. (1957-58). *El Seminario de Jacques Lacan, Libro 5: Las formaciones del inconsciente*. Ediciones Paidós Ibérica S. A.
- Lacan, J. (1971). *Seminario XVIII: De un discurso que no sería (del) semblante*. [Manuscrito inédito], Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Lacan, J. (1976). *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*. Siglo XXI editores, s. a.
- Lacan, J. (1978). *Lacan in Italia 1953-1978: En Italie Lacan*. La Salamandra, pp. 58-77.
- Lacan, J. (1987 [1964]). *El Seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis*. Ediciones Paidós Ibérica S. A.
- Lacan, J. (1988). *Intervenciones y textos 2*. Ediciones Manantial.
- Lacan, J. (1990). *El seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del psicoanálisis*. Ediciones Paidós Ibérica S. A.
- Lacan, J. (2005). *De los Nombres del Padre*. Paidós.
- Lacan, J. (2008 [1969-70]). *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis*. Ediciones Paidós Ibérica S. A.
- Lacan, J. (2009a). *Escritos I*. Siglo XXI.
- Lacan, J. (2009b). *Escritos II*. Siglo XXI.
- Lacan, J. (2012a). *Hablo a las paredes*. Paidós.
- Lacan, J. (2012b). *Otros escritos*. Paidós.
- Lacan, J. (2015). *El seminario de Jacques Lacan, Libro 6: El deseo y su interpretación*. Ediciones Paidós.
- Lacan, J. (s.f.). *Ou pire. El saber del psicoanalista, en: Seminario 19 bis*. [Digital] Psikolibro.
- Lacan, J. (1961-62). *Seminario IX: La identificación*. [Manuscrito inédito], Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Laplanche, J. (1973). *Vida y muerte en psicoanálisis*. Amorrortu.
- Laplanche, J., & Pontalis, J. (2004). *Diccionario de psicoanálisis*. Paidós.

-
- León, F. (2020). Psicoanálisis y crueldad. *Límite Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología* 15(20).
- Llull, V. (2011). El complejo del prójimo. Su lugar en la estructura del lazo ¿Fundamento del discurso? *Revista Universitaria de Psicoanálisis*, 11, pp. 285-290. <https://bit.ly/3GpaHac>
- Mèlich, J. (2014). *Lógica de la crueldad*. Herder Editorial.
- Mesa, C., & Muñoz, A. (2011). El niño homicida: La estirpe de Caín, un estudio psicoanalítico. *Affectio Societatis*, 8(15), pp. 1-21. <https://bit.ly/3GILGwe>
- Miller, J-A. (2009). Clase inaugural del Centro Descartes. En: *Conferencias porteñas*. (Tomo 2). Paidós.
- Montagut, M. (2016). *El ser y la tortura*. Universidad de los Andes, Ediciones Uniandes; Universidad de Antioquia, Fondo Editorial FCSH.
- Moreno, B. del R. (2015). Matar y comer del muerto. *Desde el Jardín de Freud*, 15, pp. 207-225. <https://doi.org/k64d>
- Moscovitz, J. (2018). La clínica psicoanalítica a través del cine. El sufrimiento en el registro de lo singular (violencia, psicoanálisis, cine). *Ética & Cine* 8(2). pp. 19-23.
- Nasio, J. (1996). *Enseñanza de 7 Conceptos Cruciales del Psicoanálisis*. Gedisa editorial.
- Negro, M. (2012). Estructura de la ley y del superyó. *Affectio Societatis*, 9(16), pp. 1-6. <https://bit.ly/3R2Fnmj>
- Orozco, M. (2015). Lazos compulsivos de la violencia y ecos sadianos. *Desde el Jardín de Freud*, 15, pp. 227-241. <https://doi.org/k64f>
- Palacio Ortiz, L. M. (2017). *Lo cruel en los niños. De la crueldad a lo cruel en los niños: una perspectiva psicoanalítica*. [Tesis de maestría]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
- Pereña, F. (2004). *De la violencia a la crueldad: Ensayo sobre la interpretación, el padre y la mujer*. Editorial Síntesis, S. A.
- Ramírez, M. (2007). *Psicoanalistas en el frente de batalla. Las neurosis de guerra en la Primera Guerra Mundial*. Editorial Universidad de Antioquia.
- Ramírez, M. (2017). *Conflicto armado y subjetividad*. Grama Ediciones.
- Real Academia Española [RAE]. (s.f.). Atrocidad. En: *Diccionario de la lengua española*. <https://dle.rae.es/atrocidad>
- Safouan, M. (1994). *La palabra o la muerte. ¿Cómo es posible una sociedad humana?* Ediciones de la Flor.
- Sánchez, G., Suárez, A., & Rincón, T. (2010). *La masacre de El Salado. Esa guerra no era nuestra*. Taurus.
- Sauret, M. (2009). Psicoanálisis y Política. *Revista electrónica PSYCONEX*, 1(2).
- Schopenhauer, A. (1994). *Metafísica del amor-Metafísica de la muerte*. Ediciones Obelisco.

Van Dijk, T. (2000). Capítulo 10: Análisis crítico del discurso. En: *El discurso como interacción social*. Gedisa, pp. 367-404.