



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO
FACULTAD DE PSICOLOGÍA
DOCTORADO EN PSICOLOGÍA Y EDUCACIÓN**



**“UNA MIRADA ANALÍTICA A LA RELACIÓN
FILICIDO-PARRICIDA”**

TESIS

**QUE COMO PARTE DE LOS REQUISITOS PARA OBTENER EL
GRADO DE DOCTOR EN PSICOLOGÍA Y EDUCACIÓN**

PRESENTA:

**RUTH VALLEJO CASTRO
(69751)**

DIRIGIDA POR:

DRA. LUZ MARIA DEL ROSARIO HERRERA GUIDO

SANTIAGO DE QUERÉTARO, QRO., MARZO DE 2012.



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Psicología
Doctorado en Psicología y Educación

"UNA MIRADA ANALÍTICA A LA RELACIÓN FILICIDO-PARRICIDA"

TESIS

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de
Doctor en Psicología y Educación

Presenta:
Ruth Vallejo Castro

Dirigido por:
Dra. Luz María del Rosario Herrera Guido

SINODALES

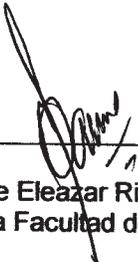
Dra. Luz María del Rosario Herrera Guido
Presidente

Dr. Marco Antonio Macías López
Secretario

Dra. Raquel Ribeiro Toral
Vocal

Dra. Ma. Guadalupe Reyes Olvera
Suplente

Dr. Francisco Javier Rosales Álvarez
Suplente


M.D.H. Jaime Eleazar Rivas Medina
Director de la Facultad de Psicología


Dr. Irineo Torres Pacheco
Director de Investigación y
Posgrado


Firma

Firma

Firma

Firma

Firma

Centro Universitario
Querétaro, Qro.
Marzo 2012
México

RESUMEN

La *hipótesis central* que sustenta esta investigación surge de la inquietud de develar como las manifestaciones filicidas tienen una incidencia fundamental para que un acto parricida se lleve a cabo. Sigmund Freud, padre del psicoanálisis, muestra el parricidio como de los pilares principales para la construcción teórica del complejo de Edipo, sin embargo, agregar a este sustento el antecedente filicida nos abre una perspectiva diferente de la teoría clásica. Uno de los *problemas* principales que atañen a la presente investigación es el planteamiento de la dualidad filicido-parricida, y para resolverlos se realiza un análisis crítico estructural de esta relación partiendo primeramente de aquellos constructos mitológicos que cobijan la teoría psicoanalítica y que conforman al sujeto filogenéticamente, para posteriormente, analizar el concepto edípico en la obra freudiana dando cuenta de la implicación filicida en la estructura del esquema edípico, lo que nos llevará a hacer el estudio ontogenético desde el psicoanálisis usando como artificio clínico la fábrica de caso. Por lo tanto, el *objetivo general* de la presente investigación se centra en dos premisas básicas para que un acto parricida se lleve a cabo, la primera es un origen filogenético del deseo criminal y la segunda es un desencadenante del deseo a partir de una lucha del ser humano cuyo origen es ontogenético. La apuesta más importante en este trabajo, por una parte es vislumbrar cómo estamos predeterminados por una herencia arcaica para la constitución del propio sujeto, y por otra parte discernir qué rige el surgimiento de la subjetividad parricida, es decir, cómo una o varias manifestaciones filicidas influyen para la consumación de un acto parricida.

(Palabras clave: Filicidio, parricidio, filogénesis, ontogénesis).

SUMMARY

The *central hypothesis* that supports this investigation emerges from the interest in reveal how filicide manifestations have a fundamental impact to carry out a parricidal act. Sigmund Freud, the father of psychoanalysis, shows the parricide as one of the main tenets of the theoretical construction of Oedipus complex, however, to add to this conjecture the filicide antecedent gives us a different perspective of the classical theory. One of the main problems concerning to this investigation is the duality filicide-parricide. To solve these problems we make a critical structural analysis of this dual relation, starting from those mythological constructs that wraps the psychoanalytic theory and make up the person phylogenetically to analyze later the oedipal concept in the Freud's work accounting for the filicide implication in the structure of the oedipal scheme. That will take us to make an ontogenetic study from a psychoanalytic stance of a case factory. Therefore, the overall objective of this investigation focuses on two basic premises for a parricide act to be carried out, the first is a phylogenetic origin of the criminal desire and the second one is a trigger of that desire from a human been fight whose origin is ontogenetic. The most important stance in this investigation, in one hand is to glimpse how we are predetermine by an archaic heredity for the constitution of the person, and moreover discern what is ruling the emergence of the subjectivity, in other words, how one or many filicide manifestations affects the consummation of a parricide act.

(Keywords: filicide, parricide, phylogenesis, ontogenesis).

DEDICATORIAS

**Dedico esta tesis con todo mi amor a mis hijos
por su involuntaria paciencia.**

**A mis padres quienes forjaron en mi el valor de
vivir a pesar de las adversidades.**

**A mis amigas Lucy y Rosalía por su invaluable
escucha en mis momentos de confusión.**

Al amor, motor de vida e impulso de lucha.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco principalmente a mis maestros por su dedicación y esmero en transmitir sus conocimientos.

Especialmente a la Dra. Rosario Herrera por su invaluable escucha y guía durante este arduo trabajo.

Al PROMEP, por su apoyo en beca para la realización de mis estudios.

A la U.M.S.N.H., especialmente a la Facultad de psicología y sus directivos por su compromiso institucional en el desarrollo de sus académicos.

A mi aula mater, la Universidad Autónoma de Querétaro, quien sembró en mi la semilla del psicoanálisis.

A quienes directa o indirectamente colaboraron para la elaboración de esta tesis.

ÍNDICE

	Página
RESUMEN.....	i
SUMMARY	ii
DEDICATORIAS	iii
AGRADECIMIENTOS	iv
ÍNDICE	v
INTRODUCCIÓN	1
CAPITULO I.....	5
CONCEPCIÓN TEÓRICA DEL FILICIDIO Y EL PARRICIDIO.	5
I.1 EL PARRICIDIO.....	5
Consideraciones preliminares.	5
Definiciones y aspectos legales.....	5
Psicoanálisis.....	8
I.2 EL FILICIDIO	8
Consideraciones preliminares.	8
Definiciones y aspectos legales.....	9
Antropología y sociología.....	12
Psicoanálisis.....	12
I.3 EL PARRICIDIO Y EL FILICIDIO EN LA TEORIA PSICOANALÍTICA CLÁSICA.	13
I.4 EL PARRICIDIO EN LA TEORIA LACANIANA.....	29
CAPITULO II	44
DE LA NATURALEZA A LA CULTURA	44
II.1 SOBRE LA CONDICIÓN HUMANA Y SUS RELACIONES DE DOMINACIÓN AMO- ESCLAVO.	44
II.2 LA DIALECTICA DEL AMO-ESCLAVO EN KOJEVE Y LACAN.	63
La lucha por puro prestigio y la naturaleza intersubjetiva del deseo en Lacan.....	69
II.3 LA PULSION DE MUERTE Y LA AGRESIÓN EN FREUD.....	76
II. 4 LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO Y LA AGRESIVIDAD EN LACAN.....	84

CAPITULO III.....	94
EL SUJETO SOCIAL, SUJETO DE CULTURA.....	94
III.1 LA CONFORMACIÓN DEL SUJETO SOCIAL Y SUS MANIFESTACIONES CULTURALES.....	94
Una forma sublimada de tramitar los deseos filicido-parricidas.....	94
Los mitos como creaciones culturales.....	97
Teorías científicas sobre el mito.....	101
El mito desde el psicoanálisis.....	106
III.2 ANÁLISIS MÍTICO Y LA INCIDENCIA DE LA RELACIÓN FILICIDO-PARRICIDA.	113
Las manifestaciones de actos filicido-parricidas en la genealogía mítica griega.....	115
La construcción teórica del complejo de Edipo para el psicoanálisis.....	130
 CAPITULO IV.....	 136
HACER CASO O NO HACERLO.....	136
IV.1 IRIS CABEZUDO SPÓSITO.....	138
A manera de viñeta.....	138
El telón de fondo. Antecedentes.....	138
Cuando los hechos reemplazan a las palabras. Del acto.....	141
IV.2 YO, PABLO SCHOKLENDER.....	151
A manera de viñeta.....	151
El telón de fondo. Antecedentes.....	152
Cuando los hechos reemplazan a las palabras. El Acto.....	160
IV.3 CONCLUSIONES DE AMBOS CASOS.....	169
En el telón de fondo.....	169
Cuando los hechos reemplazan a las palabras.....	171
 CAPITULO V.....	 173
CONCLUSIONES GENERALES.....	173
 BIBLIOGRAFÍA.....	 177

INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente trabajo surge con la inquietud de develar si las manifestaciones filicidas tienen una incidencia crucial para que un acto parricida se lleve a cabo, ésta es la hipótesis central que sustenta este trabajo.

Freud muestra el parricidio como una parte fundamental para la estructuración psíquica del sujeto que se origina a partir de la conflictiva edípica; sin embargo hacer una lectura detallada de este postulado agregando la presencia de una manifestación y/o deseo filicida en algunos casos de parricidio, nos lleva a cambiar la mirada y darle un giro diferente a la concepción clásica del mismo.

Se intenta explicar como eje central, el antecedente filicida para la posterior manifestación parricida vislumbrando como se muestra esta relación en un estudio filogenético a través de las manifestaciones míticas, para posteriormente hacer un análisis ontogenético de esta relación y las implicaciones que tiene en la constitución psíquica de un individuo, buscando desentrañar su importancia en la clínica psicoanalítica.

Quizá uno de los problemas principales que surgen con el planteamiento del análisis filogenético de la dualidad filicido-parricida, es detenernos a pensar si nos *hacemos* (ontogenéticamente hablando) o *estamos pre-determinados* (filogenéticamente).

La apuesta más importante en este trabajo es comprender qué rige el surgimiento de la subjetividad y cómo influye la determinación mítica para la constitución del propio sujeto. Para ello, es necesario adentrarnos en la parte ontogenética para vislumbrar, en el desarrollo de un sujeto, cómo la manifestación filicida puede influir para la consumación de un acto parricida.

Para llevar a cabo esta investigación realizaremos un análisis crítico estructural de esta relación dual apoyados en aquellos constructos mitológicos que cobijan la teoría psicoanalítica y que conforman al sujeto filogenéticamente, para posteriormente analizar el concepto edípico en la obra freudiana, y así dar cuenta de la implicación filicida en la estructura del esquema edípico. Finalmente esto nos lleva a hacer el estudio ontogenético usando como artificio clínico una fábrica de caso, entendiendo por éste una práctica de lectura que se hace de un caso que no es propio, pero del cual pueden surgir distintas lecturas según la mirada de aquel o aquellos que sobre este trabajen.

Sustentado con lo anterior, *las hipótesis* que guían esta investigación son:

1° Al deseo y/o acto parricida del hijo le antecede una manifestación y/o deseo filicida por parte del padre.

2° Los mitos y la religión son creaciones culturales sublimatorias de estos deseos inconscientes imperantes en la sociedad cumpliendo una transmisión generacional y por lo tanto una implicación en el desarrollo psíquico del sujeto.

3° Existe un remanente filogenético del crimen que se conjuga con un desarrollo ontogenético del individuo y que puede motivar el crimen parricida.

El *objetivo general* del presente trabajo se centra en una revisión detallada de algunos aportes psicoanalíticos sobre el filicidio y el parricidio, para posteriormente hacer una revisión de estas manifestaciones desde lo mítico y la clínica psicoanalítica principalmente a través de la fábrica de dos casos.

Para el despliegue de esta problemática, partiremos de interrogarnos sobre si la agresividad que impulsa al ser humano a matar es innata, es decir, parte de su propia naturaleza y se constituye como un mecanismo de supervivencia y autoprotección, o si podemos hablar de la agresividad como algo que se despierta a partir de la experiencia de cada sujeto.

Para lograr el objetivo de esta investigación, nos adentramos primeramente en definir el concepto del filicidio y el parricidio en un *primer capítulo* donde se despliegan las concepciones de estos términos desde algunas áreas de conocimientos afines, como es la ley jurídica, la antropología, la sociología, la religión, advirtiendo que la propuesta central es definir estos conceptos a la luz de la teoría psicoanalítica. Por lo tanto, dentro de este mismo apartado, se definen dichos conceptos a partir de la teoría clásica, indagamos en la importancia del concepto de parricidio que Freud colocó como central dentro de la teorización de la conflictiva edípica, uno de los pilares fundamentales de su obra, analizando además todo aquello que como manifestación o acto filicida pudo vislumbrar. Si bien es cierto que Freud no llegó plenamente a teorizar este último concepto como tal, si podemos rastrear bajo que parajes la trama filicida se hace presente en su obra a través del uso que hace de la literatura, la mitología, la antropología, la sociología, la religión, y

principalmente la clínica de la neurosis, como ámbitos principales de estudio de estos fenómenos.

Seguido de este análisis, abordamos el concepto de parricidio dentro de la teoría lacaniana, por lo que nos remitimos al estudio que hace Jacques Lacan de la conflictiva Edípica, que inicialmente no es diferente a los postulados freudianos, pero que en el transcurso de su obra cobran un sentido distinto al articular a este conflicto las cuestiones socio-culturales e históricas como determinantes en el desarrollo de este complejo en el sujeto. Para tales fines, nos adentramos en obras literarias como Hamlet de Shakespeare, analizamos la hipótesis darwiniana estudiada por Freud en Tótem y Tabú y la horda primitiva (1913-1914), analizamos el contexto religioso a través de lo escrito por Freud en su texto sobre Moisés y la religión monoteísta (1937-1939), ya que todos estos preceptos psicoanalíticos finalmente conforman su teorización sobre las cuestiones del padre.

En un *segundo capítulo*, estudiamos cómo el ser humano da paso a su estado de naturaleza para constituirse en un sujeto social, para tal fin, nos adentramos a estudiar la naturaleza agresiva del ser humano, así como la relación de dominación que un individuo ejerce sobre otro con la finalidad de analizar sus causas. Para lograr este objetivo estudiamos la propuesta de Thomas Hobbes que nos lleva a pensar los estados de naturaleza del ser humano, y cómo llega a un estado de dominación en beneficio de una sociedad, pensamiento que es continuado por otros de sus seguidores como Kójeve, Hegel, y Lacan.

Este acercamiento hobbiano nos permite adentrarnos en el estudio de la dialéctica del amo-esclavo introducida por Hegel en su Fenomenología del espíritu, misma que abre distintas líneas de reflexión del psicoanálisis. De estas aportaciones hegelianas transmitidas por Kójeve, Lacan teoriza sobre el discurso del amo y las relaciones de dominación.

Como una constante dentro de estas reflexiones existen las cuestiones de la agresión, por lo que nos lleva a interrogarnos sobre el surgimiento de la agresividad y por consiguiente de la pulsión de muerte en el individuo y los avatares de la vida anímica a los que somete esta pulsión al sujeto, con el fin de analizar hasta qué punto podemos hablar de la pulsión como algo filogenéticamente transmitida u ontológicamente desarrollada. Siguiendo este hilo de pensamiento, retomamos a Lacan para hablar sobre la forma en que el sujeto se constituye y el papel que la agresión juega para la conformación del sujeto.

En un *tercer capítulo*, nos adentramos a estudiar la conformación del sujeto social como un ser sujeto de cultura, la pregunta que nos guía es cómo el sujeto hace uso de la cultura para dar paso a su estado de naturaleza y constituirse en un sujeto social, para tal fin analizamos los mitos griegos como una de las formas sublimadas que el sujeto tiene para tramitar los deseos filicido-parricidas. A fin de profundizar en este tema, analizamos las manifestaciones de actos filicido-parricidas en la genealogía mítica griega, para dar cuenta de la trasmisión de estos actos durante generaciones hasta llegar a Edipo Rey, mismo que nos permitirá hacer un análisis diferente del constructo teórico del complejo de Edipo Freudiano analizado desde esta doble relación.

Finalmente, en un *cuarto capítulo*, realizamos el análisis de dos fábricas de casos de parricidio, los cuales nos llevan a adentrarnos en la clínica psicoanalítica para indagar sobre las manifestaciones filicidas que antecedieron al acto parricida. Con este fin analizamos el caso de Iris Cabezudo Spósito y el de Pablo Schoklender basándonos en el discurso de cada uno de ellos a partir de lo que declararon durante el proceso judicial y lo escrito en sus memorias.

Seguidamente, se lleva a cabo un análisis en conjunto de ambos casos, donde se observan las convergencias de ambos en relación al filicidio, telón de fondo que sirve de escenario para que el crimen parricida se lleve a cabo.

Para cerrar con el presente trabajo de tesis doctoral, se muestran conclusiones generales de todo lo que aquí se despliega con la intención de responder de manera más sustancial lo aquí expuesto.

CAPITULO I

CONCEPCIÓN TEÓRICA DEL FILICIDIO Y EL PARRICIDIO.

I.1 EL PARRICIDIO.

Consideraciones preliminares.

Por parricidio entendemos, de manera general, el acto de asesinar al padre o a la madre; este acto es considerado uno de los crímenes cuya violencia no es característica del resto, por esto la tradición lo llama “crimen increíble” porque atenta contra aquel del cual se supone el lazo primero y el más privilegiado de las relaciones humanas. Matar al padre o a la madre tiene una connotación diferente al resto de los crímenes porque implica matar el ordenamiento de la sociedad; si este límite social primario se rompe la sociedad quedaría vulnerable a un probable desencadenamiento de crímenes sin límites.

Definiciones y aspectos legales.

El origen etimológico de la palabra parricidio ha sido motivo de debates y discusiones, Parricidio, proviene del latín *pare* que puede significar, par o pariente, por lo que se le definió como dar muerte a un pariente cercano, sin embargo su correcta etimología sería *parens* que significa padres y *cidium*, *cide* que significa matar, lo que define a esta palabra como la muerte de los padres por el hijo.

El parricidio es un delito cometido por el que mata a su ascendiente o descendiente, directos o colaterales o a su cónyuge según algunas definiciones, pero estrictamente hablando es la muerte dada por un hijo a su padre o a su madre, aunque en esta última acepción el delito se tipifica como matricidio.

La *Enciclopedia católica* define al parricidio como un acto de asesinato y por lo tanto, al igual que al filicidio, un grave pecado contra el 5º mandamiento. El parricidio así como el infanticidio, y el fratricidio se toman como homicidios igualmente graves porque atenta contra los vínculos naturales que destruyen (Las Siervas de los Corazones Traspasados de Jesús y María, 2011). Sin embargo, en el antiguo testamento, se puede leer

en el libro del Éxodo (1985, pág. 95) la consigna de “El que le pegue a su padre o a su madre muera sin remedio” y la misma sentencia será para aquel que maldiga o trate sin respeto a sus padres. Este mismo precepto queda inscrito según Mateo de la siguiente manera: “*el que maldiga a su padre o a su madre debe ser condenado a muerte*” (1985, pág. 35); en este sentido, la sentencia al crimen parricida era la muerte del hijo.

Por otra parte, el Derecho Romano castigaba al parricida con la ejecución capital en torno a un ceremonial que pretendía la exclusión del condenado del universo humano.

Está escrito: «*Que perezca encerrado en una bolsa cosida, en compañía de un perro, un gallo, una víbora y un mono*».

Constitución del emperador Constantino (siglo IV), incorporada al Código del emperador Justiniano (siglo V), libro 9, título 17 («De los que mataron a padres o hijos»): «*Si alguien ha apresurado la muerte de su padre o de su madre y otros ascendientes, o de su hijo o de su hija y otros descendientes – haya producido su crimen en secreto o a la luz del día-, se lo castigará con la pena del parricidio. No recibirá la muerte ni por la espalda, ni por el fuego, ni por alguna otra pena ordinaria, sino cosido en una bolsa de piel, encerrado con un perro, un gallo, una víbora y un mono, y en ese espacio estrecho para bestias salvajes se mezclará con la intimidad de las serpientes. Y según la comarca, se lo arrojará al mar o al curso del agua cercano a fin de que, vivo todavía, sea privado de todos los elementos, que mientras sobreviva le sea quitado el cielo y tras su muerte le sea negada la tierra*» (Legendre, 2008, pág. 23).

En el siglo XVI en Francia, los condenados bajo el cargo de parricidio (que en esta época todo aquel desacato que era cometido en contra del rey era juzgado como un acto parricida), eran tratados de la siguiente manera según nos relata Foucault en una cita tomada de *Pièces originales et procédures du procès fait á Robert-Francois Damiens, 1757, t. III, pp. 372-374.:*

...llevado y conducido en una carreta, desnudo en camisa, con una hacha de cera encendida de dos libras de peso en la mano”; después, “en dicha carreta, a la plaza de Gréve, y sobre un cadalso que allí habrá sido levantado [deberán serle] atenaceadas las tetillas, brazos, muslos y pantorrillas, y su mano derecha, asido en

ésta el cuchillo con que cometió dicho parricidio, quemada con fuego de azufre, y sobre las partes atenaceadas se le verterá plomo derretido, aceite hirviendo, pez, resina ardiente, cera y azufre fundidos juntamente, y a continuación, su cuerpo estirado y desmembrado por cuatro caballos y sus miembros y tronco consumidos en el fuego, reducidos a cenizas y sus cenizas arrojadas al viento (Foucault, 2008, pág. 11).

Tres cuartos de siglo más tarde surge la reforma de las prisiones en Europa y Estados Unidos y con ésta muchos otros países de todo el mundo; la idea fundamental era la desaparición de los suplicios y la inserción de los condenados a un régimen penitencial cuya finalidad era que los reos fueran corregidos o reeducados. Si bien es cierto que el castigo físico seguía imperando, éste era menos evidente o había cierta discreción al llevarlo a cabo.

Hoy en día el parricidio sigue siendo considerado como uno de los crímenes más grotesco y reprobable de la sociedad equiparado solamente con el infanticidio, ya que ambos rompen el orden social primario.

La mayor parte de las legislaciones actuales reservan el concepto de parricidio para la muerte de los ascendientes, sistema adoptado también para la legislación mexicana. De tal manera, si nos apegáramos al Código Jurídico Mexicano tendríamos que pensar que parricida es aquel que no solamente mata a su padre o a su madre gestores de vida, sino también en aquellos casos en que bajo la lupa de la ley se considere hijo por adopción y/u obligación jurídica.

Dentro del Código Penal Mexicano antes de la reforma de 1994, con base en el artículo 323, se tipifica como delito de parricidio: “al homicidio del padre, de la madre, o de cualquiera otro ascendiente consanguíneo y en línea recta, sean legítimos o naturales, sabiendo el delincuente ese parentesco” (González de la Vega R. , 1981, pág. 478). Esta última línea es la que da la nota distintiva al delito del parricidio.

Los criterios de inimputabilidad señalan que los infantes menores de 16 años se excluyen de toda punición penal, no responden ante el Estado de sus actos delictivos, sin embargo el Código Penal en sus artículos 113, 114 y 115 dispone medidas de carácter tutelar. Los sordomudos, locos, idiotas, imbéciles o que sufran cualquier proceso

psicopatológico permanente o crónico son también inimputables y las medidas que dispone el código son la reclusión en escuela, manicomio o departamentos especiales para su recuperación social (Cortés Ibarra, 1971, pág. 183).

Psicoanálisis.

El psicoanálisis ha sido la teoría que más se ha enfocado al estudio del padre y por consiguiente del parricida. Siendo uno de sus pilares fundamentales la conflictiva edípica, Freud a partir del análisis de sus pacientes y las manifestaciones oníricas de éstos encuentra deseos parricidas difíciles de pesquisar para la conciencia, mismos deseos que encuentra él mismo en sus sueños y por lo que deduce que estos sentimientos son universales. En el transcurso de su obra da cuenta de estas manifestaciones apoyándose en estudios antropológicos, en la religión judío-cristiana y en la literatura, tomando a éstos como aquellos ámbitos culturales donde los deseos inconscientes se muestran. Unos de los textos más relevantes donde Freud trata el tema es *Tótem y Tabú* (1900-1901/1990) cuyos estudios basados en la antropología dan cuenta del parricidio; por otro lado y basándose en la literatura estudia estos deseos en su obra sobre *Dostoievsky y el parricidio* (1928/1990) y finalmente interroga a la religión en su texto de *Moisés y la religión monoteísta* (1938/1990) donde también da cuenta de ello. Sin embargo, por ser un tema fundamental del constructo teórico psicoanalítico, durante toda su obra va articulando la conflictiva edípica en sus nuevos descubrimientos.

I.2 EL FILICIDIO

Consideraciones preliminares.

El filicidio es un hecho impactante que ocurre en las culturas de todo el mundo, se da como un acto aislado o sistemático, y su interpretación es de acuerdo a cada una de ellas. La antropología reporta múltiples actos de filicidio que han quedado grabados en la historia de los países y que ahora toman una forma atenuada en el maltrato a los niños.

El sacrificio filial es un tema que se encuentra en la historia antigua de diversas culturas pero se ha mantenido vigente a través de sus narraciones míticas, sus leyendas y la misma religión. Estos mitos básicos dan origen a la cultura de estas naciones y en ellos se puede observar que el filicidio ha sido menos castigado que el parricidio, incluso en algunos casos ha sido motivo hasta de indulto a quien lo comete bajo la lógica de una deshonra que provoca el embarazo o por ser un hijo concebido fuera del matrimonio.

El concepto de filicidio que servirá para guiar esta tesis es ver este acto como inmolación de los hijos por cualquier medio, desde el maltrato corporal o psíquico hasta el acto culminado de privarlos de la vida, lo que sería en sí el infanticidio cuya término designa a toda muerte dada a un niño o infante menor de siete años o muy próximo a nacer.

Definiciones y aspectos legales.

Filicidio proviene del latín *filius* que significa hijo y *cidium, cide* que significa matar, lo que define a esta palabra por: la muerte dada por un padre o una madre a su propio hijo. (Española), a diferencia de *infanticidio* que proviene del latín *infanticidium* que define la muerte dada violentamente a un niño de corta edad.

Con fines de precisar este concepto, concentraremos la denominación *acto filicida o filicidio* para situar aquel donde se da la privación de la vida al menor, independientemente de la edad de éste, y nominaremos como *deseos y/o manifestaciones filicidas* a todos aquellos actos que no privan de la vida al niño pero que lo someten a un estado de vejación constante.

Este tipo de actos o manifestaciones toman diversas y múltiples modalidades, pueden ir en acciones como el aborto provocado, el cual hoy en día está legalmente permitido, hasta el abandono de los niños, ya sea en una forma real o un abandono de atención por parte de los padres a los hijos, sin olvidar el llamado *síndrome de Munchausen por poderes* que es una forma de maltrato infantil en la que uno de los padres introduce en el niño síntomas reales o aparentes de una enfermedad buscándole atención médica innecesaria llevándolos incluso a provocarles la muerte al menor.

La *Enciclopedia católica* define únicamente feticidio del latín *fetus* que significa el niño en el vientre y *cidium*, muerte, lo que define esta palabra como: el acto de procurar la muerte directa de un niño no nacido. Este acto se considera un asesinato y por consiguiente un grave pecado contra el 5º de los mandamientos del decálogo (Las Siervas de los Corazones Traspasados de Jesús y María, 2011). El infanticidio así como el fraticidio y el parricidio se toman como homicidios igualmente graves porque atentan contra los vínculos naturales que destruyen (Las siervas de los Corazones Traspasados de Jesús y María, 2011). Sin embargo, en el antiguo testamento en Deuteronomio encontramos que si un padre considera a su hijo un rebelde que no acata sus instrucciones, ni los escucha cuando lo corrigen, lo llevarán ante los jefes de la ciudad y les dirán: “«Este hijo nuestro es rebelde y desvergonzado, no nos hace caso, es un vicioso y un borracho». Entonces todo el pueblo le tirará piedras hasta que muera” (1985, pág. 201) En este sentido el menor queda a merced de la ciudad y bajo las leyes de ésta.

Dentro del marco jurídico, en la antigüedad romana, el derecho privado no penalizaba la muerte de los hijos por parte del padre. El padre ejercía la Potestad Paternal cuyo objetivo no era la protección del hijo sino el interés del jefe de familia. Esta potestad confería al padre derechos rigurosos y absolutos, análogos a los del amo sobre el esclavo, y que ejercía al mismo tiempo que sobre la persona, sobre los bienes de los hijos (Petit, 1953, pág. 101).

El padre era omnipotente en lo que se refería a la familia y el Estado no intervenía en los asuntos de la misma, otorgándole a él el poder absoluto tanto de sus esclavos como de sus descendientes, “tiene sobre ellos poder de vida y de muerte, puede emanciparlos a un tercero y abandonarlos” (pág. 101). Bajo el Imperio romano, a causa del relajamiento de las costumbres, hubo en las familias ciertos abusos de la autoridad ante las cuales tuvo que intervenir la legislación, por esta razón el emperador “Adriano castigó con la expatriación a un padre, que tendiéndole un cepo, mató a su hijo, culpable de adulterio con su suegra” (pág. 101).

Hacia el fin del siglo II de nuestra era, los poderes del jefe de familia se redujeron a un sencillo derecho de corrección a los hijos, y las conductas que tuvieran implicaciones

graves no podía ejecutarlas él solo, tenía que hacer una acusación frente al magistrado para pedir que pronunciara la sentencia de muerte.

Constantino decidió que en todos los casos todo el que hubiese mandado matar a su hijo sería castigado como parricida. El padre también podía mancipar al hijo, es decir, venderlo ante algún acreedor para conseguir bienes, que si bien no era totalmente la figura de un esclavo puesto que era temporal, una especie de renta del hijo a cambio de un bien, convirtiéndose así en un instrumento de adquisición.

Posteriormente la ley de las XII tablas, cuya fuente de creación era la legislación griega, decidió que el hijo sólo podía ser emancipado tres veces y al término de estas conseguía su libertad de la autoridad paternal, en el caso de las hijas y para los nietos era suficiente una sola emancipación.

En la época de Antonino Caracalla, la venta de los hijos se declaró ilícita y sólo fue permitida al padre en caso de mucha necesidad para procurarse alimento. Más tarde Diocleciano prohibió la enajenación de los hijos de cualquier manera que fuese, venta, donación o empeño. Constantino renovó este hecho, permitiendo al padre, únicamente siendo indigente y abrumado por la necesidad, vender al hijo recién nacido, con el derecho exclusivo de volver a tomarlo, abonándose al comprado.

Finalmente el hijo podía ser abandonado por el jefe de la familia, “Constantino decidió que el hijo abandonado estuviese bajo la autoridad de quien lo recogiese, bien como hijo o como esclavo, y Justiniano los declara libre *sui juris* e ingenuo” (pág. 102).

Estos fueron los derechos que poco a poco tuvieron los hijos frente a la autoridad del padre, a partir de entonces en Roma, ningún padre pudo volver a hacer de su hijo un esclavo.

Actualmente dentro del Código Penal, un delito contra la familia es el abandono del infante, cuando nace y es “lanzado al mundo, como presa del monstruo más frío de los monstruos fríos, este delito lleva el nombre de “exposición del infante con ánimo de hacerle perder su estado civil”” (Bernaldo de Quirós, 1957, pág. 199).

Según el artículo 325 y 327 del Código Penal Mexicano, tipifica el delito de infanticidio a la muerte causada a un niño dentro de las setenta y dos horas de su

nacimiento por alguno de sus ascendientes consanguíneos y se considera como el “... más horrendo de los crímenes, dado el alevoso asesinato” (González de la Vega R. , 1981, pág. 480) y se penaliza con 6 a 10 años de prisión salvo en los casos en que la madre no tenga mala fama, haya ocultado su embarazo y parto y no se hubiere inscrito en el Registro Civil y que el infante no sea legítimo; bajo estas acepciones se aplicarán de 3 a 5 años de prisión a la madre que cometiere el infanticidio de su propio hijo.

Antropología y sociología.

El filicidio desde la antigüedad tiene múltiples manifestaciones en las diversas culturas, indicios de esto los encontramos en los mitos y leyendas donde la agresión a los hijos se muestra de manera directa y/o velada principalmente por parte del padre hacia sus hijos varones o en el caso de las niñas cuando son ofrecidas en sacrificio a los dioses con fines de obtener un beneficio de ellos.

En la mitología greco-romana, por referirnos a la más conocida en el mundo y la que más influencia tuvo sobre el resto de las culturas, muestra estas manifestaciones en el nacimiento mismo del Olimpo, en aquella época donde todo surge del caos y del reinado tiránico del Dios Urano junto con su descendencia; es en esta primera estirpe de dioses donde los actos filicidio-parricidas se muestran de manera clara.

Por otra parte, desde el inicio de la historia de la religión judío-cristiana, encontramos continuos relatos donde el filicidio se hace presente sobre todo en el antiguo testamento.

Psicoanálisis.

Arnaldo Rascovsky, psicoanalista argentino, se adentra en el estudio del filicidio y sus manifestaciones en la cultura convirtiéndose en un teórico importante de este tema, mismo que afirma que el filicidio es un fenómeno universal que atraviesa los confines del planeta y cuyos antecedentes socio-antropológicos dan cuenta de ello. El filicidio para este autor toca varios aspectos de la relación padres-hijo mismas que sintetiza con las denominaciones de asesinato, mutilación, denigración, maltrato, negligencia y abandono,

pero también recorre las distintas figuras del padre que estudia el psicoanálisis (Rascovsky A. , 1986).

Este autor pone de manifiesto que en la literatura médica el término de infanticidio sustituye el término de filicidio ante el horror social que supone que uno de los padres asesine a su propio hijo. Este autor también destaca la importancia del deseo filicida en el desencadenamiento del complejo edípico y en el nacimiento del héroe. Estudia la estirpe Edípica y manifiesta como importante el estudio de las historias familiares para descubrir el sentido de un hecho aparentemente sin sentido (Rascovsky A. , 1974).

Dentro de los postulados teóricos freudianos, el término de filicidio no se contempla, y el de infanticidio sólo es referido en uno de los textos fundamentales de Freud, su obra de *Tótem y Tabú* (1913-14). Sin embargo, en uno de sus primeros escritos sobre *La interpretación de los sueños* (1900), escribe: “Aún en nuestra familia burguesa, el padre, negando a su hijo la independencia y los medios para procurarla, suele favorecer el desarrollo del germen natural de hostilidad contenido en esa relación”; (Freud, 1900-1901/1990, págs. 265-266), de esta manera, Freud deja entrever que la acción de los padres en la realidad, puede ser fundamental para el desencadenamiento de la hostilidad en el niño.

I.3 EL PARRICIDIO Y EL FILICIDIO EN LA TEORÍA PSICOANALÍTICA CLÁSICA.

Dentro del pensamiento freudiano, el concepto de filicidio no aparece contenido en su obra como tal, ésta se centra en escudriñar, bajo la primacía de la conflictiva edípica, sobre los deseos parricidas que los pacientes neuróticos muestran en análisis. Por tal motivo se efectuará un recorrido teórico detallado del concepto de parricidio para tratar de vislumbrar bajo que parajes la trama filicida se hace presente en la obra.

Dentro del pensamiento psicoanalítico, el concepto de parricidio estuvo presente desde su construcción misma, Freud se refiere a éste tema en el *Manuscrito N* de fecha 31 de mayo de 1897¹ donde hace una anotación en torno a los impulsos escribiendo: “Los

¹ Freud comienza a articular esta importante premisa psicoanalítica 7 meses después de la muerte de su padre Jacob Kallamon Freud quien muere el 23 de octubre de 1896. Como si la muerte del padre le permitiera la liberación de los deseos inconscientes y se vuelvan más claros y menos culpígenos.

impulsos hostiles hacia los padres (deseo de que mueran) son, de igual modo, un elemento integrante de la neurosis” (Freud, 1897/1990, pág. 296). En ese mismo año, en la *carta 71* dirigida a su amigo Fliess, Freud empieza a introducir estas ideas a partir de la conflictiva edípica y motivado por el autoanálisis de sus manifestaciones oníricas, en esta carta le escribe aseverando que esta trama edípica tiene validez universal.

También en mí he hallado el enamoramiento de la madre y los celos hacia el padre, y ahora lo considero un suceso universal de la niñez temprana, si bien no siempre ocurre a edad tan temprana como en los niños histéricos (Freud, 1897/1990, pág. 307).

Afirma que la tragedia griega de Sófocles atrapa a los espectadores causándoles horror porque cada uno en su interior se identifica con ella, y avanza un poco más adjudicando estos mismos contenidos inconscientes en la elaboración de la obra Hamlet de Shakespeare (Freud, 1900-1901/1990, pág. 274)², relacionando de esta manera las artes como vías de manifestación del inconsciente.

Sin embargo, no es sino hasta tres años más tarde cuando incluye, de manera amplia, el complejo de Edipo en sus escritos y explica el parricidio. A partir de *La interpretación de los sueños* de 1900, cuya premisa es que el sueño es un cumplimiento de deseos, infiere que en los sueños típicos hay cierto número de éstos que casi todos han soñado del mismo modo y del cual supone que tienen también el mismo significado y la misma fuente. De esta premisa trata de explicar el deseo manifiesto en el sueño de que mueran los padres.

Parte su explicación de hechos reales en las relaciones entre padres e hijos donde la hostilidad es notoria. Se remite a las noticias que nos llegan en la mitología y las sagas sobre los tiempos primordiales, mismos que dejan entrever la tiranía del padre;

...nos transmiten una triste idea del despotismo del padre y de la inmisericordia con que usó de él. Cronos devora a sus hijos como el jabalí a sus cachorros y Zeus castra al padre (pág. 266).

² Cabe mencionar que Freud asevera que Shakespeare escribe la obra de Hamlet inmediatamente después de la muerte de su padre y también es sabido que un hijo de Shakespeare muerto prematuramente llevaba el nombre de Hamlet. Sigmund, Freud, “La interpretación de los sueños”, (1900), op. cit., t. IV, p. 274.

Menciona que cuanto más irrestricto fue el padre de la familia primitiva, tanto más debió el hijo situarse como su enemigo y sentir la impaciencia de eliminarlo para alcanzar la dominación. Un dato importante que hay que resaltar en esta aseveración freudiana es el carácter natural que le da a la hostilidad como algo innato en el ser humano cuando habla de la relación padre-hijo: “suele favorecer el desarrollo del germen natural de hostilidad contenido en esa relación” (pág. 266). Sin embargo, situar el deseo de muerte al padre como algo suscitado por la hostilidad de éste hacia el hijo, nos descentra de aquellas situaciones en las cuales, sin aparente motivo, el hijo “sueña” con la muerte del padre. Podemos pensar que es este antecedente de despotismo del padre y lo iracundo de su proceder lo que favorece la hostilidad en la relación y por consiguiente los deseos parricidas.

Freud remite estas manifestaciones oníricas a la tragedia griega de Sófocles de Edipo Rey cuya manifestación artística toca los deseos reprimidos de todos los seres humanos, llevando esta concepción de la conflictiva edípica a la universalidad, analiza la repulsa que resulta para los espectadores el drama montado en escena puntualizando que ello se debe al sentimiento de culpa que opera sobre tales mociones pulsionales de muerte, su tragedia nos conmueve porque pudo ser la nuestra.

...porque antes de que nació el oráculo fulminó sobre nosotros esa misma maldición. Quizás a todos nos está deparado dirigir la primera moción sexual hacia la madre y el primer odio y deseo violento hacia el padre; nuestros sueños nos convencen de ello (pág. 271).

Tal parece que Freud no puede sustraer de sus planteamientos la idea de un destino predispuesto por los dioses, o a un deseo primordial, primitivo, que no queda claro para Freud de donde surge, pero que posteriormente trata de indagar a través de sus estudios sobre lo filogenético y sobre la pulsión de muerte.

Como Edipo, vivimos en la ignorancia de esos deseos que ofenden la moral, de esos deseos que la naturaleza forzó en nosotros y tras su revelación bien querríamos todos apartar la vista de las escenas de nuestra niñez (págs. 271-272).

En este párrafo Freud deja en manos de la naturaleza los deseos criminales que se forzaron en nosotros, sin embargo, hay que recordar que a esos deseos parricidas le antecedieron deseos y manifestaciones filicidas por parte de los padres.

Dice Freud que los factores que favorecen la manifestación de deseos parricidas en el sueño son dos. El primero recae sobre la invalidez que le damos al deseo de muerte al padre, del cual parece que “ni en sueños” podría ocurrírse nos desear esto, lo que posibilita que la censura onírica se encuentre desarmada frente a esa enormidad. El segundo factor de manifestación onírica es que con ese deseo reprimido “cuya existencia no se sospecha, transige con particular frecuencia un resto diurno en la figura de un *cuidado* por la vida de la persona querida [...] el deseo puede enmascarse tras el cuidado que se engendró durante el día” (pág. 275).

Aunque no explícitamente, Freud deja ver entre líneas que la manera del cuidado de la persona que esté a cargo del menor, sea la madre o el padre, puede ser un factor predisponente para que el sueño parricida se manifieste motivado por lo acontecido durante la vida diurna, es decir, tal parece que lo que el sueño desemboca no es sino el resultado de aquellas manifestaciones filicidas que en el menor acontecieron previo al dormir.

Por otra parte, hay que poner particular atención en el desarrollo completo del drama de Edipo, Freud mismo puntualiza los acontecimientos que precedieron al crimen, cuando el protagonista era aún un bebé.

Edipo, hijo de Layo (rey de Tebas) y de Yocasta, es abandonado siendo niño de pecho porque un oráculo había anunciado a su padre que ese hijo, todavía no nacido, sería su asesino (pág. 270).

Ante una predicción que anuncia el oráculo al padre de Edipo, él es abandonado a su suerte, desprotegido en una edad en la que el niño aún no tiene los elementos necesarios para valerse por sí mismo, no hubo oportunidad de hacer algo diferente, simplemente se deshicieron de él por temor a ser asesinados condenando a Edipo a una muerte segura en el bosque. Este elemento no fue suficientemente analizado por Freud quien finca responsabilidad del acto únicamente sobre Edipo y sus deseos parricidas, y bajo esta mirada desarrolla su teoría.

Edipo es salvado y adoptado como hijo de reyes en una corte extranjera, hasta que siendo ya joven, interroga al oráculo quien le advierte no regresar a su patria porque está predestinado a asesinar a su padre y casarse con su madre. Edipo tratando de huir de la sentencia que le anticipaba un crimen parricida y una relación incestuosa con su madre huye para encontrarse con el destino, mata a su padre en una afrenta de camino y, después de vencer a la esfinge que guarda la ciudad, toma por esposa a su madre; años más tarde, al enterarse de que la predicción del oráculo se ha cumplido, se castiga cegándose.

Freud vuelve sobre el concepto del complejo de Edipo en obras posteriores, sin embargo, lo centra en torno a los deseos amorosos que el niño tiene hacia su madre y los deseos hostiles dirigidos hacia su padre.

Empieza a anhelar a su propia madre en el sentido recién adquirido y a odiar de nuevo al padre como un competidor que estorba ese deseo; en nuestra terminología: cae bajo el imperio del complejo de Edipo (Freud, 1910/1990, pág. 164).

Este drama lo observa en el niño varón que quiere la madre para sí sintiendo como molesta la presencia del padre, se regocija cuando el padre está ausente y le promete a la madre casarse con ella. En este sentido, la primera elección de objeto es incestuosa, éste es uno de los crímenes de Edipo, el parricidio es otro, ambos crímenes prohibidos por el totemismo, mismos que se hacen presentes desde el núcleo de la primera infancia, pero se ve alimentado y reforzado por diversos motivos que provienen de épocas y vínculos posteriores, éstos motivos pueden ser la lucha por el reconocimiento y por el poder, por la supervivencia misma o por una identificación con la fuente de la agresión.

La elección infantil de objeto fue sólo un preludio de la elección de objeto en la pubertad sin embargo tienen que permanecer alejados de la conciencia, es decir, reprimidos por los deseos parricidas que conllevan y porque es la única manera de convertirse en miembro de la comunidad y establecer un lazo social a partir del desarrollo normal del individuo.

La tarea consiste en desasir de la madre sus deseos libidinosos a fin de emplearlos en la elección de un objeto de amor ajeno, real, y en reconciliarse con el

padre si siguió siéndole hostil o en liberarse de su presión si se le sometió como reacción frente a su sublevación infantil (Freud, 1916-1917/1990, pág. 307).

Pero tal parece que si estos deseos no fueran regulados por las normas sociales pueden pasar al acto en cualquier momento; Freud, basándose en los artistas como aquellos genuinos representantes de la vida pulsional no inhibida, retoma un famoso diálogo escrito por el enciclopedista Diderot y vertido al alemán por Goethe, *Le neveu de Romeau* en el que se traduce el siguiente pasaje.

{«Si el pequeño salvaje fuera abandonado a sí mismo, conservara toda su imbecilidad y sumara a la escasa razón del niño en la cuna la violencia de las pasiones del hombre de treinta años, retorcería el cuello a su padre y se acostaría con su madre»} (pág. 308).

Años más tarde, el tema del parricidio es nuevamente retomado por Freud en su obra de *Tótem y Tabú* escrita en 1913-1914 y es precisamente dentro de este escrito donde el acto de parricidio cobra una connotación importante como postulado de la teoría psicoanalítica que explicaría la conformación de la sociedad.

En esta obra, Freud realiza un análisis de tribus primitivas a partir de las aportaciones de los etnógrafos quienes toman a tribus Australianas para su estudio por considerarlas como “las más salvajes, retrasadas y menesterosas”, para Freud, su vida anímica cobra particular interés porque la discierne como un estadio previo bien conservado de nuestro propio desarrollo, es decir, estas tribus significarían para Freud un encuentro actual con rasgos arcaicos de nuestra especie.

Freud centra su atención en un crimen primordial, un crimen parricida que acontece dentro de una horda primitiva y se acerca al estudio de este crimen a partir de analizar el Totemismo de las tribus. Observa que el tótem funge como un organizador de la tribu, en torno a él la tribu cobra sentido ya que el tótem, específico para cada tribu, es el que le brinda seguridad, es su espíritu guardián y auxiliador en los momentos en que la tribu necesita de su ayuda, ya sea para una buena caza o como protección contra sus enemigos.

El tótem también enmarca los lazos sociales que deben prevalecer sobre la tribu, son lazos más fuertes que los lazos de sangre lo que significa que ninguno de los miembros de un mismo tótem podían entablar vínculos sexuales entre ellos, el que lo hiciera transgredía

el tótem y el castigo era tan severo como la muerte misma, ya que el hacerlo los llenaba de una culpa oprimiente y un castigo divino. Todos los miembros de una misma tribu, de un mismo tótem, tanto ascendentes como descendentes, tenían que seguir la misma línea de no transgresión cuyo fin se fincaba en impedir el incesto. En otras palabras, el tótem venía a significar la base de normas mínimas para la consistencia de la tribu y estas limitaciones se conformaban sobre la base de un tabú.

Wund, citado por Freud, llama al tabú el código legal no escrito, el más antiguo de la humanidad, más antiguo que cualquier religión, y descubre la esencia del tabú en la angustia ante los demonios (Freud, 1913-1914/1990, pág. 72). Por un lado el tabú era considerado “sagrado” y por el otro “impuro, prohibido, peligroso”, pero para que algo sea prohibido tiene que tener la concomitante de ser algo deseado en sí mismo. En este sentido hay una actitud ambivalente sobre las prohibiciones tabúes, por un lado nada sería más placentero que violarlas y por otro hay un temor intrínseco de hacerlo y este miedo es más intenso que el placer que les provoca por lo que se reprime el deseo de transgredirlo.

Freud nos dice que las prohibiciones tabúes más antiguas son las que marca el totemismo, es decir, no matar al animal totémico y evitar las relaciones sexuales con las mujeres del mismo tótem. Esto significa, en otras palabras, inhibir el deseo incestuoso y la agresión dirigida hacia el cuidador, el tótem, quien funge como una sustitución del padre.

Retomando este sentido de la prohibición Freud lanza la tesis de que en los hombres primitivos sus anhelos más fuertes eran, por un lado, los de asesinar a los reyes y sacerdotes por todo aquello que ellos poseían y les era negado a las estirpes más bajas, y por otro, perpetrar el incesto. Así Freud muestra que hay una identidad esencial entre la prohibición del tabú y la prohibición moral, “... Este es un mandamiento de la conciencia moral, su violación origina un horrorizado sentimiento de culpa, tan evidente en sí mismo como es desconocido su origen...” (pág. 73). Si esto es así, podemos fundamentar que la conciencia de culpa posee en gran medida la naturaleza de la angustia o como la llama Freud angustia de la conciencia moral.

Para los primitivos, el matar y comer al tótem son sólo algunos de los tabúes que pesan sobre ellos, podemos agregar el tocarlo y aún el mirarlos de frente. La violación de

estos mandamientos-tabú o prohibiciones-tabú se castiga de manera automática con enfermedades graves o la muerte.

La hipótesis darviniana sobre la horda primitiva muestra un padre celoso, violento y cruel que posee a todas las mujeres de la tribu y expulsa a los hijos varones cuando éstos han crecido, para asegurarse de continuar con el poder. Se sustenta que los hermanos expulsados, se confabularon en contra del padre para matarlo y tras asesinarlo lo devoraron para poner fin a la horda paterna. El padre primordial era el arquetipo envidiado por poseer a las mujeres pero a la vez temido por cada uno de los hermanos. El canibalismo que proseguía al asesinato, fue interpretado por Freud como el intento de identificarse con el padre a partir de la ingesta, en otras palabras una identificación con el agresor. El banquete totémico dice Freud, "... sería la repetición y celebración recordatoria de aquella hazaña memorable y criminal con la cual tuvieron comienzo tantas cosas: las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión..." (pág. 144).

Tras derrocar al padre tiránico, que les imponía un sentimiento de odio y recelo contra él, resurgían los sentimientos opuestos, mostrando admiración y cariño. El padre muerto cobraba más fuerza que la que pudo tener en vida, ahora lo que él había impedido en vida, ellos mismos se lo prohibían dice Freud,

...ahora en la situación psíquica la obediencia de efecto retardado [...] revocaron su hazaña declarando no permitida la muerte del sustituto paterno, el tótem, y renunciaron a sus frutos denegándose las mujeres liberadas (pág. 144).

Por lo tanto, Freud deduce que es a partir del sentimiento de culpa que surgieron los dos tabúes principales del totemismo: el parricidio y el incesto y sobre esta premisa teórica instituye al complejo de Edipo como el perpetuador de este acontecimiento primordial que dio forma a la civilización. El complejo de Edipo o el crimen primordial sería algo que se transmite de generación en generación a través de los siglos y que se va matizando de manera diferente según la época y el momento histórico por el que atraviere la sociedad, pero su esencia sigue igual (pág. 159).

Lo que Freud trató de plantear en *Tótem y Tabú*, es que todas las propiedades y características del tabú entre los primitivos seguían teniendo vigencia actual en la fantasía inconsciente de todos los individuos aunque en diferentes proporciones. Señala al Tabú

como una prohibición tan antigua que ningún historiador ha podido determinar su tiempo, el tabú es impuesto desde afuera y dirigido contra los deseos más intensos del hombre, el incesto y el parricidio.

Si hablamos de parricidio como el crimen primario y principal de la humanidad es inaceptable que sea el padre el primero en crear el temor a la castración en el niño aunque sea como precio por el amor o el castigo por la desobediencia. Freud señaló que cuando el niño reacciona frente a las primeras grandes privaciones instintivas con agresión excesiva y con la severidad del superyó no hace más que repetir el prototipo filogenético, es decir, el padre prehistórico seguramente fue terrible y bien podría atribuírsele la más extrema agresividad.

La historia primordial de la humanidad está llena de asesinatos, la historia escrita da cuenta de ello y Freud nuevamente sitúa como el crimen más antiguo de la humanidad al parricidio en su texto *De guerra y muerte*, donde a partir de un análisis de la doctrina cristiana infiere que si Dios envía a su Hijo a ofrecer su vida para expiar las culpas de la humanidad, entonces,

...ese pecado ha sido una muerte, un asesinato. Sólo eso pudo exigir como expiación el sacrificio de una vida. Y si el pecado original fue un agravio contra Dios Padre, el crimen más antiguo de la humanidad tiene que haber sido un parricidio, la muerte del padre primordial de la horda primitiva, cuya imagen en el recuerdo fue después trasfigurada en divinidad (Freud, 1915/1990, pág. 294).

Lo que ha quedado como vestigios de aquel primer crimen es la conciencia moral que deja entrever mediante la prohibición lo fundante de los deseos parricidas. La doctrina cristiana nos muestra bajo su quinto mandamiento “No matarás” la fuerza del deseo humano, “lo que no anhela en su alma hombre alguno, no hace falta prohibirlo, se excluye por sí solo” (pág. 297). Sin embargo no nos queda más que resaltar que es un padre, Dios-padre, quien manda a su hijo Jesús para que lo maten, y aunque él no sea el perpetrador del acto, la finalidad se alcanza con su mandato.

Dice Freud que lo imperativo de este primer mandamiento da la certeza de que somos del linaje de una serie interminable de generaciones de asesinos que llevan en la sangre el gusto por matar. “el hombre de la prehistoria sobrevive inmutable en nuestro

inconsciente” (pág. 297). Y más adelante afirma, “si se nos juzga por nuestras mociones inconscientes de deseo, somos, como los hombres primordiales, una gavilla de asesinos” (pág. 298). Lo que interroga Freud al respecto es la perduración de este crimen primordial.

En 1928 Freud hace uso de la literatura para ejemplificar el tema del parricidio a través del escritor ruso Dostoievski donde marca como una hipótesis que el inicio de los ataques epilépticos del escritor “ataques de muerte” cobraron forma tras la vivencia del asesinato del padre cuando tenía ocho años. El ataque cobró el valor de una auto punición donde los deseos inconscientes de muerte dirigidas hacia otro se vuelcan de manera culposa sobre el sujeto deseante teniendo el ataque una connotación de culpa asumida. “Uno ha deseado la muerte de otro, y ahora uno mismo es ese otro y está muerto. [...] ese otro es por regla general el padre, y el ataque (que se denomina histérico) es entonces un auto castigo por haber deseado la muerte del padre odiado” (Freud, 1928/1990, pág. 180).

Freud describe nuevamente al parricidio como el crimen principal y primordial tanto de la humanidad como el individuo y la fuente del sentimiento de culpa. No olvida en connotar la ambivalencia de los sentimientos que se dan frente al padre rival que a su vez admira y le presta cierto grado de ternura. Estas actitudes ambivalentes se conjugan en la identificación con el padre en la que el sujeto, por un lado, quisiera ser como él, aún cuando sea un padre terrorífico, y por otro lo admira porque tiene lo que él quisiera poseer. La declinación de estos deseos ambivalentes de amor y odio se posibilita tras la razón del niño al comprender que en el intento de eliminar al padre como rival sería castigado por él mediante la castración. La angustia de castración es la que permite la resignación del deseo incestuoso y parricida, pero estos deseos quedan resguardados en el inconsciente del sujeto y sólo sabemos de ellos a partir del sentimiento de culpa.

Siguiendo el pensamiento de Freud y concordando con éste, la angustia frente al padre es lo que vuelve inadmisibile el odio a él, y es lo que hace declinar los deseos de muerte dirigidos a esta figura; la castración es vivida como terrorífica para el niño y por lo tanto tiene que renunciar a su objeto de amor. El camino que le queda por recorrer al niño es la identificación con este padre y sus normas, mismas que dan forma al superyó del niño.

Si el padre fue duro, violento, cruel, el superyó toma de él esas cualidades y en su relación con el yo vuelve a producirse la pasividad que justamente debía ser reprimida. El superyó ha devenido sádico, el yo deviene masoquista... (pág. 182).

En Dostoievski los ataques epilépticos no son sino manifestaciones de la conciencia de culpa de haber deseado matar a su padre “ataques de muerte” que se comprenden en una identificación con el padre.

«Tu has querido matar a tu padre para ser tú mismo el padre. Ahora eres el padre, pero el padre muerto» [...] «ahora el padre te mata» (pág. 183).

Freud concede el origen a tales reacciones infantiles al complejo de Edipo, las cuales pueden extinguirse cuando la realidad no les aporta alimento alguno. Es decir, si no hay manifestación de odio o desamor del padre hacia el hijo estos deseos parricidas se extinguen, pero si por el contrario encuentran en la relación padre-hijo una alimentación constante a su odio y sus deseos de muerte, el acto puede hacerse presente (pág. 183).

Tres grandes obras maestras de la literatura universal dejan ver el tema del parricidio, por un lado la tragedia griega de *Edipo Rey* escrita por Sófocles; por el otro la tragedia inglesa *Hamlet* escrita por Shakespeare y finalmente la novela rusa de *Los hermanos Karamazov* escrita por Dostoievski.

En el caso de Edipo, la tragedia griega consiste en un destino marcado por el oráculo, ajena al protagonista; no era la intención de Edipo matar a su padre, mucho menos tenía frente a él un deseo infantil de poseer a su madre, sin embargo, no reclama a los dioses su destino funesto sino que asume y reconoce su culpa de una manera trágica, asumiendo tales deseos como nacidos de él, Edipo renunció a su trono y como sacrificio de expiación se vació los ojos quedando ciego.

En Hamlet el drama es un poco distinto pero en lo profundo muy similar, debe vengar la muerte del padre por su tío quien se casa con la madre del héroe, aquí aparentemente no habría parricidio, sin embargo Freud apunta a señalar el hecho de que Hamlet se ve imposibilitado de vengar al padre matando a su tío y que su incapacidad se debe a que en el fondo él deseaba lo mismo que hizo el tío, por lo tanto, el sentimiento de culpa ante sus deseos lo paralizaba.

En relación a Los hermanos Karamasov, Freud ve en el escritor la simpatía por el criminal de una manera ilimitada “el criminal es para él casi como un redentor que ha tomado sobre sí la culpa que los otros habrían debido llevar [...] es identificación sobre la base de los mismos impulsos asesinos...” (pág. 187).

Sobre esta simpatía identificatoria Freud supone la elección temática de Dostoievski, pero su creación literaria sólo se veía brillantemente cobijada después de que su compulsión al juego lo dejara en la miseria, devenía entonces el sentimiento de culpa, se auto castigaba propinando sobre él todo tipo de insultos y humillaciones frente a su mujer a quien exhortaba a dejarlo. Cuando sus auto-castigos eran suficientes para su conciencia moral, cedía su inhibición para el trabajo, y producía grandes obras.

Lo que Freud trata de demostrar a partir de este texto de Los hermanos Karamasov es cómo Dostoievsky tramita sus deseos parricidas y la culpa heredada a partir de la muerte al padre; su labor artística toma importancia en la literatura universal porque toca núcleos afines a todos los seres humanos, dados por herencia arcaica.

Estas tres obras literarias excelentemente escritas nos invitan a reflexionar sobre lo que cada ser humano es capaz de hacer cuando los deseos pulsionales te llevan a ello, o cuando estos deseos son una semilla por germinar y es alimentada por los propios padres para que crezca.

En el caso de Edipo, éste vivenció de muy pequeño una manifestación filicida por parte de su padre para evadir el destino del oráculo, Layo mandó que fuera arrojado a la montaña de Citerón, con unos ganchos atravesados en los pies, como se suele hacer con los carneros o las piezas de caza. Edipo, que significa pies hinchados, quedó marcado en el nombre y en el cuerpo con este atentado. La orden sin embargo no fue cumplida del todo, el niño fue regalado a otro pastor quien a su vez llevó a la criatura ante Pólipo rey de Corinto quien lo adoptó.

En el caso de Hamlet quien figura como un hombre duro y despiadado, de quien nos queda advertir quizá una identificación con un padre igual de duro y despiadado, no puede vengar la muerte de su padre, ha identificado en este crimen los deseos inconscientes que habitan en él y la mejor manera de demostrarlos es no vengando su muerte, no matando a su asesino, hasta que éste último intenta matarlo también a él.

Y lo que finalmente trasluce Dostoievski en su obra no es otra cosa sino una lucha amorosa del padre sobre su hijo mayor, sin olvidar lo malévolo y cruel que siempre fue hacia ellos. Tres destinos, un solo motivo aparente, el deseo parricida, pero no podemos dejar de lado los indicios que nos muestran que estos deseos están alimentados por un acto de los padres que quizá queramos olvidar por lo duro de reconocer, pero que muchas veces quedan grabados en huellas mnémicas prontas a ser reconocidas; para que el crimen se llevara a cabo tuvo que haber algo que poco a poco lo justificara o mejor dicho, lo demandara, una intención criminal del padre hacia su propio hijo o una identificación del hijo con este padre.

En el año de 1938, en *Moisés y la religión monoteísta*, Freud estudia las demostraciones del parricidio que sobre la religión se vierten y parte de la premisa de que son manifestaciones culturales que dan cuenta de los deseos ambivalentes que reactualizan la herencia arcaica sobre la figura del padre. “Tenemos pleno derecho a discernir en el totemismo, digo, la primera forma en que se manifiesta la religión dentro de la historia humana.[...] Los animales son remplazados por dioses humanos cuyo origen en el tótem no se oculta” (Freud, 1937-1939/1990, pág. 80). El énfasis de Freud versa sobre el retorno de un dios-padre único, que gobierna sin limitación alguna. Tal parece que el imperio universal faraónico fue la ocasión para que aflorara la idea monoteísta en el judaísmo, misma que da origen años después al cristianismo. Recordemos que el pueblo judío salió de Egipto y consagra su creencia a un Dios padre que los guía y los protege en su camino, durante este transcurso hubo la esperanza de una recompensa, la tierra prometida, y una distinción, “ser el pueblo elegido de Dios donde reinará por todos los siglos”.

Freud sitúa bajo la figura de Pablo, un judío romano de Tarso (discípulo de Moisés, a quien no tuvo la ocasión de conocer) quien lee la culpa que vive el pueblo y encontró mediante la figura de Jesús la forma de absolver al pueblo de la culpa arcaica que situó como acontecida en tiempos primordiales; mediante la figura de Cristo se desasíó del judaísmo e instauró el Cristianismo, pero además explicó que esta culpa se debía a un pecado original que situó en un crimen contra Dios-padre que sólo se podía expiar mediante la muerte de Dios-hijo. “Ese crimen merecedor de la muerte había sido el asesinato del padre primordial después endiosado” (pág. 83). Sin embargo, Pablo no sólo se olvidó del asesinato del padre, sino que en su lugar cobró más importancia el hecho de que un

inocente se había hecho matar para redimir a los hombres de todo pecado, dice Freud “Tenía que ser un hijo, pues había sido un asesinato perpetrado en el Padre.” Lo que el padre del psicoanálisis no logra pesquisar es que es el padre el que envía al hijo a morir en la cruz, sacrificado por y para la redención de sus hijos.

La innovación religiosa de Pablo no llevó a la reconciliación con Dios padre, sino justamente a su declinación, pues es a partir de Dios-hijo crucificado que surge el cristianismo y destrona la veneración a Dios-padre. “El judaísmo había sido una religión del padre; el cristianismo devino una religión del hijo” (pág. 84).

En algunos aspectos la nueva religión no tenía sino como referente la antigua religión de Atón, posteriormente la judía para dar paso a la religión cristiana, este transcurrir de las religiones se llevo tras un intervalo de mil quinientos años en donde mitos religiosos, elementos supersticiosos mágicos y míticos se fueron agregando a la nueva religión en el transito del pueblo judío nómada por diversos pueblos y costumbres. Freud, lo que reconoce es que el cristianismo es un retorno de lo reprimido, y para él fue un progreso de aquello inconsciente guardado por la humanidad, mientras que la religión judía es un fósil de aquel drama acontecido.

Pero, Freud se pregunta ¿qué lo actualizó?, y remite a la Figura de Moisés como clave de esto. Algunos textos bíblicos caracterizan a Moisés como despótico, colérico y aún violento y según el historiador Sellin, fue asesinado por su pueblo: “los tutelados y empequeñecidos se irguieron y arrojaron de sí el lastre de la religión que se les imponía.[...] los silvestres semitas tomaron el destino en sus manos y abatieron al tirano” (pág. 46). El informe sobre la “migración por el desierto”, describe una cadena de serias sublevaciones contra la autoridad sofocadas con sangrientos castigos, el pueblo de Moisés repudió las enseñanzas aunque de ella quedara la tradición y las tablas que dan cuenta de los diez mandamientos de los cuales el de “no matarás” cobrará especial significación.

Para Freud, lo que permitió este retorno de lo reprimido fue la figura de Moisés, una indiscutible figura paterna en la que se actualiza el crimen parricida, un acto llevado a cabo que rememora la afrenta al padre y la culpa sentida tras su muerte. Pero también quizá fue el mismo Moisés quien actualiza el dato tras lo iracundo de su proceder con el pueblo judío.

Es una atractiva conjetura que el arrepentimiento por el asesinato de Moisés diera la impulsión a la fantasía del deseo del Mesías, inculcado por el profeta Pablo, y encarnado siglos después en la figura de Jesús, quien vendrá a redimir este pecado de sangre y traería a su pueblo la redención y el imperio universal prometido.

La figura de Jesucristo entonces, para Freud, no es otra sino la del padre primordial retornado, “resurrecto”, de la horda primitiva; glorificado y situado, como hijo, en el lugar del padre. La figura de Jesús crucificado cobra fuerza a partir de su resurrección al tercer día, donde sale de las tinieblas y se erige como un nuevo tótem a quien los hombres pueden dirigir sus oraciones y esperanzas de protección como un Dios-padre encarnado en Dios-hijo. Pero en este sentido es a Dios-hijo a quien se implora, el Dios-padre ha quedado detrás. Es el Dios-hijo en el lugar de Dios-padre.

Lo que llama la atención dentro de muchos rituales religiosos es la repetición del banquete totémico que se muestra en el ritual de la comunión, donde los fieles católicos (hijos) incorporan simbólicamente el cuerpo y la sangre de Cristo (padre), si bien este sentido de la devoración del padre tiene su talante sólo como un fenómeno de identificación con el padre en su sentido tierno y de veneración y no en un sentido agresivo, o cuando menos de esta manera es adoptado por los fieles aunque en el fondo exista un temor a él y a su condena en el infierno.

Estos sentimientos de odio y rivalidad hacia el padre de la horda primitiva lo encuentra Freud en los niños mediante la exploración analítica. La devoración del padre por parte de los hermanos después de cometer el asesinato, lo traspone en la situación del niño como un fenómeno de identificación en el cual el niño toma del padre características de él y lo incorpora.

Numerosos relictos del tiempo primordial olvidado se conservan en las sagas y cuentos tradicionales de los pueblos, y el estudio analítico de la vida anímica infantil nos ha brindado, con una riqueza inesperada, material para llenar las lagunas de nuestro conocimiento sobre los tiempos primordiales (pág. 81).

A partir de estos estudios y relaciones que Freud encuentra tanto en las sagas, como en los mitos y las religiones, descubre en el complejo de Edipo un crimen primordial parricida mismo que muestra la herencia arcaica del asesinato al padre; su actualización se

da paso a través del transitar del ser humano por el complejo de Edipo que no es otra cosa sino la remembranza de aquello acontecido en épocas primitivas.

A partir de lo mencionado anteriormente tenemos varias premisas en relación al filicidio y el parricidio desde la teoría freudiana.

La primera es que la hostilidad la toma como algo innato en el ser humano cuando se trata de la relación padre-hijo, pero esta hostilidad no sólo es del hijo hacia el padre, sino que existe del padre hacia el hijo, de hecho podemos pensar que es este antecedente de despotismo del padre y lo iracundo de su proceder lo que favorece la hostilidad en la relación y con ello la manifestación de los deseos parricidas.

Para Freud, los mismos sueños donde se vislumbra un deseo parricida se enmarcan en el cuidado que los padres le ofrecieron o no al niño durante su vida diurna, es decir, la manifestación de deseos filicidas dan pie al cumplimiento de deseos parricidas en el sueño. No es sino hasta que el hijo se vive violentado por el padre que los deseos parricidas se activan.

La segunda premisa la tomamos desde Tótem y Tabú donde Freud toma al incesto y al parricidio como los dos crímenes fundantes del totemismo; recordemos que la primera elección de objeto es incestuosa éste es uno de los crímenes de Edipo, la otra es el parricidio, ambos crímenes prohibidos castigándose tan severamente como la muerte misma.

De acuerdo con Freud, tanto el incesto como el parricidio son alimentados y reforzados por diversos motivos: uno de ellos es el antecedente filogenético, la transmisión de generación en generación de estos deseos con su respectiva prohibición. Otro motivo es también arcaico y tiene que ver con la lucha por el reconocimiento y el poder o por la supervivencia misma del individuo. El tercer motivo es por un reforzamiento o alimentación de estos deseos parricidas a partir de manifestaciones filicidas por parte de los padres, o en su defecto haciendo una identificación con la fuente de la agresión.

Si no hay manifestación de odio o desamor del padre hacia el hijo estos deseos parricidas se extinguen, pero si por el contrario encuentran en la relación padre-hijo una alimentación constante a su odio y sus deseos de muerte, el acto puede hacerse presente. En

otras palabras, quien monta el escenario para que la trama parricida se desarrolle es el padre.

La tercera premisa es que estas manifestaciones filicido-parricidas las podemos encontrar de manera sublimada en las creaciones artísticas, tanto en las sagas, como en los mitos, las novelas y las religiones. Estas manifestaciones de la conflictiva edípica es una reedición de este crimen primordial que surge por herencia arcaica, y que se muestra en una posibilidad de desenlace diferente durante el desarrollo del individuo, es decir, desde la ontogénesis. Reiterando, lo que pudimos vislumbrar es que esta vivencia de la trama edípica viene acompañada en muchos casos de un actuar de los padres que permiten su actualización, reedición y en muchos otros casos la perpetuación del crimen.

I.4 EL PARRICIDIO EN LA TEORIA LACANIANA.

Para hablar del concepto de parricidio en la teoría lacaniana tendremos que remitirnos a estudiar la forma en que Jacques Lacan conceptualiza la conflictiva edípica. En sus primeros estudios no difiere mucho de la forma en que Freud teoriza el complejo de Edipo, como se muestra en su texto de 1938 titulado *La familia* donde subraya los deseos de amor dirigidos hacia la madre y los deseos de odio y muerte hacia el padre rival.

Un primer agregado Lacaniano a la conflictiva es el hecho de articular las cuestiones socio-culturales e históricas como determinantes en el desarrollo de este complejo en el individuo (Lacan, 1938/1978, pág. 84). Para Lacan el término complejo va íntimamente ligado con la *imago*, cuya diferencia radica en ubicar la *imago* como aquel reflejo imaginario relacionado con una persona, mientras que el *complejo* es una serie de imagos interactuantes; es la internalización de las primeras relaciones sociales del sujeto. En este sentido, los miembros de la familia y las identificaciones e imagos que se produce en ellas dan el drama particular de un conflicto.

A partir de 1950 Lacan comienza a desarrollar su propia concepción del Complejo de Edipo situando la *función del padre* como central en esta conflictiva, toma la inserción del padre como transformadora del vínculo madre-hijo, para convertirla en una estructura

tríadica. Según Evans, Lacan afirma que la conflictiva edípica lleva tres tiempos en su desarrollo. (2005, pág. 55).

El primer tiempo, también llamado pre-edípico comprende la relación dual madre-hijo sin olvidar que el sujeto no es un ente aislado inmerso en esta relación, sino que se encuentra interactuando en una sociedad que lo provee de identificaciones y lo obligan a seguir el modelo de esta primera relación con la imago anticipatoria que la madre le da al nombrar al hijo. Es a partir de esta mirada que el niño queda constituido para Lacan en términos de un yo ideal, es decir, se identifica con la imagen que la madre le devuelve en la mirada, es una imago anticipada, adelantada de lo que no somos pero que queremos llegar a ser motivado por el deseo del otro, de la madre. Esta imagen narcisista que se forma el niño por reflejo de la mirada de la madre, será el motor de su deseo, el cuál perseguirá incesantemente en el transcurso de su vida.

Hay que recordar que en este primer tiempo del Edipo la relación de la madre con su hijo no es totalmente dual, ya que siempre existe un tercer término, el falo, el objeto imaginario que desea la madre. Este falo imaginario Lacan lo ubica como la función del padre imaginario dentro de su teoría.

Cuando el niño se da cuenta que no puede ser el deseo del otro, de su madre, ni cumplir con su fantasía, entonces se identifica con el deseo de ésta. A partir de este momento el niño querrá ser lo que la madre desea, reconoce en el deseo de la madre el falo y a partir de este momento él desea ser el falo, un falo para ella, y así brindarle la completud; se identifica con este deseo de la madre y a partir de ese momento este “deseo de ser” constituye el ideal del yo en el niño, deseo que cree que puede llegar a cumplir.

El segundo tiempo del Edipo se caracteriza por la intervención del padre imaginario, el padre impone la ley al privar a la madre de su deseo y castra los deseos del hijo de convertirse en el falo materno. A partir de que el hijo reconoce la Ley paterna, ingresa al orden simbólico, asume a la castración y comprende que él no es ni podrá ser el falo de la madre, acepta la ley.

El tercer tiempo del Edipo está marcado por la intervención del padre real y la identificación del hijo con esta figura, el padre real castra al hijo al mostrarle que él nunca podrá ser el portador del falo para la madre, el hijo se siente liberado de este deseo con el que se identificó y ahora persigue ser el perpetuador de la ley. Cuando el niño asume la castración, marca la disolución de la conflictiva edípica convirtiéndose, por identificación, en el perpetuador de la ley del padre. En este momento opera el padre simbólico en la conflictiva edípica y el centro de la trama edípica es que el sujeto se sitúe correctamente con respecto a la función del padre que se le ha transmitido.

En el momento en que el estadio del espejo termina, es decir, en la entrada al segundo tiempo del Edipo, se inaugura el drama de los celos primordiales; la entrada del padre a la escena y el sometimiento del hijo a la castración que él perpetra es lo que sirve de cultivo para la manifestación de los deseos parricidas.

En su seminario sobre *Las formaciones del inconsciente* Lacan nos recuerda que sobre la identificación con el padre se produce el Ideal del yo en el niño y asevera que esta identificación se debe a la puesta en relación del sujeto con ciertos significantes del Otro que llama insignias, aduciendo además en el complejo de castración, la amenaza del padre hacia el hijo "...esta amenaza no está ahí sola, aislada, sino que es coherente con la relación llamada edípica entre el sujeto, el padre, la madre" (Lacan, 1958/2008, pág. 312). Sin embargo aduce al temor de la castración el temor al padre. "...el temor de la castración está relacionado con el padre en cuanto objeto, con el temor al padre [...] lo que se destaca es la noción de temor narcisista" (pág. 314).

Sin embargo, este temor a la castración, esta amenaza que puede propinar el padre contra el hijo queda como huella psíquica cuya evidencia se puede ver manifiesta en la pulsión agresiva y como pulsión tendiente a la satisfacción. "El complejo de castración se reduce entonces al aislamiento de la pulsión agresiva primordial, en adelante desconectada" (pág. 314).

Esta aseveración de Lacan nos hace pensar que existe un temor real del hijo hacia el padre, hay una amenaza de castración, una amenaza filicida que el sujeto desconecta por lo que ella misma representa para el sujeto, sin embargo nos lleva a pensar que bajo esta

amenaza se juega una dicotomía filicida-parricida que aunque pudiéramos pensar que no se trata de una castración real, queda vinculada a un deseo y deja una huella, una marca, una insignia de su existencia. Esta marca de amenaza paterna, amenaza filicida queda como un significante primero, olvidado por el propio sujeto, pero recordado por el inconsciente quien funge como memoria de lo que el sujeto olvida. "...la marca es el signo de lo que sostiene esa relación castradora cuya emergencia antropológica nos ha permitido situar el análisis" (pág. 316). Lacan aduce a ciertos rituales religiosos y de iniciación puberal el encuentro con esa marca paterna, como es la circuncisión, que re-memorizan la castración pero también la muerte del padre.

Al respecto, en el seminario de *Las psicosis* (Lacan, 1955-56/2009), Lacan se pregunta cómo la verdad del padre, ese que Freud llama espiritual cuyo simbolismo es el tótem, llega a tener vigencia. Y aduce lo siguiente: "La cosa solo es pensable a través del rodeo de ese drama a-histórico, inscrito hasta en la carne de los hombres en el origen de toda la historia: la muerte, el asesinato del padre. Mito evidentemente, mito muy misterioso, imposible de evitar en la coherencia del pensamiento de Freud" (pág. 308). Pero no es sino años más tarde donde formaliza Lacan el mito edípico como metáfora, en la que destaca el papel fundamental del padre, como nombre, en la estructura.

En el seminario sobre *La relación de objeto*, a partir de su apartado sobre el complejo de Edipo afirma que el sujeto se convierte en un pequeño criminal sumergido en el drama edípico. "Entra en el orden de la ley por la vía del crimen imaginario. Pero sólo puede entrar en este orden de la ley si, por un instante al menos, ha tenido frente a él a un partener real, alguien que en el Otro haya aportado efectivamente algo que no sea simplemente llamada... alguien que le responde" (Lacan, 1957/2008, pág. 212). Lacan piensa en un parricidio imaginario, pero sólo posible a partir de un padre real, un padre real que interactúa con el hijo y vivifica la trama edípica y mediante el cual los deseos parricidas se hacen presentes.

Lacan interpreta la hipótesis freudiana del padre primitivo y la hermandad criminal como sólo un mito moderno construido para explicar una falta que Freud no podía interrogar y era ¿dónde está el padre?. Señala que *Tótem y Tabú* sirve para advertirnos que

“para que subsista algún padre, el verdadero padre, el padre único, ha de haber estado antes de la historia y ha de ser el padre muerto. – Mas aún ha de ser el padre asesinado” (pág. 213).

Lacan plantea que la muerte al padre se debió sólo para que los hijos se demostraran que era imposible matarlo, y en este sentido, eternizarlo, conservarlo. Sí hubo un parricidio primordial y se perpetró para convencerse los hijos de que el padre es más allá que carne y hueso y que perdurará por siempre de manera simbólica. Pone sobre la base de un padre Real que en cualquier momento vendrá a desempeñar su función y su papel, la vivificación de la relación imaginaria para darle una nueva dimensión. Es decir, el padre real permite la salida del juego especular del niño en su recreación narcisista para posicionarlo como un sujeto de la ley. “El fin del complejo de Edipo es correlativo de la instauración de la ley como reprimida en el inconsciente, pero permanente. Sólo así hay algo que responde en lo simbólico” (pág. 213).

Explica que lo que el mito de Edipo expresa es el origen de la ley pero no una ley que se rige por sí misma, sino una ley fundada en el padre. “es preciso que haya el asesinato del padre. Las dos cosas están estrechamente ligadas, es decir que el padre en tanto que promulga la ley, es el padre muerto, es decir el símbolo del padre, el padre muerto es el nombre del padre, que está constituido sobre el contenido” (Lacan, 1958/2007, pág. 150). Por lo tanto, para Lacan, el tema del parricidio es tan central que sobre el padre muerto, asesinado, erige las cuestiones de la Ley y de los Nombres del Padre.

Ante la muerte del padre lo que queda es un primer significante que viene a ordenar el deseo del sujeto “...el significante para todo uso, el significante clave, el significante gracias al cual todo se ordena y, principalmente el sujeto, pues en ese significante el sujeto encuentra lo que él es, y eso es el nombre de ese tótem que para él se ordena también lo que está prohibido” (Lacan, 1958/2008, pág. 318). Este primer significante sería por tanto “la muerte del padre”.

Lacan plantea que una muerte es memorizada y por lo tanto es algo que permanece de manera implícita y por consiguiente tendiente a olvidar por el sujeto ya que se trata de “muerte del padre o muerte del Moisés” (pág. 318) y alude a este olvido la importancia que

cobra para el sujeto y sobre el cual la vida de éste se mueve, “Es propio de nuestra mente olvidar lo que sigue siendo absolutamente necesario como clave, como eje alrededor del cual ella misma gira. Para que una muerte sea memorizada es preciso que determinado vínculo haya sido significativo, de tal manera que dicha muerte exista de otra forma en lo real, en el bullir de la vida” (pág. 318).

En otras palabras podemos aseverar que para Lacan el padre es algo más que un simple rival con el que se debate por el amor de la madre, es además el representante del orden social y solo mediante la identificación con éste en la conflictiva edípica, el sujeto puede lograr el ingreso a este orden, al orden de la sociedad y la Ley. Además menciona que el padre queda inscrito bajo el registro de los tres órdenes, el imaginario, el simbólico y el real.

En este sentido el padre simbólico es una función que consiste en imponer la ley y regular el deseo de la madre en relación al hijo dentro del primer tiempo del Edipo, la finalidad es introducir la suficiente distancia simbólica entre ellos. La función que se persigue es hacer confluir el deseo del sujeto con la Ley, esta función puede ser transmitida desde el propio discurso de la madre.

El padre simbólico es el padre muerto del que habla Freud, el padre de la horda primitiva que fue asesinado por sus hijos, Lacan lo denomina también como nombre-del padre, y primer significativo ordenador del deseo del sujeto.

La presencia del falo originario en relación al cual giran los deseos de la madre, habla de un tercero en la etapa pre-edípica, detrás del deseo de la madre está el padre simbólico, éste que se trasmite a través del discurso de la propia madre y pone límites a su deseo.

El padre imaginario funge como un imago sobre la cual el infante erige un padre. De esta manera este padre imaginario puede fungir desde un sentido de idealización, padre protector, omnipotente, muy en el sentido del padre de las religiones y por otro lado puede fungir como un padre terrorífico como el padre de la horda primitiva que no solo impone el

tabú del incesto sino que a su vez provoca el odio y resentimiento de los hijos por su uso de poder y como cruel agente de la privación de los hijos.

El “padre real” puede leerse en Lacan de manera no muy clara, por un lado afirma que es aquel que hace intervenir la castración simbólica, y en otros seminarios aduce al padre real como “El gran jodador” (Lacan, 1960/2005, pág. 366), es decir, aquel que ocupa a la madre en el sentido sexual; en este sentido podemos suponer al padre real como el padre biológico, que además cumple con la función de transmisión de la ley, o en su caso el padre biológico que es señalado por la madre como tal. El padre real cobra importancia no por el sentido biológico que da la madre sino en el sentido del efecto de la palabra, del lenguaje que en la madre opera.

La importancia de la función del padre real radica en que él opera la castración en el niño en el tercer tiempo del Edipo y además es la fuente de identificación del niño y el promotor de la segunda alienación del hijo que desea ser lo que el padre dicta, el perpetuador de la Ley paterna.

Es importante situar las relaciones de parentesco a nivel de lo imaginario, “...toda relación de dos está siempre más o menos marcada por el estilo de lo imaginario” (Lacan, 1953/2005, pág. 40) pero sin olvidar que a partir de éste registro se crea un símbolo que deducimos también a partir del objeto, es decir el símbolo del objeto es justamente ese objeto “cuando ya no está ahí, es el objeto encarnado en su duración, separado de él mismo y que, por eso, puede estar para ustedes de alguna manera siempre presente, siempre ahí, siempre a su disposición. [...] El hombre hace subsistir en cierta permanencia todo lo que ha durado como humano, y, ante todo, a sí mismo” (pág. 43). En este sentido el padre simbólico, el padre de la horda primitiva estará siempre ahí, en la repetición de lo más primitivo del hombre, los deseos parricidas.

Lacan menciona que Freud tuvo que abrirse camino hasta la noción de pulsión de muerte “y que llamó, aproximadamente, automatismo de repetición” (pág. 45), misma que actúa como símbolo de estos sentimientos perpetuos en el hombre. Sin embargo lo que Lacan trata de plantear es que existen estos símbolos que constituyen la realidad humana y la evidencia sensible de ellos solamente se pueden confirmar en la realidad. “El padre es

efectivamente el genitor. Pero antes que lo sepamos de fuente seguro, el nombre del padre crea la función del padre” (pág. 57), y como tal se estructura a nivel de lo simbólico.

En el seminario sobre *El deseo y su interpretación* (Lacan, 1959/2005, pág. 167) Lacan aborda la trama edípica y sus manifestaciones inconscientes a partir de un detallado estudio de la obra Shakesperiana de Hamlet en la que sitúa nuestra ignorancia respecto a nuestro propio deseo inconsciente. Lacan enmarca como diferencia fundamental que Edipo comete un crimen en lo inconsciente, mientras que en Hamlet el crimen edípico es sabido por la víctima, es decir, el padre quien a su vez se lo comunica a su hijo. El hijo sabía que su padre estaba muerto, pero lo que no sabía era la verdad sobre su muerte, sobre el asesinato perpetrado por su propio tío, hermano de la víctima.

Para Lacan, Hamlet es un drama en el que se juega el encuentro con la muerte y con el deseo. El horror que debería llevarlo a tomar venganza sobre aquel que mata a su padre y desposa a su madre no es suficiente para que Hamlet se vea impulsado a la venganza solicitada, sino que es reemplazado por remordimientos y escrúpulos de conciencia, ya que de alguna forma, menciona Lacan, las identificaciones de Hamlet con el deseo de Claudio su tío es en torno a su deseo de matar a su padre.

Por un lado la ambivalencia de Hamlet de ver en la figura de su tío aquel que lo excluye de cometer el acto “aquel que en realidad es aquél que ha hecho lo que él no había osado hacer” (pág. 173) pero también aquel que posee a su madre. Lacan da cuenta de la identificación del protagonista con el asesino de su padre y cómo esta identificación le impide realizar la demanda de venganza que su padre, convertido en fantasma, le confiere.

Lo que atrapa a Hamlet para cometer el acto es que se debate sobre el significante Ser, sobre el “Ser o no Ser” y el problema de existir desde un lugar en el que se coloca como criminal, como crimen de existir. “Y es justamente porque hay ese o bien, o bien, que se comprueba que está tomado de todos modos en la cadena del significante, en algo que hace que de esa elección él sea de todos modos la víctima” (pág. 175). Lo que plantea Lacan es que Hamlet no puede dejar la deuda abierta, Hamlet debe hacerla pagar.

Hamlet descubre su deseo al combatir contra Laertes en el hoyo cavado para sepultar a su amada Ofelia cuya revelación está ligada ineludiblemente con la muerte, en que todos desaparecen. La escena en la que Hamlet puede tomar venganza se desarrolla en una trama donde la madre se envenena con una copa de vino que había sido servida para Hamlet y en la que Hamlet es lastimado con la punta envenenada de una lanza de esgrima, todo esto orquestado e intelectualmente dirigido por Claudio, el asesino de su padre y la persona con la que se identifica en su deseo.

Lo que intento resaltar en todo esto es que, en el proceso de identificación, Claudio toma el lugar del padre, rey, esposo de su madre y ante el cual están dirigida la venganza al padre por un lado, y por otro se actualiza en esta figura del rey, patriarca-padre-amante de su madre, la figura del padre de Hamlet y ante el descubrimiento en la escena de la trama criminal que había orquestado Claudio, Hamlet no duda ya en matarlo. Pero no es sino hasta que se encuentra en la encrucijada de su propia muerte y avanzando hacia ella que Hamlet realiza el acto. “Hamlet se encuentra herido, únicamente después que él, Hamlet sea estocado a muerte es que puede estocar al criminal que está allí a su alcance, a saber Claudio” (pág. 175).

En otras palabras, podemos decir, que no es sino hasta que vive sobre él el intento criminal-filicida que arremete sobre la figura del rey-padre y lo mata con la misma arma con la que la muerte le llega segundos después. En torno a este drama Lacan asevera “...esa relación primordial de la rivalidad del hijo y del padre es algo que aquí le da todo su relieve, y que hace el verdadero corazón de la pieza de Hamlet” (pág. 176).

Para Lacan, la obra de Hamlet cobra importancia porque el personaje está compuesto de algo que es el lugar vacío que permite situar nuestra ignorancia, nuestra ignorancia en relación al inconsciente. “Esta ignorancia situada, después de todo, no es otra cosa que, justamente, esta presentificación de lo inconsciente. Ella da a Hamlet su alcance y su fuerza” (pág. 197). Pero no por ignorarlo no está presente, recordemos que el inconsciente es la memoria de lo que el sujeto olvida.

Lo que diversos autores han tratado de dilucidar sobre Hamlet es ¿por qué no actúa en contra de su tío?, ¿por qué ese deseo, esta voluntad de cobrar venganza es suspendida?,

algunos autores aducen que Hamlet no quiere, otros que no puede y lo que dice Lacan es que “él no puede querer” (pág. 199). Hamlet no puede acceder a su deseo sobre la madre, pero tampoco puede atacar a aquel que realiza su propio deseo, es como si tratara de cobrar venganza sobre algo que él hubiera querido hacer, sobre el deseo de matar a su padre, “si no puede golpear a aquel que está designado en su venganza, es en la medida en que él mismo, en suma, habría cometido el crimen que se trata de vengar” (pág. 199).

Hamlet no puede atacar al poseedor del objeto de deseo sin atacarse a sí mismo, en el fondo lo que está puesto en la identificación con el asesino de su padre no es el deseo incestuoso por la madre solamente sino el deseo de dar muerte al padre.

Lo que está en juego en este asesinato no es solamente el amor por una mujer, va más allá de una cuestión sexual, apunta hacia la lucha por el poder, por el trono, por la comarca entera, el rey es desposeído de su vida y de su esposa por un asunto de ser reconocido como el poderoso rey de Dinamarca.

En torno a la falta de voluntad de Hamlet para tomar venganza, Lacan lo circunscribe bajo el deseo de la madre, no por la madre como en la trama Edípica, sino por el deseo que existe en la madre y ante el cual Hamlet sucumbe, recordando que el deseo del hombre en Lacan es el deseo del otro, en este caso es el deseo de la madre sobre el deseo de venganza del padre (Otro) y sobre estas figuras que le exigen desear Hamlet se debate, asumir la ley, la castración o seguir deseando ser a merced de lo que el otro desea. “El problema de Hamlet está más acerca del deseo de la histérica, puesto que de alguna manera el problema de Hamlet es el de reencontrar el lugar de su deseo” (pág. 206).

La muerte al padrastro no se ejecuta hasta que Hamlet mismo es tocado por la muerte, en ese pequeño momento entre que la muerte es recibida y el momento de perderse en ella es que Hamlet puede pasar al acto dando muerte al asesino de su padre.

En este seminario Lacan juega con la apuesta Freudiana en torno al Edipo y lo que busca es definir desde Hamlet el deseo inconsciente y en el que Lacan logra definir el grafo del deseo sobre el que postula el proceso de construcción subjetiva que se desarrolla bajo la alienación y la separación del sujeto en relación al Otro. Hamlet le permite a Lacan pensar

e ilustrar este proceso del deseo inconsciente y le permite preguntarse por qué Hamlet, al igual que Edipo Rey, tienen un desconocimiento del deseo inconsciente que les habita del deseo de matar al padre.

Posterior a este estudio, en su siguiente seminario sobre *La ética en psicoanálisis*, (1959) Lacan sigue la referencia freudiana sobre el mito del asesinato del padre en *Tótem y Tabú* así como su relación con las religiones monoteístas y resalta el hecho de que es la muerte, el asesinato del gran hombre lo que está en el origen de la ley y de las religiones y que sigue operando a partir del superyó, cuestiona la utilidad de éste no solo como necesario socialmente, sino que se debe dimensionar la relación del significante primero y la ley del discurso.

Este significante primero queda configurado a partir de un símbolo, un signo que es aquella parte de verdad, aquella señal que muestra el mínimo ápice de verdad que sólo se ve a través de esta diminuta muestra. El parricidio da origen a la ley que acota el goce antes ilimitado, dando lugar al deseo que la misma prohibición acarrea. Mediante la prohibición se logra la pacificación, pero la renuncia al deseo de dar muerte al padre retorna como goce mortífero proporcional a la renuncia que la instancia moral impone.

El inconsciente freudiano y el lacaniano están estructurados en función de lo simbólico, lo simbólico de las huellas mnémicas y las representaciones en Freud y lo simbólico del lenguaje en Lacan. Lo que el principio de placer intenta hacer retornar es el signo, aquello que motiva al hombre en su conducta, aquello que el hombre sigue son las huellas, las pistas que deja entrever el signo. El deseo es indestructible, está ávido de repetición y su forma de representarse es a través de los signos, signos que se albergan en la estructura del inconsciente y que se regulan según la ley del placer (*lust*) y displacer (*Unlust*) subrogados bajo el ordenamiento del superyó.

Dentro de este seminario en el apartado sobre *La paradoja del goce*, Lacan nos aporta luces importantes sobre la prohibición y la trasgresión, nociones fundamentales en la problemática del crimen, a partir del análisis sobre el nudo de la Ley y el deseo.

Inicia este estudio a partir de la obra de Moisés y la religión monoteísta escrita por Freud y quien realiza una lectura doble de Moisés, Moisés el Egipcio y Moisés el Madianita; el primero, el político, el racionalista y el segundo el inspirado, oscurantista, del que apenas se habla, aquel que fue asesinado por los judíos. Freud llega a este descubrimiento a través de un detenido examen de las huellas de la historia cuyo mensaje “se transmitió en la oscuridad, es decir, en la medida en que ese mensaje estuvo relacionado, en la represión, con el asesinato del Gran Hombre” (Lacan, 1960/2005, pág. 211).

Y nuevamente Lacan aduce a la crucifixión de Jesús de Nazaret como la rememoración de un anterior asesinato del Gran Hombre, mismo que resuena sobre el asesinato del padre primitivo.

Esto es tan cercano a la tradición cristiana que impresiona –en la medida en que el asesinato primordial del Gran Hombre llega a emerger en un segundo asesinato, el de Cristo, el mensaje monoteísta de algún modo culmina, lo traduce y lo hace nacer. En la medida en que la maldición secreta del asesinato del Gran Hombre, que en sí misma sólo tiene poder pues resuena sobre el fondo del asesinato inaugural de la humanidad, el del padre primitivo... (pág. 212).

Lacan agrega que para que algo del orden de la ley sea transportado, es necesario que pase por el mismo camino y bajo el mismo trazo del drama primordial, articulado en *Tótem y Tabú*, mismo que da origen a la cultura y sobre las que plasma la ambivalencia fundante en las relaciones de los hijos y sus padres, es decir, “el retorno del amor una vez realizado el acto” (pág. 214).

Sobre la base de este acto se abre la vía del goce y mediante la prohibición se refuerza su interdicción. “Estando exterminado el obstáculo bajo la forma del asesinato, el goce no deja por ello de estar menos interdicto y, aun más, la interdicción es reforzada” (pág. 214).

Menciona Lacan que si esta falla interdictiva se sostiene y se articula es porque se hace visible a partir del mito aún cuando éste lo camuflaje, y que si Freud escribe *El malestar en la cultura* es para subrayar que el goce toma forma a partir de una prohibición,

pero que al momento en que esta prohibición se articula refuerza el goce. “Cualquiera que se dedique a someterse a la ley moral ve siempre reforzarse las exigencias siempre minuciosas, más crueles, de su superyó” (pág. 214). El goce surge por la interdicción de la prohibición.

Por lo tanto se puede deducir que una transgresión es necesaria para acceder al goce y junto a la trasgresión la ley que es su interdicción, dice Lacan: “La transgresión en el sentido del goce sólo se logra apoyándose sobre el principio contrario, sobre las formas de la Ley” (pág. 214). En este sentido la búsqueda del goce se limita y tiende a ser impracticable porque la interdicción está ahí como amortiguador a su búsqueda. Para Freud esta temperación del goce vendría a ser dada por el lugar ideal que la figura del padre cobra sobre el hijo, dice Lacan “Supuestamente, esa honestidad patriarcal nos brinda la vía de acceso más mesurada a deseos temperados, normales” (pág. 215). Si el padre está conformado desde un ideal para el hijo los deseos de asesinato al padre se verán temperados, pero si en su defecto el hijo no puede establecer un ideal porque el mismo padre se convierte en un ser temido y odiado por el hijo, el padre por consecuencia y bajo esta ambivalencia de la que hablábamos será la fuente propicia para el acceso al goce mediante la transgresión de la Ley, de la Ley del padre.

Si el mito del origen de la Ley se encarna en el asesinato del padre, de ahí salieron esos prototipos que se llamaron sucesivamente el animal tótem, luego tal dios, o más o menos poderoso o celoso y, a fin de cuentas, el dios único, Dios del Padre. El mito del asesinato del padre es, efectivamente, el mito de una época para la cual Dios está muerto (pág. 215).

Lacan menciona que Freud no descuida al padre real ya que pone como deseable la existencia de un Padre, si no como Dios, al menos como un buen padre, pero en *El Malestar en la cultura*, habla de la tendencia del hombre hacia la maldad, hacia la agresión, la destrucción y en general a la crueldad.

El prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio,

humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo” (Freud, 1930 [1929]/1990, pág. 108).

Lo que Freud deja entrever es que detrás de ese mandamiento de “amarás a tu prójimo como a ti mismo” se encuentra de base la maldad fundamental que habita no sólo en el prójimo si no en uno mismo cuya manifestación es el goce, el goce se repele porque al acercarse a él surge la agresividad ante la que el sujeto se repliega. “Amarlo, amarlo como a mí mismo, es a la vez, avanzar necesariamente en alguna crueldad” (Lacan, 1960/2005, pág. 240).

Ante esto Lacan postula que “el goce es un mal [...] es un mal porque entraña el mal del prójimo” (Lacan, 1960/2005, pág. 223). Y agrega que el goce no es simplemente la satisfacción de una necesidad sino la satisfacción de una pulsión.

En este sentido Lacan introduce la pulsión de muerte para dar cuenta del goce atribuyéndole a ella un carácter histórico y de rememoración y que este carácter último le da su sentido de funcionamiento, aduciendo además que en ella “se registra, entra en el registro de la experiencia, la destrucción” (Lacan, 1960/2005, pág. 253). Y más adelante agrega:

La pulsión de muerte debe situarse en el dominio histórico, en la medida en que ella se articula en un nivel que sólo puede ser definido en función de la cadena significativa, es decir, en tanto que un punto de referencia, que es un punto de referencia de orden, puede ser situado en relación al funcionamiento de la naturaleza (pág. 255).

Es el goce como significante primero el que el sujeto persigue incesantemente vía la pulsión de muerte, en un intento de ir más allá del principio de placer, hasta el reino del goce excesivo, en el que es experimentado como sufrimiento, como muerte, como la muerte que le dio su origen.

Podemos entonces concluir diciendo que, en un primer momento, para Lacan el temor a la castración está relacionada con el padre real en cuanto objeto, y que queda como

evidencia de este temor del hijo hacia su padre inscrito en una huella psíquica desconectada y cuya evidencia sólo puede ser dilucidada a partir de las manifestaciones de la pulsión de muerte.

Esta marca de amenaza paterna, filicida, queda como un significante primero, que es olvidado por el propio sujeto, pero recordado por el inconsciente que funge como memoria de lo que el sujeto olvida. Lacan aduce de esta manera que algunos rituales religiosos son un encuentro con esa marca paterna, con esa re-memorización de la castración, pero también de la muerte del padre. Lo simbólico del tótem-padre llega a tener vigencia porque está inscrito en el origen de la historia de los hombres: la muerte, el asesinato del padre.

Estas evidencias de la pulsión de muerte se pueden encontrar en la cultura cuyas manifestaciones son esa vía de re-memorización de la muerte dada al padre y la amenaza de castración vertida por éste a su hijo, ambas juegan como elementos primeros en una cadena de significantes, cadena fundada a partir de un deseo, la muerte.

Aún cuando Lacan aduce a un crimen parricida imaginario, también deduce que es a partir de un padre real, un padre real que interactúa con el hijo y vivifica la trama edípica, mediante la cual los deseos parricidas y las manifestaciones filicidas se hacen presentes.

El tema del parricidio en Lacan es tan crucial que sobre el padre muerto, el asesinado, el tótem, erige las cuestiones de la Ley y de los Nombres del Padre. Sin embargo, hay que aclarar que lo que está en juego en este asesinato no es solamente el amor por la madre, sino que apunta hacia una lucha de poder con el padre, mismo que ejemplifica desde el análisis de la obra Shakesperiana de Hamlet.

El significante primero de “muerte al padre” queda configurado a partir de un símbolo, un signo que es aquella parte de verdad, aquella señal que como *iceberg* sólo muestra un ápice de la verdad parricida.

CAPITULO II

DE LA NATURALEZA A LA CULTURA

II.1 SOBRE LA CONDICIÓN HUMANA Y SUS RELACIONES DE DOMINACIÓN AMO-ESCLAVO.

En el transcurso de este capítulo se abordarán algunas reflexiones sobre la condición humana, tomando como algo específico de ésta la espontánea inclinación a la conducta inhumana y su tendencia a la agresividad, la lucha a muerte entre los semejantes como una búsqueda de reconocimiento y de poder.

Se abrirá una línea de reflexión crítica para hablar sobre nuestra condición humana de dominado/dominante o señor/servidumbre que se produce continuamente a través de todos los tiempos.

Uno de los teóricos más importantes que estudiaron sobre las condiciones naturales del ser humano es indiscutiblemente Thomas Hobbes, este filósofo inglés estudiaba la condición del hombre que lo guía hacia su felicidad o su miseria.

En el capítulo XIII de su magistral libro el Leviatán, explica que como parte de la naturaleza de los seres humanos, existe un sentimiento de igualdad y bienestar en relación a las cualidades que cada ser humano tiene. Las potencialidades personales son valoradas por uno mismo y mostradas a los demás como algo que está encima de muchos otros seres humanos. Uno cree tener cualidades que ningún otro ser humano posee aún cuando en algunas de ellas uno se encuentre en desventaja con el semejante. De esta igualdad de capacidades que tenemos los seres humanos Hobbes escribió:

De esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin (que es, principalmente, su propia conservación y a veces su delectación tan sólo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro. De aquí que un agresor no teme otra cosa que el poder singular de otro hombre... (Hobbes, 2007, pág. 128).

De este sentimiento de temor de un hombre hacia su semejante surge la desconfianza mutua, y la manera más razonable de protegerse a sí mismo es la anticipación, que pudiera llamarse también prevención, que significa dominar por medio de la fuerza o de la astucia a todos aquellos hombres que puedan ser amenazantes para él, durante el tiempo necesario para que su poder quede asentado sobre los otros hombres y nada pueda amenazarle. En este sentido si uno no tiene un plan ofensivo en relación a otro hombre el lugar que se ocupará es el de indefensión. Este sentimiento natural del ser humano de temer a otro hombre tiene que ver con el instinto de conservación que impera en la naturaleza tanto en los hombres como en los animales, este instinto asegura la conservación de la especie, por lo que el aumentar el dominio sobre los semejantes está veladamente permitido.

En este sentido, Hobbes encuentra en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia. Nombra en primer término la *competencia* que impulsa a los hombres a atacarse para lograr beneficios; la segunda causa es la *desconfianza* que impulsa a los hombres a lograr seguridad y la última causa es la *gloria* que impulsa a los hombres a ganar reputación.

La competencia como causa natural del hombre hace uso de la violencia para conseguir sus fines y convertirse en dueño de las personas y bienes de otros hombres, la segunda hace uso de la violencia para defender sus propios bienes y seres queridos, y la tercera recurre a la violencia por motivos que no tienen gran valía como hacer cambiar de opinión a una persona, o ante cualquier signo de subestimación no solo del propio nombre sino de los seres que se encuentran a su alrededor. Por lo tanto, el ser humano se encuentra en una guerra constante con otros hombres mientras que no haya una seguridad depositada en un poder común como puede ser el Estado. Lo que nos dice Hobbes es que si falta la Ley de Estado que ponga orden y control a la naturaleza del hombre, imperará siempre la Ley natural del hombre. Si la Ley de Estado no está para proveer seguridad a los hombres, misma que les permite desarrollarse como sociedad, cada hombre es enemigo de los otros y los hombres no viven otra seguridad que la que pueden obtener por su propia fuerza y su propia ingenio sobre los demás. Esta falta de Ley los somete a un continuo temor y peligro de una muerte violenta por parte de sus congéneres, este *estado de naturaleza* del hombre es lo que lleva a grandes naciones a invadirse y destruirse mutuamente.

Los deseos y las pasiones del hombre no son pecados, en sí mismos; consta que una ley las prohíbe: que los hombres no pueden conocer las leyes antes de que sean hechas, ni puede hacerse una ley hasta que los hombres se pongan de acuerdo con respecto a la persona que debe promulgarla (pág. 131).

La historia de la religión y la historia de algunos pueblos antiguos dan cuenta de esta relación del hombre en tanto agente de dominación, un claro ejemplo es la cultura griega y lo que a través del discurso mítico nos permiten leer. Otro ejemplo son los estudios antropológicos que se realizaron en tribus australianas y que dan cuenta de este acto de dominación por parte del patriarca de la tribu y del cual Freud da cuenta, por otra parte Hobbes refiere a varias comarcas de América que dependen “de la concupiscencia natural, carecen de gobierno en absoluto, y viven actualmente en ese estado bestial...” (pág. 132). En esta guerra de todos contra todos hay una consecuencia natural donde nada puede ser injusto puesto que hay una lucha de dominación natural.

Uno puede prever cual sería el destino de la humanidad si no existiese un orden mayor, un Otro a quien conferirle el control de estos estados de la naturaleza humana y depositar en él, el temor y la violencia inherente al ser humano. Pero la pregunta sería entonces ¿cómo un gran Otro puede controlar la violencia? La respuesta que se puede deducir de la propuesta hobbiana es que exista un poder común que *temer*.

Si no es una Ley de Estado la que “imponga” orden a partir del temor hacia este, lo único que queda por esperar es la decisión de los hombres por la paz llevados por un temor intrínseco a la muerte, por un deseo de cosas que son necesarias para una vida confortable y por la esperanza de que no sea la fuerza y la violencia las que las provea sino la obtención por medio del trabajo.

Es el uso de la razón propia del ser humano lo que lo lleva a optar por establecer normas de paz que Hobbes llama Leyes de Naturaleza.

Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo (pág. 133).

Ley de naturaleza es un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual según Hobbes, “se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su

vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada” (pág. 134). En otras palabras son las virtudes morales, o teoremas relativos a la conservación y defensa de los seres humanos.

La condición natural del hombre es una condición de guerra de *todos contra todos*, en la cual cada sujeto está gobernado por su propia razón y por su propia medida de lo bueno y de lo malo, por lo que toma para sí todo aquello de lo que pueda hacer uso para proteger su vida ante sus enemigos. Hobbes asegura que en semejante condición, cada hombre tiene para sí el derecho de hacer cualquier cosa, incluso en el cuerpo de los demás para protegerse; eso sería un derecho natural de cada uno con respecto a todas las cosas; pero si esto es así, entonces no habría seguridad para nadie lo que lleva al sujeto a pensar en un precepto o regla general de la razón, en virtud de la cual, “*cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrlo; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra*” (pág. 134).

Esta aseveración lleva en sí la primer ley fundamental de naturaleza: *buscar la paz y seguirla*, pero seguida de la segunda ley que es: *defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles* (pág. 134).

Si uno estuviera en el lugar de hacer cuanto uno quiera o desease, según nuestro propio apetito personal como medida de lo bueno y lo malo, los seres humanos estaríamos en situación de guerra continua, si uno no asumiera bajo la razón la primera ley fundamental de la naturaleza, entonces se ofrecería como presa ante los demás seres humanos.

La tercera ley de la naturaleza dicta: *Que los hombres cumplan con los pactos que han celebrado* (pág. 148). Si los hombres no cumplen con dichos pactos, seguirían en un estado de guerra de todos contra todos. Es en esta ley de la naturaleza donde Hobbes acentúa la fuente y el origen de la justicia.

...donde no ha existido un pacto, no se ha transferido ningún derecho, y todos los hombres tienen derecho a todas las cosas: por tanto, ninguna acción puede ser injusta. Pero cuando se ha hecho un pacto, romperlo es *injusto*. La definición de INJUSTICIA no es otra sino ésta: *el incumplimiento de un pacto* en consecuencia, lo que no es injusto es justo (pág. 148).

A estas tres leyes de la naturaleza Hobbes incluye seis más, de las cuales solo destacaré la octava ley que dicta que: *ningún hombre, por medio de actos, palabras, continente o gesto manifieste odio o desprecio por otro* (pág. 158). De ésta ley Hobbes deduce razonablemente que la manifestación de odio o rechazo de un ser humano por otro los sometería a un estado de naturaleza de lucha y guerra constante, por esta razón esta ley debía ser establecida como vital para la buena convivencia entre los hombres. Pero también equivaldría a que la manifestación de odio y desprecio de un hombre hacia otro generaría actos violentos, por eso es importante la preservación de esta Ley.

Para la preservación de todas estas leyes de la naturaleza Hobbes sustenta, que el poder civil se sostiene sobre el Leviatán o animal artificial, el cual es creado por los mismos hombres para asegurar su sana convivencia.

... si no se ha instituido un poder o no es suficientemente grande para nuestra seguridad, cada uno fiará tan sólo, y podrá hacerlo legalmente, sobre su propia fuerza y maña, para protegerse contra los demás hombres (págs. 172-173).

Lo que los hombres aman por naturaleza es el dominio sobre sus semejantes y odian obedecer a un igual, todo hombre por lo tanto es enemigo de otro hombre lo que convierte a la vida en solitaria, breve y violenta, de aquí que el Leviatán o para decirlo de una vez, el Estado, sea ese instrumento creado por los mismos hombres para protegerse entre sí. Cuando el Leviatán cumple con su función, el mundo se vuelve ordenado y previsible, pero sólo si se abandona la pugna permanente por el poder, es decir, por la ilusoria obtención de la felicidad.

Hobbes define al Leviatán de la siguiente manera:

...*dios mortal*, al cual debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esta autoridad que le confiere para cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero (pág. 177).

El Estado se instituye así como un artefacto, le llamaría yo, erigido por un miedo compartido entre los hombres y al cual se le deposita el poder de actuar, bajo su propia observancia y criterio, lo que juzgue pertinente para asegurar la paz. “De esta manera el

Estado se convierte en el Soberano que dicta y dictamina hacia los hombres y el hombre de esta manera se convierte en su Súbdito” (pág. 177).

Este artefacto Estado se conforma de diferentes maneras, una de ellas es el *Estado político* o por *Institución* que se constituye por una multitud de hombres en franca convivencia y que pactan que, cierto hombre o conjunto de hombres que forman una asamblea, se le otorga bajo una mayoría democrática el derecho de representar a la persona de todos, es decir, que funja como su representante, con la esperanza de que éste los proteja de sus congéneres, así surge el *contrato social* que origina al Estado.

Otra conformación diferente de Estado es el llamado *Estado por adquisición* que consiste en obtener el poder por medio de la fuerza natural, cuando un hombre hace que sus hijos y los hijos de éstos le estén sometidos, siendo capaz de destruirlos si se niega a ello, como nos lo muestra claramente los mitos griegos durante el reinado de los tres primeros dioses, Urano, Cronos y Zeus o la hipótesis freudiana de *Tótem y Tabú* donde la tribu estaba sometida al poder despótico de un patriarca cruel. Este tipo de poder soberano es denominado por Hobbes como un Estado por adquisición.

Y por la fuerza se adquiere cuando los hombres, singularmente o unidos por la pluralidad de votos, por temor a la muerte o a la servidumbre, autorizan todas las acciones de aquel hombre o asamblea que tiene en su poder sus vidas y su libertad. En este caso los hombres se sujetan a aquel a quien temen (pág. 105).

Esta sería una cuestión de dominio y la dominación que hace un hombre sobre otro hombre o conjunto de éstos se adquiere por dos procedimientos, uno de ellos es por generación y el segundo por conquista.

El derecho de dominio por generación es aquel que los padres tienen sobre sus hijos y se llama según Hobbes, *paternal*. Este no se deriva por vías de generación o crianza, sino porque el hijo consiente que el padre lo domine ya sea de una manera expresa o declarada por otros argumentos suficientes como es depositando en él su confianza de guiarlo y educarlo.

No se deriva de la generación en el sentido de que el padre pueda tener dominio sobre su hijo por haberlo procreado, sino por consentimiento del hijo, bien sea expreso o declarado por otros argumentos suficientes (pág. 206)

El dominio adquirido por conquista o victoria en una guerra, es el que algunos escritores llaman *despótico* que significa señor o dueño, y es el dominio del dueño sobre su criado.

Este dominio es adquirido por el vencedor cuando el vencido, para evitar el peligro inminente de muerte, pacta, bien sea por palabras expresas o por otros signos suficientes de la voluntad, que en cuanto su vida y la libertad de su cuerpo lo permitan, el vencedor tendrá uso de ellas, a su antojo. Y una vez hecho ese pacto, el vencido es un siervo... (pág. 208).

Este tipo de dominación es más común reconocerlo sobre todo en los momentos en que la humanidad entra en discordia y los prisioneros de guerra quedan a merced de sus enemigos.

En este sentido los siervos obedecen a sus señores y los hijos obedecen a sus padres en todo, es un tipo de obediencia simple de quienes están sujetos a un Estado por adquisición, sea este de dominio paternal o despótico.

El poder es definido por Hobbes como la disposición de recursos para conseguir lo que se quiere y pone como característica general de la humanidad una búsqueda permanente de poder tras poder que sólo cesa con la muerte.

La propuesta hobbianas apunta a señalar al Leviatán como un artefacto que ordena el mundo y lo hace previsible para los seres humanos quienes abandonan la pugna permanente de su condición natural por el poder por la ilusoria obtención de la seguridad y la felicidad.

Esta idea de seguridad es desarrollada por el filósofo español Trías, quien basándose en los textos hobbianos desprende la idea de que “la igualdad en la condición que nos es constitutiva procede de un dato que encontramos siempre en el origen de las ciudades” (Trías, 2005, pág. 40) y retomando a Joseph Ryckwert recuerda que en esa *inauguratio* que reconstruye está siempre la memoria de un crimen o de un asesinato originario.

Desde las tragedias romanas, Rómulo mató a Remo, desde la idea judío-cristiana, el padre primordial no es Adán sino Caín quien fue el constructor de las ciudades según designio de Yahvé. “Por lo tanto nuestro primer padre no es Adán sino Caín. La historia humana tiene su origen en un fratricidio originario” (pág. 45). Sin embargo hay que agregar

que el acto se reactualiza en la crucifixión de Jesús, Cristo muere en manos de sus hermanos, pero el que ordena este acto es Dios Padre que manda crucificar a Dios Hijo, esto es, como ya lo habíamos mencionado, un crimen filicida.

Hobbes marca una igualdad entre los seres humanos, igual que nuestro primer padre, Caín, todos somos capaces de asesinar a nuestros semejantes, hasta los más débiles poseen esta disposición que les iguale. “*Todos somos iguales* porque estamos embarcados en la misma predisposición –igualitaria-hacia el crimen. Y por tanto esta potencialidad criminal es lo que nos emparenta o nivela a unos con otros” (pág. 41). Sin embargo a este precepto de todos somos iguales también hay que agregar que todos somos igualmente libres de nuestro actuar.

Trías se pregunta ¿cómo ejercemos esa libertad?, aquí aparece nuevamente la referencia a Hobbes a partir de los pasajes bíblicos en los que las tribus de Israel piden al juez Samuel un monarca con el fin de poderse codear con los pueblos vecinos y preservarse en relación con ellos. Piden un monarca, y tienen la libertad de pedirlo, pero a cambio perderán su libertad. Así dice Trías

...arranca la idea del contrato social de Hobbes: un contrato libremente ejercido debido al miedo que provoca nuestra condición fraterna o nuestra igual condición de asesinos potenciales... el intercambio se produce porque queremos librarnos de la “lucha de todos contra todos”, o de esa “violencia recíproca” a la que se refiere René Girard (pág. 42).

La única forma de acabar con este miedo es a través de la creación del “animal artificial” el Leviatán en el que alienamos nuestra libertad, pero ejerciéndola por única y última vez, o por primera y postrera ocasión. Pero este animal artificial, este monarca que exige el pueblo de Israel no puede surgir sino también desde esta inclinación o disposición al crimen, se convierte entonces en el poseedor de la violencia absoluta y es él el que nos proporcione el espacio de protección y de seguridad que preserve la integridad de nuestras vidas y propiedades respecto a todo lo que constituye y compone nuestra propia realidad. “Gracias al Leviatán queda satisfecho eso que en ciertas tradiciones psicológicas suele llamarse *instinto de conservación*” (pág. 43).

...lo que se enajena con la libertad se cobra y se disfruta en forma de *seguridad*. De este modo se pone fin a *la guerra de todos contra todos*, o a la violencia recíproca, en la que se materializaba y concretaba esa disposición cainita, fraticida, que a todos nos iguala en idéntica condición ensangrentada y criminal (págs. 46-47).

Gracias a esa transferencia de nuestra libertad, o a ese acto libre de “servidumbre voluntaria”, podemos conseguir eso que el estado natural nos negaba: seguridad. Si nos convertimos en servidumbre voluntaria es por miedo, miedo al otro, a nuestro semejante pero también miedo a nuestro propio actuar, miedo a nuestro estado natural de ser criminales.

La sombra de la que habla Trías en su magistral libro *La política y su sombra*, es la disposición al crimen, al homicidio, que nos iguala en común condición y en la que el sujeto se encuentra en un estado limítrofe, en un estado de vértigo, de miedo, *de miedo ante el deseo del otro de muerte*, esta condición de crimen marca la relación inaugural entre los semejantes.

El valor *seguridad* encierra una paradoja en la que es importante insistir, es una seguridad que nos protege del estado de naturaleza de nuestro semejante pero que nos coloca endeble en relación a aquel que nos la proporciona, existe una relación de sometimiento amo/esclavo como precio de la seguridad, del resguardo de nuestra naturaleza y la del otro.

Este tema de la libertad planteada por Hobbes, es retomada por Hegel en su *Fenomenología del espíritu*, quien plantea que la libertad sólo se puede lograr en la medida en que se pueda superar el estado de naturaleza del sujeto. Espíritu significa para Hegel libertad, y lo que persigue el hombre es convertirse en sujeto libre pero para ello es necesaria una *lucha por el reconocimiento* en un intento de superar la inmediatez, es decir el *estado de naturaleza* del sujeto.

En la primera parte de su *Fenomenología del espíritu*, Hegel desarrolla una teoría del conocimiento denominada “*conciencia*” que consiste en pensar al sujeto y al objeto que se debe conocer como separados y que además se deben de distinguir y diferenciar; pero en la segunda parte de su libro le llama “*autoconciencia*” a la conciencia ya que constituye una

teoría del *reconocimiento*, dando a esta expresión toda la carga semántica que conlleva, es decir, reconocimiento en una doble significación.

Son, pues, dos partes que se enfrentan la una con la otra, siendo como son *idénticas*. Sólo a través de la *lucha a muerte* puede determinarse y decidirse cuál de las dos es *libre*, o cuál de las dos es capaz de *independizarse* de la otra (pág. 66).

Esto que Hegel llama *lucha a muerte* no es otra cosa que un hombre se enfrente a otro motivado o buscando el *reconocimiento* y por ende, *el poder*. Esta argumentación de Hegel va encaminada a que la conciencia va detectando, poco a poco, su objeto, que al principio (en la parte llamada “conciencia”) le es siempre externo. “Constituye todo aquello que se contrapone a la conciencia en forma de *cosa* primero perceptible, luego inteligible, finalmente *vital*, y que de pronto devuelve la figura o la presencia misma de la propia conciencia, o del sujeto, de manera que éste encuentra delante de sí su propia realidad reflejada, a modo de figura especular” (pág. 68).

De esta manera el sujeto se conoce pero el reconocimiento es un problema un poco más complicado, implica que la conciencia se comprende a sí misma enajenada de manera especular con el objeto y de esta manera también atrapada y capturada por lo tanto *cosificada*. Sin embargo, al objeto le sucede lo mismo, no es conocido sino a través de esta imagen especular que a su vez lo cosifica produciéndole la misma extrañeza que siente el sujeto de *ser otro*. *La lucha a muerte* lo que permitiría resolver es la contradicción de no ser sino a partir del otro. Trías esboza tres desenlaces posibles en esta lucha para que se pueda dar el *reconocimiento*.

1. La destrucción de ambos contendientes, que impide cualquier prosecución de esta dialéctica del reconocimiento;

2. La destrucción de uno de ellos y el mantenimiento en vida de aquel que sobrevive; o

3. La supervivencia de los dos, pero de forma desnivelada y desigual, ya que uno, el vencedor en la contienda, aparece entonces señalado, nombrado y reconocido como amo, y el otro en cambio (el que reconoce al anterior como tal amo y señor) comparece hundido y mezclado entre las cosas, a modo de conciencia esclava (Trías, 1981, pág. 69).

De esta lucha a muerte se deriva, entonces, su aniquilación, su servidumbre o su victoria sobre un enemigo definido. Esta lucha lo que permite es un reconocimiento de ambos pero de forma desigual como vencido y vencedor, en esta dialéctica ambos se necesitan para reconocerse, el amo necesita del esclavo que le reconozca y lo nombre como tal. “El amo es amo porque se sabe amo en virtud de que otro, el esclavo, así lo llama y lo reconoce” (pág. 69). Y en cuanto a la conciencia esclava, ésta queda definida como no-conciencia, le permite al amo ser consciente, reconocido, pero él quedando como objeto o ser puramente viviente cuya función es reconocer al amo, pero esta no-conciencia no es aceptada plenamente por el esclavo. El esclavo es conciencia de sí que se anula en su condición de objeto y cosa del señor, se relaciona con el mundo objeto a través del trabajo hacia el señor, lo forma, le da forma y figura y a través de esta conformación laboral el mismo se forma y se determina como conciencia conformada. Al nombrar al amo, el esclavo poco a poco se va nombrando. Sin embargo, dice Hegel, este señor, no es otra cosa que la materialización de algo anterior, parte de la idea de un único señor que estaba presente en el *estado de naturaleza*... la Muerte, de la cual el amo es únicamente su *personificación* (pág. 73).

En este sentido, Trías menciona que “el espíritu nace bañado en sangre, a través de la contienda inicial (de naturaleza fraterna) entre los individuos que luchan entre sí. En eso hallan, como en Hobbes, su natural idéntico, igualitario: en esa necesaria inclinación a un crimen, o a un escenario de combate a muerte, sin el cual no alcanzan independencia, libertad ni reconocimiento; ni se elevan al plano espiritual” (pág. 75).

El Leviatán de Hobbes es el único acto de verdadera libertad del ser humano, acto supremo subjetivo cuyo pacto o contrato social se le confiere el poder, todo el poder, al Leviatán.; pero una vez constituido ese animal artificial que cuida y preserva la vida de los otros, la libertad se pierde y ya no aparece la subjetividad. La lucha por el reconocimiento lo que produce en el sujeto es el sentimiento de poder y con esto un sujeto libre e independiente de todo sometimiento y sujeción, he aquí por qué la lucha por el poder se torna en una cuestión de vida o muerte. Sin embargo, dice Trías, que este estado de naturaleza queda de manera latente en todos los seres humanos, y más aún en la historia misma de la humanidad:

No es el *estado de naturaleza* algo de lo cual de una vez y para siempre nos apartamos, a partir de un *contrato social* o de una *lucha a muerte* como dialéctica de la autoconciencia, sino que constituye una referencia siempre latente, siempre amenazante, en cierto modo omnipresente; como si el origen insistiera a lo largo de todo este relato o a lo largo de toda la historia (pág. 85).

Hegel buscó en Hobbes por qué del estado de naturaleza del hombre es la *lucha a muerte*. El principio de espíritu para Hegel es anterior al hombre encarnado y dice que a partir de la corporeidad surgen las necesidades y con ésta la conciencia de insatisfacción que el mismo sujeto es incapaz de satisfacer. Aquí surge el deseo que es librarse de cadenas y cautiverios, se piensa el deseo desde la libertad, toda la doctrina hegeliana del deseo se basa en la idea de carencia y negatividad del sujeto que desea.

Desde Hegel, lo primero que el espíritu sabe de sí es que siente, tiene sensaciones y necesidades por satisfacer, el ser humano se ve sometido a determinaciones exteriores que le solicitan y le muestran su insuficiencia, es decir, no puede bastarse ni satisfacerse a sí mismo, por lo tanto, el espíritu no es libre, vive encadenado al cúmulo de sensaciones que no autosatisface, el sujeto trata de anular el defecto convirtiéndose en un impulso que se dirige entonces a un objeto buscando que este me satisfaga y restablezca mi unidad. “«...Todo viviente tiene impulsos. Así somos seres naturales; y el impulso es algo sensible.»” (pág. 95).

Para Trías, siguiendo a Hegel, cuando el sujeto ve su carencia, se le revela un agujero ontológico, “se siente en contradicción consigo y ve el objeto de su anhelo y su propio anhelo como algo que amenaza con deshacerle” (pág. 96). El instinto de conservación conduce al sujeto a apropiarse del objeto mediante un impulso y una vez destruido este, restablecer su unidad.

Es el miedo y la amenaza a desintegrarme lo que me lleva a zafarme del objeto externo y a gozar de él, destruyéndolo; y a renglón seguido restaurar mi unidad (pág. 96).

Lo que muestra el objeto es una falta, la no autosatisfacción, y por eso hay que destruirlo, al destruirlo me libero de la desintegración a la que el objeto me somete en esta relación intersubjetiva. Cuando el sujeto destruye al objeto restaura su unidad pero sólo

momentáneamente porque cuando el sujeto pierde al objeto que le satisface, vuelve a la sensación de insatisfacción que el objeto le resguardaba porque ¿cómo puede ser nombrado señor si no hay un esclavo que se lo diga?, si desaparece el esclavo, en aquel que lo nombra, regresa la necesidad de reconocimiento.

Para Hegel esa precariedad del sujeto deseante que le hace perseguir un objeto externo es índice de esclavitud. El sujeto deseante busca un objeto externo, se vuelve su esclavo, cuando el objeto externo se extermina, se acaba la esclavitud, el sujeto se vuelve libre, pero no autosuficiente ni independiente de esa necesidad, de aquí que vuelve a surgir la búsqueda del objeto que satisfaga la necesidad del sujeto, el reconocimiento.

Cualquier limitación externa es concebida como esclavizante, por lo tanto la libertad del sujeto sólo se consume plenamente en el acto de la absoluta negación, en la Muerte, Hegel llega a esta teoría en la *Primera filosofía del espíritu*, pero en la *Fenomenología* halla en la “conciencia angustiada de la muerte y en el absoluto riesgo, temor y temblor ante la muerte, un término medio entre la negación abstracta (muerte física) y la positividad vital... en la *muerte en vida*” (pág. 99). Esta muerte en vida sería el sujeto sin deseo, sin sentimiento alguno, sólo en espera de la llegada de la muerte de la cual sólo encuentra salida a través del trabajo.

Desde el pensamiento Frankfouriano de Hegel, la lucha a muerte hubiera sido posible pensarla donde estuviera en juego el amor, la vida, pero en el periodo de Jena la lucha a muerte es en búsqueda del poder para obtener la libertad. Solo aquel que no teme perder la vida es libre, Hegel reconoce un límite natural al poder del amor y algo más poderoso que el amor es la violencia.

Es en el miedo y en la angustia ante la muerte como el esclavo comienza a librarse de sus cadenas. En el vencimiento del miedo a la muerte está la fuerza de la que se espera libertad. Esta fuerza se puede traducir como la adquisición del poder que sólo se obtiene en el campo de lucha. El miedo a morir permite una primera conversión de la sustancia en sujeto.

Lo que estatuye a un individuo (o pueblo) en dominador o en siervo, lo que funda las condiciones de una dominación o de una esclavitud, es esta inclinación inversa hacia la muerte o hacia la vida (pág. 106).

En este sentido la vida está pensada como aquella que somete al sujeto a la servidumbre, por miedo a perder la vida se convierte en esclavo, mientras que la experiencia de la muerte libera al sujeto, lo convierte en ser humano, en autoconciencia.

Lo que permite el acceso al poder es "...la presencia de la muerte como posibilidad: el temor y el temblor ante quien Hegel llama «el único señor, la muerte»" (pág. 106). Para Hegel la muerte es el poder supremo, el amo absoluto.

El esclavo no lleva a cabo la lucha a muerte hasta el final, lucha en la que lo que importa es la confrontación con la muerte, es en esta lucha donde el sujeto es reconocido, y ante este reconocimiento es que el sujeto *es*. "*Ser es, pues, idéntico a ser reconocido. Y esa identificación desvela la relación intersubjetiva*" (pág. 109).

El reconocimiento para Hegel es la aceptación de la libertad del otro respecto a mí y la consiguiente libertad mía basada en la aceptación, por parte del otro, de mi libertad. De la búsqueda de este reconocimiento es dónde parten los fundamentos teóricos del estadio del Espejo propuesto por Lacan,

...dicho estadio desencadena la pulsión de muerte. En tanto el otro en el cual me reconozco no es experimentado como esencia distinta a la mía, me veo abocado a suprimir en él esa exterioridad que me limita. Para ganar mi propia independencia debo negar la independencia del otro. Pero en tanto sólo me veo a mí mismo en ese otro, al matarle me suicido...Al matar a otro me mato a mí mismo, en tanto el otro es el lugar donde me reconozco... debo dejar que el otro viva para que pueda verme en él reconocido. Esto implica, sin embargo, forzar al otro a ser simple espejo de mí mismo; o forzarle a hablar y a expresarse de forma unilateral, como aquel otro que se limita a ser *aquel que me reconoce*. Esto solo se logra una vez yo y el otro hemos probado nuestro poder en el campo de batalla; una vez yo o el otro hemos pasado a ser señor y siervo (págs. 110-111).

Esta lucha permite probar quien es autoconciencia y no simple objeto vital, ambas conciencias se prueban la una a la otra por medio de la lucha a vida o muerte porque solo mediante el riesgo de su vida puede conservarse la libertad. Siguiendo a Hegel valiéndonos de Trías tenemos entonces que:

«El individuo que no ha puesto en juego su vida puede ser reconocido como persona (en sentido jurídico); pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como reconocimiento de una conciencia de sí independiente. Parejamente, cada individuo debe tender a la muerte del otro, del mismo modo como arriesga su propia vida; pues el otro no vale más para él que él mismo» (pág. 114).

Sin embargo, Hegel en el periodo de Jena se cuestiona en la *Primera filosofía del espíritu* y la *Fenomenología* sobre las posibilidades que surgen de responder pasiva o activamente a una agresión y deduce lo siguiente en palabras de Trías:

Si a una agresión no se ofrece suficiente resistencia, si a una acción homicida no se responde con una acción igualmente homicida, el paciente de la acción se ve abocado o a morir o a convertirse en esclavo (pág. 56).

La posibilidad de convertirse en esclavo o morir hace que el hombre ponga como primer plano de reflexión la lucha a muerte buscando el reconocimiento, el poder y la libertad. Hegel se plantea ¿cómo puede el esclavo alcanzar la libertad? A lo que responde que una vía es la lucha a muerte y la otra mediante el trabajo.

Hegel escribe sobre la violencia señalando que es necesaria la mutua lesión de los combatientes por el reconocimiento, mostrando de esta manera que el lenguaje no es suficiente, pero que también tomar como único camino de reconocimiento la violencia, nos llevaría a una destrucción que es a su vez autodestrucción.

En el enfrentamiento entre los jefes de familias, se obtenía como premio la posesión de los bienes del contrincante derrotado, además del reconocimiento que se obtenía poniendo en juego la vida, sin embargo, el reconocimiento no era concretado debido a la derrota y muerte del contrincante, era necesario el trabajo, como segunda potencia del espíritu, el que vendría a validar de una manera concreta y determinada el reconocimiento que se ha ganado en el campo de batalla. El trabajo lleva a constituir un objeto palpable para uno y los otros pero no es un sujeto que le permita al ser humano llegar a la autoconciencia.

Hegel cree que no es el lenguaje el que permite la auto constitución del espíritu, sino que es la confrontación como relación práctica la que posibilita el alumbramiento del absoluto. Solo la confrontación permite una relación verdaderamente intersubjetiva. Esta

intersubjetividad aparece en el campo de batalla, en la relación de lucha a muerte entre rivales, por lo tanto no se da paso al absoluto mediante palabras sino mediante acciones. Y estas acciones, menciona Trías, no son cualquier tipo de acción, sino lesiones y agresiones.

El reconocimiento en el campo de batalla no se logra por medio de palabras, porque el lenguaje para Hegel no es más que la existencia ideal de la conciencia, mientras que en la guerra son dos adversarios reales los que luchan por el reconocimiento, sólo mediante el lenguaje probado por la lucha.

El lenguaje debe retirarse ante la acción práctica de la guerra, para reaparecer, como negación, como expresión de perdón, como demanda de paz, después del conflicto. De momento, sin embargo, el lenguaje debe dejar paso al conflicto: sólo así podrá emerger como lenguaje probado por la lucha, lenguaje verdaderamente dialéctico (pág. 76).

De la relación de violencia puede esperarse un reconocimiento entre autoconsciencias, es decir, la violencia recíproca permite, pues, el reconocimiento recíproco.

Según Trías, sólo si se responde a la agresión con agresión se está en condiciones de ser conciencia. Se evita así el hundimiento en lo sustancial, la esclavitud.

En la *Fenomenología*, Hegel amplía su teoría sobre el poder y asevera que una vez pasada la lucha, el lenguaje es fundamental para que se otorgue el mismo. El amo en la lucha a muerte es reconocido como poder dominante pero el esclavo es quien lo nombra “Señor”, en el análisis de esta dialéctica Hegel considera al lenguaje como la “efectividad del extrañamiento o de la cultura” (pág. 159).

Esta relación de dominio tiene su secreta esencia en la palabra que la enuncia, si el sujeto no es nombrado por otro y no le confiere el poder, no será reconocido, no tendrá poder. Lo importante, respecto al poder, es el hecho de que ese poder sea nombrado, pues al ser nombrado es de facto reconocido. El problema estriba entonces en que el nombrado sólo puede nombrarse a sí mismo, sólo puede saberse sujeto, desde la exterioridad de quien le nombra, en la medida en que el esclavo le llama amo a su amo. “El lenguaje es la potencia fundamental para alcanzar los más sutiles mecanismos del poder” (pág. 161).

El sujeto que nombra al sujeto del poder recibe a cambio poder en forma de riqueza, el esclavo le da nombre al amo, este se constituye como espíritu objetivo independiente, independencia que pende de un solo Nombre, el que le da el esclavo quien a cambio recibe dádivas en forma de riqueza, bienes finitos pero en los que el esclavo se sabe independiente y libre ya que mediante estos y su trabajo obtiene poder incluso para dar trabajo a otros o para ganar más riqueza y en consecuencia más poder, pero *poder de la riqueza*.

Sabemos del padre a partir de lo que nos da y como nos nombra, “sólo sabemos de Él en tanto lo *reconocemos* mediante el nombre que le damos y en tanto le *pedimos*” (pág. 168) él es reconocido padre a través no sólo del conocimiento que tenemos de él, sino a partir de que lo nombramos como tal, exige pues ser nombrado para ser re-conocido. El lenguaje como acción libera al sujeto, el poder entonces se produce mediante la expresión lingüística de reconocimiento.

Sin lenguaje no hay reconocimiento, no hay confrontación; sin lenguaje no hay modo de traspasar del yo al otro, del sujeto a la dureza exterior del objeto. Pero el lenguaje logra que el sujeto deje de ser hueso o utilidad, pura coseidad, y comienza a su vez a expresarse, a animarse, a ser sujeto, a hablar (pág. 219).

En un acto de guerra entre naciones, cuando el lenguaje mostraba su impotencia y las autoconciencias se enfrentaban en la lucha, se ve claramente que éstas deben dejar de hablar, dejar las palabras y pasar a los hechos. “Dejar la facultad teórica memoria-lenguaje y pasar a la facultad práctica. Y esos hechos, esa acción, eran lesión, agresión y contra agresión: acción destructiva. El lenguaje debía callar y debían hablar las manos, las armas, los cañones y las bombas” (pág. 223). Pero después del desencadenamiento de la guerra aparece nuevamente el lenguaje, la palabra deviene, como reconciliación hablada. “A la violencia recíproca la palabra que expresa la propia culpa y que perdona. Es en la figura del lenguaje del perdón donde el espíritu alcanza su plena consumación” (pág. 223).

Sin embargo, cuando la palabra no alcanza, el acto se hace presente. Después de la confrontación viene de nuevo la palabra. Al ser criminal le viene el ser parlante en un círculo interminable donde uno da paso al otro en la medida en que el anterior no le alcanza. Acto-palabra-acto-palabra.

La última vía para obtener el reconocimiento es mediante el lenguaje, pero el lenguaje articulado por un otro, y que emerge como reconciliación después del enfrentamiento a muerte, cuando el esclavo nombra a su amo y en este nombre le da un lugar como sujeto, el lenguaje como acción, el lenguaje es la vía de reconocimiento de las autoconciencias.

Resumiendo, desde Hobbes, existe en el ser humano un estado de naturaleza que lleva a éste a una lucha de todos contra todos originada en el reconocimiento de iguales capacidades en los hombres, siendo esta la causa en que si dos seres humanos desean la misma cosa, se enfrentarán a una lucha a muerte para adquirirla volviéndose enemigos.

Hobbes menciona como las tres causas principales de la discordia la competencia, la desconfianza y la gloria. Por lo tanto el ser humano se encuentra en una guerra constante con otros hombres mientras no exista una seguridad depositada en un poder común como puede ser el Estado. De esta manera y por seguridad los seres humanos crean un poder común que les brinde seguridad, crean Leyes de naturaleza que los proteja de los estados de naturaleza humana; crean un animal artificial llamado Leviatán o Estado. Sin embargo el Leviatán debía conferir más poder y fuerza para contrarrestar el terror que originaba la convivencia de los seres humanos en estado de naturaleza. De esta manera el Estado se convierte en un Soberano que dicta y dictamina hacia los hombres convirtiéndose éstos en sus súbditos. Se convierte en un gran Otro al que le confieren su seguridad, es la única forma de acabar con este miedo de los unos a los otros; es a través de este Animal Artificial en el que alienamos nuestra libertad, ejerciéndola por única y última vez. Nos convertimos en servidumbre voluntaria por miedo a ser muertos o a matar.

Desde Hobbes todos los seres humanos somos iguales, ya que todos somos capaces de asesinar a nuestros semejantes, hasta los más débiles poseen esta disposición que les iguala. Todos estamos predispuestos al crimen, al homicidio, y por lo tanto al deseo del otro de darnos muerte, esta condición criminal marca la relación con el semejante.

Hegel retoma algunas ideas Hobbianas en las que sitúa el espíritu como sinónimo de libertad y menciona que es necesaria una *lucha por reconocimiento y poder* para que el ser humano pueda superar su *Estado de naturaleza*, se debe enfrentar a una *lucha a muerte* con

el semejante para determinar cuál de los dos es libre. El triunfador de la contienda será el que será reconocido por el vencido y obtendrá por ende el poder.

Se esbozan tres desenlaces posibles ante esta lucha por reconocimiento, el primero es la destrucción de ambos, donde la lucha no tiene sentido; la segunda es la destrucción de uno de ellos ante la cual no habría quien reconociera al vencedor; y la tercera es la supervivencia de los dos pero donde uno somete al otro.

Esta última es la que Hegel considera la que daría el reconocimiento, puesto que uno de los combatientes se situaría como vencido y el otro como vencedor, de aquí surge la dialéctica del amo y del esclavo, donde ambos se necesitan para reconocerse. En esta *lucha a muerte* el vencedor toma el lugar de Amo, pero como amo simbólico que remite a un amo aún más grande e omnipotente, a un poder supremo y amo absoluto: la muerte.

Hegel piensa esta lucha a muerte como la única en la que podemos acceder a ser espíritu, el lenguaje como potencia de él no permite la autoconstitución del espíritu sino que es la confrontación la que permite una relación verdaderamente intersubjetiva. El lenguaje debe retirarse cuando la acción de la lesión y la agresión se presente y reaparecer sólo como expresión de perdón, como demanda de paz pero después del conflicto. Para Hegel, sólo se puede dar paso al reconocimiento mediante el lenguaje probado por la lucha, donde el amo es re-conocido por el esclavo como tal.

Por consiguiente, la propuesta Hobbiana y la propuesta Hegeliana parten de un estado de naturaleza del ser humano donde todos somos criminales o podemos llegar a serlo, y este estado de naturaleza está siempre latente en los seres humanos.

No es el lenguaje sino la acción puesta en lucha la que otorga el reconocimiento y el poder a los semejantes. A posteriori el lenguaje se circunscribe como aquel que reafirma lo puesto en batalla y re-conoce al vencedor.

Sin embargo, desde Trías, este *Estado de naturaleza* no es algo del cual una vez y para siempre nos apartamos a partir de un *contrato social* o una *lucha a muerte*, sino que está siempre latente, amenazante, dispuesto a salir, como si el origen del ser humano se presentara de diferentes maneras a lo largo de la historia de la humanidad.

II.2 LA DIALECTICA DEL AMO-ESCLAVO EN KOJEVE Y LACAN.

La constitución del mundo humano en cuanto tal se produce en una rivalidad esencial, en una lucha a muerte primera y esencial con la salvedad de que asistimos al final a la reaparición de las apuestas (Lacan, 1955/2009, pág. 62).

La dialéctica del amo y el esclavo introducida por Hegel en la Fenomenología del espíritu, abre distintas líneas de reflexión en el psicoanálisis. Lacan asistía a las conferencias que Kojève realizaba sobre Hegel en la década de 1930 y algunos de sus principios básicos en la construcción de su teoría parten de este espacio de reflexión.

Lacan utiliza la dialéctica hegeliana en voz de Kojève y puntualiza en sus escritos en relación a la lucha por puro prestigio, a la lucha a muerte y teoriza sobre el discurso del amo.

Retomando lo mencionado en el apartado anterior, desde Hegel para que el hombre sea verdaderamente humano, para que difiera esencial y realmente del animal, hace falta que su deseo humano prevalezca efectivamente en él sobre su deseo animal. Todo deseo animal tiene que ver con la preservación de la vida propia y de su especie, en este sentido, el deseo de alimento, la procreación se rigen bajo uno solo que es la conservación pero sobre todo el deseo para Hegel es deseo de un valor.

El hombre se “reconoce” humano al arriesgar su vida para satisfacer su Deseo humano, es decir, su Deseo que se dirige sobre otro Deseo. [...] Desear el Deseo de otro es pues en última instancia desear que el valor que yo soy o que “represento” sea el valor deseado por ese otro: quiero que él “reconozca” mi valor como su valor; quiero que él me “reconozca” como valor autónomo (Kojève, La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel, 1975, págs. 14-15).

Todo deseo humano, antropógeno como lo llama Kojève, se ejerce en función del deseo de reconocimiento y el arriesgar la vida en búsqueda de este reconocimiento es un riesgo que va en función del deseo. “Hablar del “origen” de la Autoconciencia implica por necesidad, hablar de una lucha a muerte por el “reconocimiento”” (pág. 15).

En este sentido, son necesarios dos deseos enfrentados para que un ser humano pueda constituirse pero los dos deseos parten de dos seres humanos que buscan lo mismo y

que están dispuestos a llegar hasta el fin en la búsqueda de satisfacción de su deseo, sin importar poner en riesgo su vida o acabar con la del oponente con el único objeto de imponerse a él y hacerse reconocer por él, por lo tanto, la lucha que se engendra no puede ser más que una lucha a muerte.

Es a partir de esta lucha y su triunfo que el sujeto se reconoce humano, se constituye, se realiza y se revela a sí misma frente a los otros como entidad reconocida. Pero, Kojève sostuvo que, si todos los seres en transe de devenir seres humanos buscan lo mismo, la lucha debería culminar necesariamente con la muerte de uno de los adversarios, o de ambos a la vez ya que si uno se rindiese ante el contrincante o por miedo a perder la vida en el combate cediera ante el otro, quedaría a mitad de camino de ser Ser Humano, y su revelación como tal sería imposible. Pero a su vez, si el contrincante pierde la vida, el ser triunfante queda en la imposibilidad de reconocimiento puesto que con la muerte del adversario no hay reconocimiento.

El sobreviviente, al no poder ser “reconocido” por el muerto, no puede realizarse y revelarse en su humanidad. [...] Para que la realidad humana pueda constituirse en tanto que realidad “reconocida” hace falta que ambos adversarios queden con vida después de la lucha (pág. 16).

Uno de ellos debe por lo tanto tener miedo al otro, debe ceder al otro, debe negar el riesgo de su vida con miras a la satisfacción de su deseo de reconocimiento. En este sentido, debe ceder su deseo y satisfacer el deseo del otro... “Debe “reconocerlo” sin ser “reconocido” por él. Pero, “reconocerlo” así implica “reconocerlo” como Amo y reconocerse y hacerse reconocer como Esclavo del amo” (pág. 16).

Para Hegel según Kojève, el hombre no es jamás hombre simplemente, es siempre necesaria y esencialmente Amo o Esclavo y mediante esta relación dialéctica la historia del hombre se abre camino como ser social en la interacción de la Tiranía y la Esclavitud.

Dado que sólo siendo reconocidos por el otro y a partir de este por los otros, podemos decir que la autoconciencia sólo existe en y para sí en la medida en que es una autoconciencia reconocida desde fuera de sí por otra autoconciencia, es decir, no es autoconciencia sino en virtud de un otro que la reconoce como tal.

El hombre que busca el reconocimiento no busca ni desea a su vez reconocer a su adversario, sólo uno de los dos será reconocido el cual no cederá ante el reconocimiento de quien lo reconozca, el reconocimiento no es mutuo ni recíproco.

En un inicio, esta lucha por reconocimiento la enfrentan dos seres que creen ser humanos, se atribuyen este valor que puede ser ilusorio, pero que se convierte en verdad a partir de que se revele una realidad objetiva, es decir, que valga y exista no solamente para él sino para otras realidades distintas a ella a partir del reconocimiento que le da la lucha a muerte.

La “primera” acción antropógena toma necesariamente la forma de una lucha: de una lucha a muerte entre dos seres que se creen hombres; de una lucha por puro prestigio con miras al “reconocimiento” por el adversario (pág. 19).

Esta relación esta pues determinada de tal modo que ellas se reconocen cada una para sí y la una para la otra, por la lucha de vida o muerte. Cada individuo debe elevar al rango de verdad la certeza subjetiva que tienen de sí mismos, cada uno debe hacerlo en el otro y en sí mismo. Y es únicamente arriesgando la propia vida que se reconoce la libertad.

Decíamos anteriormente que si uno de los adversarios queda con vida pero mata al otro, no puede ser reconocido por él; el vencido muerto no reconoce la victoria del vencedor. La certeza que el vencedor tiene de su ser y de su valor permanece por tanto puramente subjetiva y carece de verdad, la verdad sólo se abre paso en la medida de que hay otro que la enuncia, que lo nombra.

De nada sirve al hombre la Lucha para matar a su adversario. Debe suprimirlo “dialécticamente”. Es decir, debe dejarle la vida y la conciencia y destruir sólo su autonomía. No debe suprimirlo sino en tanto que se le opone y actúa contra él. Dicho de otra manera, debe someterlo (pág. 23).

El sometimiento de uno de los contrincantes hacia el otro es lo que inicia esta relación de Amo y Esclavo. El esclavo es el adversario vencido que no ha ido hasta el final arriesgando su vida y por consiguiente no se ha arriesgado como su amo a vencer o morir. Ha aceptado el sometimiento y por consiguiente la vida que el amo le dé, depende completamente de él y queda a merced de sus deseos, “Ha preferido la esclavitud a la muerte, y es por eso que permaneciendo con vida, vive como Esclavo” (pág. 24).

El Amo es la conciencia que existe para sí, y a partir de la lucha, para los otros también; mientras que el esclavo se queda como un ser inmediato, natural, bestial, el amo ya es un ser humano mediatizado ha superado su estado natural bestial. Sin embargo, el amo es amo en tanto que es nombrado por un otro esclavo que lo reconoce como tal.

El esclavo logra su libertad mediante el trabajo, su trabajo transforma la naturaleza y de esta manera se transforma él mismo. Transforma la naturaleza, la materia prima para que su amo la consuma, para que goce de la naturaleza transformada por el esclavo, el amo la consume, la destruye, niega la naturaleza.

El amo por lo tanto es una conciencia dependiente de alguien que lo nombre, mientras que el esclavo se convierte en una conciencia autónoma porque se asume esclavo y mediante su trabajo se libera.

El hombre integral, absolutamente libre, definitiva y completamente satisfecho con lo que es, el hombre que se perfecciona y se completa en y por esa satisfacción, será el Esclavo que ha “suprimido” su servidumbre. Si el Amo ocioso es un obstáculo, el esclavo laborioso es, por el contrario, la fuente de todo progreso humano, social, histórico (pág. 28).

El esclavo se asume esclavo de su amo, se subordina, él reconoce el valor y la realidad de la libertad humana, aún cuando él no haya podido realizarse en ella, pero la encuentra en el Otro, en el Amo y esa es la ventaja sobre aquel. El amo por el contrario no puede reconocer al esclavo que lo reconoce, se encuentra en un reconocimiento de alguien que a su vista no tiene valía pues ha perdido en la lucha, el esclavo, por el contrario reconoce desde el principio al Otro, a su amo.

El amo ha arriesgado su propia vida para ser amo y debe mantenerse como tal, no puede superarse, cambiar o progresar, ya que el dominio es para él el valor supremo dado que no puede superar. El Esclavo, por el contrario no ha querido ser esclavo, devino esclavo ante el temor de perder la vida, en la angustia moral ha comprendido que el dominio de uno sobre otro no es lo suficientemente valioso para perder la vida, está dispuesto al cambio; por un lado no se solidariza con lo que es, quiere trascender, sabe lo que es ser libre y quiere trascender a través de su trabajo.

Al devenir por el Trabajo, Amo de la Naturaleza, el Esclavo se libera por tanto de su propia naturaleza, del propio instinto que lo ataba a ella y que hacía de él el Esclavo del Amo. Al liberar al esclavo de la Naturaleza, el trabajo lo libera de sí mismo, de su naturaleza de Esclavo y, en consecuencia, lo libera del amo.[...] el se supera, entonces, y supera, también al Amo quien está ligado a lo dado... (págs. 30-31).

Si el esclavo no hubiera atravesado por ese sentimiento de impotencia, es decir, sin la angustia de perder la vida, sin sentir el terror inspirado por el Amo, no sería jamás esclavo. Y porque es esclavo y vive como tal quiere acceder a un estado de libertad total misma que obtiene mediante su trabajo.

El esclavo no trabaja para el amo, trabaja para él, si no rechazaría sus propios deseos. “El se trasciende, entonces, trabajando; o si se prefiere, se educa, se “cultiva”, “sublima” sus instintos al rechazarlos” (pág. 32). Para Hegel, el trabajo es la forma de realización de su proyecto de vida, de su idea, se realiza a partir de ese producto transformado de la naturaleza, se contempla a sí mismo en ella. Es pues sólo mediante el trabajo que el hombre se realiza objetivamente en tanto que hombre. Es por lo tanto el trabajo el que forma al hombre y lo rescata de su estado de naturaleza animal.

El hombre que trabaja reconoce en el Mundo efectivamente transformado por su trabajo su propia obra: se reconoce en él; ve allí su propia realidad humana; se descubre en él y revela a los otros la realidad objetiva de su humanidad, de la idea ante todo abstracta y puramente subjetiva que él se forma de sí mismo (pág. 34).

Es necesario que el hombre pase por el estado de esclavitud para poder alcanzar su autonomía verdadera, es decir su libertad auténtica y haber superado la angustia de la muerte mediante el trabajo efectuado en servicio de otro (que para él es un ser temible). El trabajo liberador es pues necesariamente, en primer término, el trabajo forzado de un esclavo que sirve a un Amo omnipotente, que detenta todo poder real.

Existen por lo tanto dos elementos constitutivos para que el esclavo alcance la autonomía verdadera, como vimos anteriormente, una es el trabajo esclavizante por órdenes

del amor, la otra es la angustia y el temor a la muerte. Por un lado es necesario vivir en función de la angustia, ya que dice Hegel en palabras de Kojève:

[No basta haber tenido miedo, ni haber tenido miedo advirtiendo el hecho de que se ha temido a la muerte. Es necesario vivir en función de la angustia. Pero vivir así es servir a alguien a quien se teme, alguien que inspira o encarna la angustia; es servir a un Amo (real, es decir, humano, o al Amo “sublimado”, Dios). Y servir a un amo es obedecer a sus leyes. Sin ese servicio la angustia no podrá transformar la existencia; y la existencia no podrá pues jamás sobrepasar su estado inicial de angustia. Sirviendo a otro, exteriorizándose, solidarizándose con los otros el hombre puede liberarse del terror esclavizante que inspira la idea de la muerte...] (pág. 35).

Para Hegel, la idea de la muerte es central en su pensamiento ya que deduce que a partir de que el hombre toma conciencia de su finitud al enfrentarse a perder la vida, el hombre asume en verdad su autoconciencia, es decir, que es finito y mortal.

Pero la muerte de la que habla Hegel, es la muerte voluntaria o aceptada con pleno conocimiento de causa, es la manifestación plena de la libertad. “El Hombre no podría ser libre si no fuera esencial y voluntariamente mortal” (Kojève, 1972, pág. 163). Y no hay que olvidar que la satisfacción del deseo en Hegel, tiene que ver con la plena satisfacción del deseo antropológico y humano del reconocimiento. “El deseo del Hombre tiene que ver que todos los demás hombres atribuyen un valor absoluto a su individualidad libre histórica o a su personalidad” (pág. 155).

Lo que se tiene que admitir con Hegel es que sólo considera a un ser individual siendo libre, y que no es posible ser libre sin ser finito o mortal. La aceptación de la muerte se produce cuando el hombre arriesga conscientemente su vida en función del solo deseo de reconocimiento. “La participación en la lucha sangrienta es lo que en definitiva eleva al hombre por sobre el animal, pues hace de él un ciudadano” (pág. 171).

Lo importante en esta Lucha de reconocimiento no es matar, sino el arriesgar la propia vida, exponerse al peligro de perderla sin necesidad alguna, solo en búsqueda de alcanzar la verdad del reconocimiento y el simple hecho de poner en riesgo la vida basta para Hegel, para realizar al ser humano porque comprende de una vez por todas que es humano, que es mortal.

De esta manera tanto el amo como el esclavo se humanizan porque ambos han entrado en una lucha a muerte, sin embargo, sus formas de humanización no son enteramente iguales ya que mientras el amo se humaniza por el reconocimiento que el esclavo le confiere, desde un parámetro objetivamente real, el esclavo se humaniza creyéndose esencialmente humano por la toma de conciencia de su finitud. Pero al enfrentar esta lucha tanto el amo como el esclavo atraviesan la experiencia de la muerte, misma que les permite vivirse finitos, mortales.

La lucha y el trabajo como los dos elementos que estructuran la relación fundamental de la dialéctica del amo y del esclavo, sin embargo el esclavo no hubiera atravesado por ese sentimiento de impotencia, es decir, sin la angustia de perder la vida, sin sentir el terror que el amo le inspira. La única manera que tiene el esclavo de acceder a su libertad es mediante el trabajo. Por lo tanto, hay dos elementos constitutivos que le permiten al esclavo alcanzar la autonomía, una es la angustia y el temor a la muerte y la otra es el trabajo esclavizante por órdenes del amo.

La lucha por puro prestigio y la naturaleza intersubjetiva del deseo en Lacan.

Lacan, retoma estas apreciaciones hegelianas y considera, que la lucha por puro prestigio no necesariamente se tiene que llevar a cabo, sino que basta con que la muerte sea imaginaria, de otro modo la dialéctica amo-esclavo no tendría sentido por la falta de uno o los dos combatientes.

Para que esa dialéctica de la lucha a muerte, la lucha de puro prestigio pueda iniciarse, se requiere asimismo que la muerte no sea realizada pues en caso contrario toda la dialéctica se detendría por falta de combatientes, y por lo mismo es preciso que, en cierto modo, la muerte sea imaginada (Lacan, 1953/2007, pág. 58).

Para Lacan, no hay la menor necesidad de emprender la lucha a muerte, sino que todo se reduce a pensar en esa lucha... “pensar, eso quiere decir que sí, en efecto ¡si es necesario ir allí, uno va!” (Lacan, 1969/2005, pág. 218). Esto significaría que si la lucha a muerte se presenta en lo real, al sujeto sólo le resta responder a la afrenta que de alguna manera tiene contemplada como posibilidad, sea de parte del contrincante que se

interponga, sea por un cruce de camino como Edipo o sea un desafío que el mismo padre monta y ante cual el hijo responde. Sin embargo, el gesto basta, no hay necesidad de que se llegue a la muerte, un gesto es suficiente para que el sujeto logre el reconocimiento o que luche por obtenerlo.

Esta relación de amo y esclavo para Lacan imprime un sello dialéctico, no de domesticación de un hombre por otro hombre, sino en el hecho de que el amo ha arriesgado su vida y se ha comprometido en la lucha por razones de puro prestigio. En la relación de amo-esclavo, el amo está tan perfectamente esclavizado como es posible por el esclavo y lo que éste le devuelve en su reconocimiento.

Recordemos que en el sujeto humano, como lo llama Lacan, el deseo es realizado en el otro y a partir de entonces que, “el deseo del otro, que es el deseo del hombre, entra en la mediatización del lenguaje. Es en el otro, por el otro, que el deseo es nombrado. Entra en la relación simbólica del yo (je) y el tu, en una relación de reconocimiento recíproco y de trascendencia, en el orden de una ley ya preparada para incluir la historia de cada individuo” (Lacan, 1954/2008, pág. 263).

El deseo es impulsado toda vez por la pulsión de muerte, Amo Supremo y Señor que todos tememos; “el sujeto se agota en la persecución del deseo del otro, que jamás podrá captar como su propio deseo, porque su propio deseo es el deseo del otro. Se persigue a sí mismo” (Lacan, 1954/2008, pág. 323).

El deseo para Lacan tiene los mismos fundamentos de la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel, ya que hay una relación recíproca de anudamiento, una relación mortal estructurada por estos dos abismos; “o el deseo se extingue o desaparece el objeto” (pág. 324).

Recordemos que el amo no es amo si no hay quien lo nombre como tal, por eso el vencido no puede morir, debe quedar vivo para reconocer al vencedor pero al quedar vivo queda su vida reducida a ser esclavo, de esta manera el amo es reconocido pero por alguien que no vale nada para él, puesto que para este no tiene el estatuto ni de hombre. Para Lacan, esta relación no presenta ninguna salida de la situación imaginaria, pero se desarrolla dentro del plano simbólico a partir de la relación del goce y del trabajo.

... a partir de la situación mítica, se organiza una acción y se establece la relación del goce y del trabajo. Al esclavo se le impone una ley satisfacer el deseo y el goce del otro. No basta con que pida clemencia, es necesario que vaya a trabajar. Y cuando se va al trabajo aparecen normas, horarios; entramos en el dominio de lo simbólico (pág. 326).

Para Lacan esta relación fundante la coloca en un plano imaginario puesto que parte de un miedo a la muerte que no se concreta en esta relación, es sólo un riesgo que el ser humano debe correr, pero que no llega a estar en lo real. Sin embargo, en esta lucha a muerte existen reglas, la regla del dominado y el dominante, esta regla es la que determina para Lacan la relación dialéctica del amo y el esclavo desde un plano simbólico, simbólico en tanto que hay una ley, un código entre los combatientes que enmarca la lucha por el reconocimiento.

El amo le quita al esclavo su goce, “se apodero del objeto del deseo en tanto que objeto del deseo del esclavo, pero perdió en la misma jugada su humanidad” (Lacan, 1955/2009, pág. 62), pero sólo obtiene a cambio el reconocimiento del esclavo, un reconocimiento que no tiene valor alguno.

Una diferencia que marca Lacan con relación a Hegel es en lo concerniente al deseo y al lugar que el Otro ocupa en relación a éste. Para Hegel el deseo fundante del ser humano es el deseo de reconocimiento que emerge a partir del instinto de conservación que tenemos todos los seres vivientes, sin embargo, en el hombre, este instinto tiene que ver con una lucha que lleva a un dominio del ser humano sobre sus semejantes; de alguna manera podemos entonces aseverar que la muerte vehiculiza y da vida al deseo, digámoslo de una vez, la pulsión de muerte nos habla de un crimen primordial como bien lo dice Hegel en su *Fenomenología del Espíritu* y podemos saber de éste y darnos cuenta de su existencia a partir de la pulsión.

Para Hegel hay una dependencia de mi deseo en relación con el deseante que es el otro como conciencia, pero para Lacan esta relación dialéctica se ve fundamentalmente constituida desde el Otro, el que me ve, y sobre esta mirada mi deseo se interesa.

El Otro está allí como inconsciencia constituida como tal, e interesa a mi deseo en la medida de lo que le falta y él no sabe. A nivel de lo que le falta y él no

sabe me encuentro interesado de la manera más absorbente, porque no hay para mí otro rodeo que me permita encontrar lo que me falta como objeto de mi deseo (Lacan, 1962/2005).

El deseo de deseo, en el sentido hegeliano, es pues deseo de un deseo que responde al llamado del sujeto. Sin embargo, el deseo en Lacan tiene que ver con la inserción del Otro que es el que nos dicta que desear. “ese deseo es deseo en tanto que su imagen soporte es el equivalente del deseo del Otro. Pero allí el otro se connota \bar{A} [A mayúscula barrada] porque es el Otro en el punto en que se caracteriza como falta” (Lacan, 1962/2005).

El deseo para Lacan surge a partir del estadio del espejo, donde el niño se contempla en la mirada de este Otro que es la madre y bajo esta mirada que ella le devuelve se insta a desear. El niño desea ser el deseo de la madre, ser lo que ella quiere para que de esta manera sea reconocido, este es el primer momento de la alienación del sujeto, alienación en la que el sujeto solo persigue un deseo impuesto pero que, aunque le es dado, le proporciona el reconocimiento que necesita para constituirse como sujeto. En este sentido el sujeto desde que se concibe como tal, es un sujeto amarrado al deseo de otro y en este sentido barrado, esclavizado de por vida a él, si la madre no reconoce al hijo este queda cosificado, si no hay un deseo que opere esta relación imaginaria con la madre el niño podría llegar a la propia muerte.

El deseo, en este sentido, se funda en ser reconocido por otro, cuando el niño no puede desear ser el deseo de la madre porque el Otro lo prohíbe, se instaura la Ley, la lucha del sujeto retorna y busca nuevamente posicionarse en el reconocimiento pero ahora de lo que el padre le permite ser, esta es la segunda alienación que sufre el sujeto. Si el padre no reconoce al hijo, el hijo queda cosificado, dejado en la nada, o como diría Hobbes como un Ser en estado de naturaleza sin acceso a conformarse como ser humano. Por tanto el deseo se funda en ser reconocido por otro, en una primera relación es la madre, en este sentido el sujeto queda alienado en este deseo, queda barrado, escindido, esclavizado.

El sujeto barrado es un sujeto afectado irreductiblemente por un significante, con todas las consecuencias que esto implica, en una cierta relación específica con una coyuntura imaginaria en su esencia, lo que el niño persigue incesantemente es ser el objeto del deseo de la madre, en este deseo encuentra su alienación, ser el deseo de la madre, su

falo, lo inscribe en el inicio de una cadena de significantes que busca el cumplimiento de un deseo primario. Para Lacan, en la relación del niño con su madre no entra en juego el conflicto ni la lucha sino la demanda, “Primitivamente el niño en su impotencia, se encuentra dependiendo de la demanda, es decir de la palabra del Otro que modifica, reestructura, aliena profundamente la naturaleza de su deseo” (Lacan, 1958/2008, pág. 338), aunque esta demanda no es sino la manifestación de un deseo de reconocimiento del niño por su madre, inicialmente, pero posteriormente por sus semejantes.

En el deseo para Lacan, lo que se muestra es la vanidad, un deseo de ser reconocido por otro que queda inmerso en la nada en tanto esclavizado está, “esta temática de la vanidad, da su acento, su resonancia, su alcance siempre presente a la definición hegeliana de la lucha original y fecunda de la que parte la fenomenología del espíritu, lucha a muerte de puro prestigio, dice, lo que bien parece querer decir “lucha por nada” (Lacan, 2005).

En este Otro, que en un inicio es la madre, el deseo del sujeto se constituye como sujeto del deseo de otro, si esto no fuera posible el sujeto quedaría inmerso en una imagen especular que no es devuelta por nadie, lo que recuerda el mito de Narciso que, una vez atrapado en su reflejo, queda en estado de afánisis y por consiguiente muere. Como decía Hobbes, aliena el sujeto su único momento de libertad para cederle a otro la protección y la seguridad del ser humano con fines de protección ante la muerte inminente.

El deseo del sujeto se constituye en la medida en que el deseo de la madre esté allende o aquende de lo que dice, íntima, de lo que hace surgir como sentido, en la medida en que el deseo de la madre es desconocido, allí en ese punto de carencia se constituye. El sujeto [...] vuelve, entonces, al punto inicial, el de su falta como tal, el de la falta de su *afánisis* (Lacan, 1964/2008, pág. 227).

El sujeto tendría entonces que liberarse de este efecto afanísico en el que se ve inmerso en una relación dual cuyo significante binario entrapa la esclavitud o la libertad.

Se trata [...] de un asunto de vida o muerte entre el significante unario y el sujeto como significante binario, causa de su desaparición [...] el sujeto tiene que liberarse del efecto afanísico del significante binario, y todo bien mirado, ocurre que de eso se trata efectivamente en la función de la libertad (págs. 226-227).

Recordemos que en la lucha a muerte se revela el momento del terror ante la amenaza de muerte, este momento es el que le dice al ser humano, libertad o muerte, pero en el que indudablemente tendría que optar por la muerte para lograr la libertad, pero si muriese esta lucha a muerte se torna en lo que diría Lacan, la lucha de nada. Para el vencido en la lucha sólo le queda optar por la vida, pero una vida esclavizada sin posibilidad de libertad. En este sentido, la lucha a muerte que emprende el ser humano es quedar atrapado en la imago de la madre o morir, no hay posibilidad de sujeto sin que haya en alguna parte afánisis del sujeto, y es a partir de esta alienación, en esta división fundamental como sujeto barrado que se instituye la dialéctica del sujeto preso de un deseo que le es dado. La única salida que le queda al sujeto es apropiarse de ese deseo, alienarse en él, quedar sumergido en el *Vel* de la alienación, apropiarse de este significante primario que le da el Otro, la madre para no ser afánisis. Este *Vel* condena al sujeto a sólo aparecer a manera de división, dividido entre ser sentido producido por el significante o ser afánisis, esto nos circunscribe nuevamente a leer esto como un factor letal.

El *vel* de la alienación se define por una elección cuyas propiedades depende de que en la reunión uno de los elementos entrañe que sea cual fuere la elección, su consecuencia sea un *ni lo uno ni lo otro*. La elección sólo consiste en saber si uno se propone conservar una de las partes, ya que la otra desaparece de todas formas. [...] Es curioso que en las condiciones en que le dicen a uno ¡Libertad o muerte! La única prueba de libertad que pueda darse sea justamente elegir la muerte, pues así se demuestra que uno tiene la libertad de elegir (Lacan, 1964/2008, págs. 221-222).

Lo que percibe el niño en el adulto es esa falta, el fantasma de su muerte, de su desaparición, dice Lacan, “es el primer objeto que el sujeto tiene para poner en juego esta dialéctica, de esta manera también el niño evoca su propia muerte en sus relaciones de amor con sus padres” (pág. 222).

El ser humano nace como unario, necesita de un significante primero que lo constituya como sujeto, este significante sólo aparece cuando el ser humano entra en relación con otro, con la madre portadora del significante que constituirá al sujeto y como dice Lacan, la relación del sujeto con el Otro se engendra toda en un proceso de hiancia.

Lo que aquí se trata de decir y determinar es que el ser humano surge como sujeto a partir de un significante primario que le da el Otro, si el ser humano no toma este significante que lo constituye como sujeto de deseo, queda condenado a muerte, si lo toma queda alienado en el deseo del otro, el cual buscará perseguir incesantemente. El deseo del Otro que sirve al sujeto es la muestra de la búsqueda constante y repetitiva de un goce que se muestra a posteriori y que pulsa buscando satisfacción. El plus de gozar está siempre presente, el plus de gozar es la verdadera apuesta de esta lucha, lo que se persigue en esta lucha es una función del ideal.

Lacan escribe la dialéctica del amo y del esclavo marcando sobre este último como el ideal del amo como un significante que opera sobre él. "...el esclavo es el ideal del amo que es también el significante para el cual al sujeto-amo está representado por otro significante, en tanto se trata del tercer término de datos representantes distintas que formales" (Lacan, 1969/2005, pág. 233).

En esta relación dialéctica la apuesta en Lacan no es la vida del amo sino la del esclavo, el goce del amo se centra en lo que el esclavo hace. La lucha a muerte lo que encierra es un significante, un veredicto de muerte que el amo asume. El amo sustituye al esclavo por la plusvalía, (plus de goce) el goce que este le da, por lo tanto, el sujeto-amo no puede articularse más que a nivel del significante esclavo.

En esta lucha por el reconocimiento, el sometimiento de uno de los contrincantes es lo que inicia la relación Amo-Esclavo. El esclavo es el vencido que no arriesgó su vida hasta el final como el Amo, ha aceptado el sometimiento y la vida que el amo le dé, el esclavo queda a merced de sus deseos.

Si el esclavo no hubiera atravesado por la angustia de perder la vida, y sentir el terror inspirado por el Amo, no sería jamás esclavo.

Decíamos, el esclavo logra su libertad a partir del trabajo, el trabajo que transforma la naturaleza y a su vez lo transforma a él mismo; en esta transformación lo que goza el amo es de esta naturaleza transformada por el esclavo, el amo la consume, la destruye, goza de ella.

Desde Lacan el Amo no lo es si no hay quien lo nombre como tal, pero nombra la lucha de reconocimiento como lucha por nada porque el Amo sólo es reconocido por

alguien inferior, por un Esclavo, por alguien que no vale nada para él, puesto que para este no tiene el estatuto ni de hombre, ni de una autoconciencia como diría Hegel.

Para Lacan esta relación fundante del ser humano la colocó en un plano imaginario ya que parte de un miedo a la muerte, misma que no se concreta en esta relación y en un plano simbólico a partir de las reglas que existen en esta lucha a muerte, el vencido subyugará al vencedor quedando este último a merced del primero, hay una Ley, un código entre los combatientes en esta lucha por el reconocimiento.

La forma como Lacan lee esta relación dialéctica tiene que ver con la manera como él, a final de su obra, articula el discurso del amo, discurso básico del que se derivan los otros tres, el discurso histérico o de la ciencia, el discurso del analista y el discurso universitario.

II.3 LA PULSION DE MUERTE Y LA AGRESIÓN EN FREUD.

La pulsión de vida y muerte han sido unos de los ejes principales de trabajo en los constructos teóricos freudianos, pero las implicaciones en la sustentación de estas hipótesis, principalmente la pulsión de muerte, ha sido objeto de diversos debates y de múltiples trabajos psicoanalíticos que intentan demostrar y sustentar lo advertido por Freud hasta el fin de su obra. El padre del psicoanálisis muestra no sólo la importancia que ambos tipos de pulsión tienen para el desarrollo del individuo, sino los avatares de la vida anímica que se ve sometida al mandato de ambas pulsiones, principalmente la pulsión de muerte que hace tender a todo ser vivo a volver al estado inorgánico siendo ésta aseveración la que ha dado pie a la mayor de las controversias.

Sobre la pulsión agresiva o de destrucción Freud la analiza en su primer ensayo en relación al sadismo, donde ésta aparece como una de las pulsiones parciales que son parte de la pulsión sexual.

El sadismo respondería, entonces, a un componente agresivo de pulsión sexual, componente que se ha vuelto autónomo, exagerado, elevado por desplazamiento al papel principal (Freud, 1901/1990, pág. 143).

Un punto importante que hay que resaltar en este escrito es el hecho de que Freud deja claro que las pulsiones parciales buscan investir a un objeto pero asevera que la pulsión no va dirigida hacia un objeto específico sino que éste es variable y determinado por el propio sujeto según su propia historia.

Dentro de la primer teoría de la pulsión que abarca los escritos de 1905 a 1915 en su texto sobre *Pulsiones y destinos de pulsión*, Freud introduce el término de principio de placer cuya regulación estará dada por la serie placer-displacer, siendo esta dualidad la que llevará a Freud a pensar el principio del placer atribuible a la pulsión de muerte y el principio de displacer a la pulsión de vida o libido.

A partir de este estudio de los destinos de las pulsiones, Freud agrega a la pulsión de ver, como una pulsión que muestra de manera clara los pares antitéticos mirar-ser mirado, y con ellos la ambivalencia innata existente en el sujeto cuya procedencia es una herencia arcaica:

Una extensa ambivalencia pulsional en un ser vivo actual puede concebirse como una herencia arcaica, pues tenemos razones para suponer que la proporción de las mociones activas, no mudadas, ha sido mayor en la vida pulsional de épocas primordiales que, en promedio, en la de hoy (Freud, 1915/1990, pág. 126).

Entonces Freud no sólo plantea por un lado que las pulsiones tienen un origen orgánico, sino que la ambivalencia de éstas proviene como una remanencia heredada de nuestros antepasados.

Dentro de la segunda teoría de las pulsiones esbozada por Freud en su texto *Más allá del principio del placer* de 1920, contrapone las pulsiones de vida "*Lebenstribe*" a las pulsiones de muerte "*Todestriebe*" y a partir de esta dicotomía Freud plantea el problema de la destructividad por primera vez y entiende las pulsiones de muerte como la tendencia a la reducción completa de las tensiones, es decir, que el ser vivo vuelva a su estado inorgánico del cual surgió. El problema de la destructividad que trabaja en esta obra por primera vez, ocupó un papel primordial en los escritos psicoanalíticos posteriores, principalmente los tocantes a lo social.

En algunos de sus textos últimos tendientes a trabajar temas sociológicos, Freud centra su atención sobre la pulsión de muerte, no desistiendo de su constructo teórico y es en *El malestar de una cultura* de 1930 [1929] donde trabaja el tema de las pulsiones en contraposición con las restricciones que la cultura impone. En este escrito y posteriores, la pulsión de muerte es estudiada en relación a sus manifestaciones hacia el exterior.

Las restricciones impuestas por la cultura para acceder a una satisfacción sexual plena es lo que los sujetos neuróticos no toleran quienes se ven compelidos a sacrificar no sólo su satisfacción sexual sino todos aquellos otros requerimientos que la cultura contempla. La cultura sustrae energías a la sexualidad para fines de vínculos armoniosos entre los individuos, pero a costa de la limitación de la vida sexual.

Estas relaciones armoniosas entre los individuos pasan por un código ético que califica la conducta humana en “bueno” y “malo”, pero el ser humano es por naturaleza agresivo, tiene un instinto innato que lo compele a la lucha cuando es necesario salvaguardar la integridad de sus seres queridos, o a defenderse cuando avizora un peligro, “el ser humano no es un ser manso, amable, a lo sumo capaz de defenderse si lo atacan, sino que es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad” (Freud, 1930 [1929]/1990, pág. 108).

Freud ve la agresividad no sólo como un medio de defensa del ser humano, sino también como una energía que está al acecho por salir, que usa al objeto no sólo para sus satisfacciones pulsionales sino también para satisfacer en él la agresión que aguarda una provocación.

Por la existencia de esta energía agresiva innata es que la cultura se impone a realizar su gasto de energía para contrarrestarla, es decir, domeñar la pulsión agresiva al servicio de la buena relación entre los seres humanos. “La cultura tiene que movilizarlo todo para poner límites a las pulsiones agresivas de los seres humanos, para satisfacer mediante formaciones psíquicas reactivas sus exteriorizaciones” (pág. 109).

Desgraciadamente la historia nos hace ver que estos límites impuestos por la cultura no siempre han sido los mejores, muchas veces son límites que también se han ejercido vía

la violencia sobre los individuos, por ejemplo Las Cruzadas, La Santa Inquisición, las guerras mundiales, el maltrato a los reos de los sistemas penitenciarios entre muchos otros.

La cultura espera prevenir los excesos más groseros de la fuerza bruta arrogándose el derecho de ejercer ella misma una violencia sobre los criminales, pero la ley no alcanza a las exteriorizaciones más cautelosas y refinadas de la agresión humana (pág. 109).

Freud analiza los medios que intenta hacer imperar la cultura sobre los individuos para prevenir la agresión siendo algunos de estos; las identificaciones y vínculos amorosos de meta inhibida, en los que intervendría algunos mandatos como “amarás a tu prójimo como a ti mismo”; sofocando la agresión vía la agresión misma; y por último la supresión de la libertad sexual porque ella llevaría a la hostilidad más violenta entre los individuos dado que entonces todos podrían acceder a un goce sexual desenfrenado, sin límites y vía la trasgresión, echando a tierra la institución primordial de la sociedad, “la célula germinal de la cultura” (pág. 110), la familia.

Sin embargo, como estamos hablando que la agresión es un rasgo indestructible de la naturaleza del individuo, sean cuales fueren los medios que la cultura imponga sobre ella, ésta estará siempre al acecho de satisfacerse, sea el momento más oportuno o no.

Freud ve esta limitación de la agresión como un gran sacrificio que la sociedad tiene que pedirle al individuo y postula que la cohesión de pequeñas comunidades, permite cierta salida de la agresión, ya que deja afuera, al extranjero, al vecino, al diferente a ellos, como un otro que permite satisfacer la agresión, depositando el amor hacia los miembros de la comunidad y el odio hacia los que están excluidos de la misma. Entre los ejemplos trabajados por Freud al respecto son el pueblo judío que, aún hoy en día, son objeto de riñas entre pueblos y naciones, la persecuciones de la iglesia a los llamados “herejes” con su Santa Inquisición, la persecución nazi que no sólo se limitó hacia los judíos, sino también a todos aquellos que estuvieran en contra de los fines germánicos, entre otros.

La explicación que confiere Freud a esta manifestación de la pulsión agresiva depositada en el exterior es a partir del narcisismo, en el que el yo mismo es investido con

libido, pero junto al Eros una pulsión de muerte está presente. Así como la pulsión de vida en el narcisismo enviste al yo, la pulsión de muerte no dirigida hacia fuera llevaría a la autodestrucción del yo como lo muestra el masoquismo.

... la pulsión sería compelida a ponerse al servicio del Eros, en la medida en que el ser vivo aniquilaba a otro, animado o inanimado, y no a su sí-mismo propio. A la inversa, si esta agresión hacia fuera era limitada, ello no podía menos que traer por consecuencia un incremento de la autodestrucción, por lo demás siempre presente (pág. 115).

Freud parte del planteamiento de la mezcla y desmezcla de las pulsiones que esbozó en *El yo y el Ello*, donde las dos variedades de pulsiones aparecen mezcladas entre sí³ y con proporciones variables, como es el caso nuevamente del sadismo y el masoquismo donde en ambos se juega el amor y la destrucción en un mismo objeto, sea éste el yo mismo o un otro externo.

En el sadismo y el masoquismo hemos tenido siempre ante nuestros ojos las exteriorizaciones de la pulsión de destrucción, dirigida hacia fuera y hacia adentro, con fuerte liga de erotismo (pág. 115).

Quizá lo importante de resaltar aquí es nuevamente la aseveración freudiana de “la inclinación innata del ser humano al “mal”, a la agresión, la destrucción y, con ellas, también a la crueldad” (pág. 116); esta agresión innata también está al servicio del narcisismo del sujeto, ya que su exteriorización recrea los antiguos deseos de omnipotencia del niño.

Por lo tanto, podemos decir, que la agresividad es una disposición pulsional autónoma, originaria del ser humano y que la cultura ante esto no le queda mucho por hacer ya que la cultura es un proceso al servicio del Eros, que quiere reunir a los individuos como una gran hermandad con intentos de domeñar la pulsión de muerte y con ella la destrucción de la humanidad.

³ Sobre la mezcla y desmezcla de pulsiones Freud las retoma en las “Nuevas Conferencias de Introducción al psicoanálisis” en la 32ª Conferencia, p. 95.

Pero avanzando un poco más ¿Cuáles son los medios de los que se vale la cultura para someter esta disposición innata?, la respuesta que da Freud es a partir del concepto de conciencia moral esbozado en *El yo y el ello*. La conciencia moral es el medio del que se vale el yo para debilitar y desarmar la pulsión agresiva, vigilando su deseo de satisfacción mediante la instauración de una instancia que opera desde dentro del sujeto mediante el siguiente mecanismo:

La agresión es introyectada, interiorizada, pero en verdad reenviada a su punto de partida; vale decir: vuelta hacia el yo propio. Ahí es recogida por una parte del yo, que se contrapone al resto como superyó y entonces, como “conciencia moral”, está pronta a ejercer contra el yo la misma severidad agresiva que el yo habría satisfecho de buena gana en otros individuos, ajenos a él. Llamamos “conciencia de culpa” a la tensión entre el superyó que se ha vuelto severo y el yo que le está sometido. Se exterioriza como necesidad de castigo (págs. 119-120).

De esta manera, la cultura crea los propios reguladores internos en el sujeto que le ayudan a contrarrestar el peligroso gusto por la agresión. Estos reguladores internos pueden ser el juicio que sobre lo bueno y lo malo los seres humanos hacemos, basándonos quizá en creencias tales como “pecado”, que lleva a una injerencia en dogmas religiosos.

Freud postula que el ser humano por sí solo no sería capaz de discernir entre algo bueno o malo debido a que lo que puede ser bueno para uno puede no serlo para otro, entonces las formas de regulación de estos juicios, a severa, deben venir de algo impuesto desde afuera, “Se lo descubre fácilmente en su desvalimiento y dependencia de otros; su mejor designación sería: angustia frente a la pérdida de amor” (pág. 120); es decir, que a partir de un sentimiento de desprotección ante la pérdida del amor del objeto es que uno discierne entre bueno o malo. Ante esto poco importa si uno ha hecho algo malo o solamente lo haya pensado, el mecanismo regulador opera a partir del peligro de que la autoridad descubra la intensión, entonces el mecanismo regulador crearía la conciencia de culpa que no es otra cosa que “angustia frente a la pérdida de amor, angustia “social”” (pág. 121).

Sin embargo, cabría detenernos a pensar que ocurre en casos de criminales donde hay una reacción muy intensa de agresión y una correspondiente conciencia moral severa y punitiva. Freud le atribuye un origen filogenético tan arcaico como la humanidad misma y cuya descendencia es la conflictiva edípica.

Puede decirse también que si el niño reacciona con una agresión hiperintensa y una correspondiente severidad del superyó frente a las primeras grandes frustraciones {denegaciones} pulsionales, en ello obedece a un arquetipo filogenético y sobrepasa la reacción justificada en lo actual, pues el padre de la prehistoria era por cierto temible y era lícito atribuirle la medida más extrema de agresión [...] No podemos prescindir de la hipótesis de que el sentimiento de culpa de la humanidad descende del complejo de Edipo y se adquirió a raíz del parricidio perpetrado por la unión entre hermanos (pág. 126).

Si bien es cierto que en este caso la agresión fue dirigida hacia el asesinato del padre, no hay que olvidar la ambivalencia de la que hablaba Freud, frente a un sentimiento amoroso lleva a la par un sentimiento de agresión, de ahí que se genere un arrepentimiento hacia el acto cometido en la horda primitiva hacia el padre, entonces, la pulsión de vida y de muerte, el Eros y la agresión van de la mano, sin embargo, cabe hacer la aclaración que en la horda primitiva no había la instauración del superyó, el padre era temido y odiado por los varones de la tribu que eran agredidos por el padre, fue hasta que los hermanos se unen en cofradía para matar al padre y tras devorar a éste se crea la identificación con él y la instauración de la conciencia moral del crimen perpetrado. Este sentimiento de culpa, unido al deseo inconsciente de eliminación al padre, es lo que se sigue transmitiendo de generación en generación y es lo que da origen a la civilización.

Entonces, concluyendo podemos decir que la agresión es multicausal, por un lado es algo innato, que tiene un antecedente filogenético a partir del primer crimen perpetrado en la horda primitiva, y por otro lado esta agresión innata es potencializada o no según la relación que se tenga frente a las figuras de autoridad durante la infancia y posteriormente regulado por una angustia superyoica durante la adolescencia a las normas impuestas por la cultura como sustitución de las primeras figuras de autoridad. Esto nos lleva a pensar

entonces que la agresión tiene una confluencia entre un desarrollo ontogenético y un origen filogenético.

Si intentamos resumir lo expuesto en este recorrido teórico en torno a la pulsión de muerte, debemos resaltar lo siguiente:

a) Existen un número indeterminado de pulsiones sin embargo se reconducen a dos pulsiones básicas: Eros y pulsión de destrucción.

b) toda pulsión es una pulsión de muerte porque:

- su meta última es trasportar lo vivo al estado inorgánico
- toda pulsión aspira al regreso a un estado anterior, es decir, persigue su propia extinción;
- toda pulsión envuelve al sujeto en la repetición, y
- toda pulsión es un intento de ir más allá del principio de placer, hasta el reino del goce excesivo el que es experimentado como sufrimiento.

c) La pulsión destructiva cuya manifestación es la agresión es multicausal, dado que:

- es innata,
- tiene un antecedente filogenético a partir del crimen de la horda primitiva, y la conflictiva edípica
- puede ser potencializada o no según la relación que se dé con las figuras de autoridad en la infancia, y
- puede ser regulada por la instauración de la conciencia moral pero dependiendo del punto anterior.

II. 4 LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO Y LA AGRESIVIDAD EN LACAN.

Para Lacan, la agresividad y la agresión tienen un matiz diferente, ésta última tiene que ver con la manifestación de actos violentos, es el límite que resuelve la agresividad sin embargo nada tiene que ver con la realidad vital: es un acto existencial vinculado a una relación imaginaria. La agresividad por su parte es una relación fundamental del sujeto que, no sólo tiene que ver con actos violentos sino también con algunos otros fenómenos. Lacan mantiene que la agresividad es parte de la dualidad del ser humano, de las connotaciones de la pulsión de vida y de muerte, de Eros y Tanatos, es decir, la ambivalencia del ser humano y que por lo tanto puede deslizarse en actos aparentemente afectuosos.

Lacan considera a la familia como eje fundamental para la constitución psíquica del sujeto y ésta debe comprenderse a partir de sus relaciones sociales y ve en la conformación del complejo el factor concreto de la psicología familiar. En su texto *La Institución Familiar* escrito en 1938 Lacan comprende al complejo en referencia al objeto y reproduce una cierta realidad del ambiente en dos sentidos:

1º Su forma representa esta realidad en lo que tiene como objetivamente distinto en una etapa dada del desarrollo psíquico: esta etapa especifica su génesis.

2º su actividad repite en lo vivido la realidad así fijada en toda oportunidad en la que se producen algunas experiencias que exigirían una objetivación superior a la realidad (Lacan, 1938/1978, pág. 26).

En este sentido, el complejo está dominado por factores culturales pero sin olvidar que existe una relación íntima entre el complejo y el instinto.

El complejo es definido por Freud en un primer momento, como factor esencialmente inconsciente que se revela mediante actos fallidos, sueños, síntomas, es decir, manifestaciones del inconsciente y comprobó que los complejos desempeñan un papel de “organizadores” en el desarrollo psíquico; de este modo dominan los fenómenos que en la conciencia parecen integrarse mejor a la personalidad.

Como primer complejo que enuncia Lacan en el desarrollo del sujeto, está el del destete, este complejo fija en el psiquismo del bebe una relación primeramente parasitaria propias de la primera edad del bebé debido a la actividad del bebé en relación a la madre de la cual se alimenta y obtiene lo que necesita para sobrevivir; representa la forma primordial

de la imago materna, “de este modo, da lugar a los sentimientos más arcaicos y más estables que unen al individuo con la familia” (pág. 30). Este complejo se encuentra determinado por factores culturales, y de este modo es radicalmente diferente del instinto.

El destete para Lacan es a menudo un trauma psíquico ya que deja en el psiquismo humano la huella permanente de la relación biológica que interrumpe. Esta crisis vital se acompaña con una crisis del psiquismo cuya solución presenta una estructura dialéctica marcada por la ambivalencia.

Esta relación nutricia que se establece entre madre e hijo es lo que permite la instauración de la imago del seno materno, pero las sensaciones de succión y prensión al pecho constituyen la base de la ambivalencia de la vivencia que surge de esta situación; el bebe que absorbe es plenamente absorbido pero confortado mediante el abrazo y la contención que la madre le da durante el acto. En esta situación tan temprana de la primera infancia no hay todavía un yo constituido puesto que todavía el bebé no distingue un otro. La nostalgia que el bebé siente por el seno nutricional se relaciona con el complejo del destete sólo a través de su reestructuración por parte del complejo de Edipo.

La primera noción de malestar que sufre el bebé, la enmarca Lacan desde el momento del nacimiento donde la angustia hace acto de presencia ante la necesidad de adaptación del bebé, la salida por el canal del parto que rompe la satisfacción plena del bebé acunado en el vientre materno, el frío que siente al momento de nacer, la necesidad de incorporar nuevos reflejos con fines de alimentación como la succión, los reflejos que lo protegen con la luz excesiva del mundo al que despierta, todos estos malestares tienen un efecto posterior en la vida psíquica del niño.

La causa de estos malestares primordiales es siempre la misma: una insuficiente adaptación ante la ruptura de las condiciones de ambiente y de nutrición que constituyen el equilibrio parasitario de la vida intrauterina (pág. 37).

Por lo tanto, lo que se rememora en el complejo del destete no es sino un destete anterior, más penoso y de mayor amplitud vital, es el que separa en el nacimiento al niño del vientre de la madre, “separación prematura en la que se origina un malestar que ningún cuidado materno puede compensar” (pág. 38). Esta vivencia traumática aunada a la imago del seno materno domina toda la vida psíquica del hombre.

Cabe sin embargo puntualizar que al complejo no se le puede negar todo fundamento biológico, el instinto tiene un soporte orgánico, mientras que el complejo sólo lo tiene parcialmente en tanto que reemplaza una insuficiencia vital a través de la regulación de una función social como sucede en el complejo del destete.

Si el niño no logra sublimar la imago de la madre con vistas a un progreso de su personalidad, esta imago que resulta beneficiosa en un principio se convierte en un factor de muerte (pág. 40).

La tendencia a la muerte es vivida por el hombre como objeto de un apetito, Freud mismo cede en efecto a la postura biologista que exige que toda tendencia se relacione con un instinto de muerte. Ahora bien, la tendencia a la muerte se explica en forma satisfactoria por la concepción de que el complejo no corresponde a funciones vitales sino a la insuficiencia congénita de estas funciones.

Todo aquello que implique un malestar como puede ser el abandono de las seguridades, tiene el valor de una repetición del destete, es en el malestar del destete humano donde se reconocerá la fuente del deseo de muerte.

La etapa que declina el destete es la introducción del sujeto al estadio del espejo que se da alrededor de los seis meses de vida del bebé, momento en el que el predominio psíquico del malestar traduce lo prematuro del nacimiento que constituye la base específica del destete en el hombre.

Lacan habla del estadio del Espejo sobre el cual se da la estructuración narcisista del yo y deduce, sobre el mito de Narciso, la implicación de la muerte en el sujeto, finalmente si Narciso queda atrapado en esa imagen reflejada su destino es la muerte puesto que no contiene al prójimo que estructura y da forma al sujeto. Si el sujeto queda atrapado en su propia imagen muere, pero si queda atrapado en una imagen especular que no parte de él sino que es puesta a partir de su relación con el otro pero en la que el sujeto se reconoce quedando a merced de lo que el otro le devuelve en espejo, el sujeto queda igualmente atrapado sufriendo esa sugestión emocional o motriz, el sujeto no se distingue de la imagen misma... “antes de que el yo afirme su identidad, se confunde con esta imagen que lo forma, pero que lo aliena en forma primordial” (pág. 56).

Lacan ubica la agresividad en la relación dual entre el yo y el semejante. A partir de su escrito sobre el Estadio del Espejo en la que concibe al *infans* inmerso en una identificación narcisista a partir de asumir su imagen fragmentada reflejada en el espejo, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro. Esta forma la designa Lacan como Yo-ideal misma que será el parteaguas de las subsecuentes identificaciones secundarias. Esto significa que aún antes de que el sujeto entre en un lazo social determinante, queda inmerso en una línea de ficción en tanto que perseguirá esa imagen fragmentada anticipada a la relación con el Otro.

A este *infans* carente de coordinación motriz, sin capacidad siquiera de sostenerse en pie, se le ofrece una imagen a manera de Gestalt adelantada de lo que puede llegar a ser pero que sin embargo permanece mentalmente como una prefiguración de su yo (je) que no es la real y por tanto enajenante.

El estadio del espejo es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación; y que para el sujeto, presa de la ilusión de la identificación espacial, maquina las fantasías que se sucederán desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad y la armadura por fin asumida de una identidad enajenante, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental (Lacan, 1949/2003, pág. 90).

Este cuerpo fragmentado se muestra con regularidad en los sueños mostrándose como cierto nivel de desintegración agresiva del individuo.

En este escrito sobre la constitución del yo (je) de 1949, Lacan parte de la observación de un bebé de alrededor de 6 a 18 meses que se regocija sobre su imagen reflejada en el espejo, se plantea qué será lo que promueve esta respuesta y cuál será su influencia en el desarrollo del sujeto; tratando de contestarse a estas interrogantes es que desarrolla la teoría acerca del narcisismo y la identificación primordial.

Basta para ello comprender el estadio del espejo como una identificación en el sentido pleno que el análisis da a este término: a saber, la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen, cuya predestinación a este efecto de fase está suficientemente indicada para el uso, en la teoría del término antiguo imago (pág. 87).

Esta imago no es más que la promesa de lo que devendrá el sujeto, pero esta promesa lleva inmersa una trampa puesto que el sujeto se identifica con algo que no es, con algo que la mirada de la madre le anticipa a ser. El bebé se identifica con esta mirada que se le brinda en reflejo, una imagen especular fantasmagórica, sobre un imaginario ante el cual el sujeto se forzarán incesantemente a alcanzar, una ilusión en la que ha quedado atrapado en reflejo.

Con estos argumentos Lacan afirma que el estadio del espejo no es sólo un momento del desarrollo del ser humano con la convivencia de su madre, sino que permite una estructuración en el sujeto, un modelo de vínculo que operará a lo largo de toda su vida, gracias al imperio de uno de los registros, el imaginario.

El sujeto se encuentra inmerso en una sociedad que lo provee de identificaciones que lo obligan a seguir el modelo de aquella relación dual con la madre, relación con la imago anticipatoria, en este sentido cuando la madre nombra al hijo con “eres el ser máspreciado del mundo” está introduciendo una dialéctica a nivel del yo ideal que el sujeto no sólo perseguirá sino ante la cual no podrá escapar.

Esta imago anticipada de lo que no somos pero perseguimos ser gracias al deseo del otro es el yo ideal. Esta es la imagen mítica narcisista que persigue el sujeto incesantemente, la mirada del otro produce la identidad por reflejo y por lo tanto se constituye desde afuera. El sujeto busca ser el deseo del otro, pero no podrá serlo y en vez de esto se conformará el ideal del yo cuya función es la de ser perpetuador de la Ley. La Ley es un eslabón de la cadena de significantes en las que el padre entrega a sus hijos el nombre (y las normas) que éste a su vez recibió de su padre, quien las recibió de su progenitor y así sucesivamente a través de muchas generaciones. La conflictiva edípica implica un desafío a las ilusiones narcisistas que el bebé se había forjado durante el estadio del espejo.

Lacan considera a la pulsión de muerte como expresión de este narcisismo. Al quitar el aspecto biológico como explicativo de la agresión, deja únicamente el efecto de la vivencia subjetiva de la estructura narcisista como promotor de ésta, de esta manera la teorización queda más simple y lógica. Para que sea posible la fractura, debe admitirse que

antes de la identificación con la Gestalt anticipada el individuo debió tener una imago o representación dislocada, fragmentada de sí mismo.

Pero agrega además que lo que el sujeto trata de perseguir a lo largo de su vida, el encuentro con esta identificación narcisista no es otra cosa mas que una cadena de significantes que forman parte de una herencia mítica, simbólica, que el hombre recibe de sus antepasados de manera ineludible. Si la agresión existe es porque cuestiona la imago omnipotente, poderosa e íntegra que el sujeto se ha formado en su yo ideal, y si hace eco el cuestionar esta imago es porque de alguna manera el sujeto sabe de la situación fragmentada y desintegrada que tenía antes de la llegada del otro (o) a su vida.

Esta relación erótica en que el individuo humano se fija en una imagen que lo enajena a sí mismo, tal es la energía y tal es la forma en donde toma su origen esa organización pulsional a la que llamará su yo. Esa forma se cristalizará en efecto en la tensión conflictual interna al sujeto, que determina el despertar de su deseo por el objeto del deseo del otro: aquí el concurso primordial se precipita en competencia agresiva, y de ella nace la triada del prójimo, el yo y del objeto... (Lacan, 1948/2003, pág. 106).

Lacan escribe un informe teórico presentado en el XI Congreso de los Psicoanalistas de Lengua Francesa, reunido en Bruselas a mediados de mayo de 1948 para hablar sobre “*La agresividad en Psicoanálisis*”. En este documento enuncia varias tesis que tienden a demostrar que la agresividad, como vivencia subjetiva, surge cuando la imago especular que se ha creado es cuestionada y se produce por el encuentro entre la identificación narcisista de la que es portador el individuo y las fracturas, escisiones, rupturas, a las que esta imago es sometida. En este informe Lacan lanza cinco hipótesis a desarrollar, la primera de ellas versa sobre la agresividad y la experiencia subjetiva dice: *La agresividad se manifiesta en una experiencia que es subjetiva por su constitución misma*. Es decir, la agresividad se muestra en la relación temprana que establece el niño con su madre, relación de dependencia con fines adaptativos.

La segunda hipótesis dice: *La agresividad, en la experiencia nos es dada como intención de agresión y como imagen de dislocación corporal, y es bajo tales modos como se demuestra eficiente.*

No es raro encontrar estas manifestaciones de agresión sobre los cuidadores de los niños, sean estos sus padres u otros seres a su cargo quienes toman esta agresividad como una acción educativa y formadora, sin embargo esta agresividad intencional, dice Lacan: “roe, mina, disgrega, castra; conduce a la muerte...” (pág. 97) y si bien es cierto que la agresión se suscita en condiciones reales, no es menos veraz las manifestaciones de expresividad, donde una sola mirada, un gesto, un guiño, una palabra, suele ser tan agresiva como el golpe mismo. “Un padre severo intimida por su sola presencia y la imagen de castigador apenas necesita enarbolarse para que el niño la forme. Resuena más lejos que ningún estrago” (pág. 97).

Estas imágenes, si bien son un fenómeno mental, el psicoanálisis lacaniano las devela como formadoras de una realidad concreta que representan, ya que forman parte de una función formadora en el sujeto, una imagen fragmentada, esa imago, es la que activa la agresión en el sujeto ya que concibe a su cuerpo como partido o expuesto a partirse en pedazos.

Son las imágenes de castración, de evitación, de mutilación, de desmembramiento, de dislocación, de destripamiento, de devoración de reventamiento del cuerpo, en una palabra las *imago*s que personalmente he agrupado bajo la rúbrica que bien parece ser estructural de *imago*s del cuerpo fragmentado (pág. 97).

El hombre entra entonces en una relación íntima con su cuerpo pero a partir de la agresión, y esto se manifiesta en una serie de prácticas sociales aceptadas como el tatuaje, las perforaciones, la circuncisión y no es raro encontrar estos mismos fantasmas de fragmentación en las manifestaciones oníricas, en los delirios y en los procesos alucinatorios. No hay que olvidar que la imago es la formadora de la identificación, pero de identificación con un cuerpo fragmentado que la mirada le ofrece. En este sentido el estadio del espejo no es sólo un momento del desarrollo del ser humano entrando en la relación con

otro, sino que éste es una estructura, un modelo de vínculo que operará a lo largo de toda la vida mediante uno de los registros, el imaginario.

En su tesis cuarta Lacan escribe que la agresividad: *es la tendencia correlativa de un modo de identificación que llamamos narcisista y que determina la estructura formal del yo del hombre y del registro de entidades característico de su mundo.*

Con esta tesis Lacan intenta dar un salto de la fenomenología de la experiencia a la metapsicología para dar una noción más detenida de la agresión. Para esto, fija su atención en los estados paranoicos de la personalidad y deduce que la persona está a merced de un sin número de estatutos biológicos y sociales que envuelven al sujeto y que decantan la forma particular de organización del yo y de relación con el objeto, relación dialéctica donde ambos quedan suspendidos y a merced de lo que a nivel de imagen cada uno le da al otro.

El yo para Lacan, no es sino el reflejo de un modo de identificación que tiene el sujeto con su objeto, relación que se enmarca en tonos de ambivalencia y que lo enajena. El sujeto se inicia a desear a partir del otro, queda enajenado por el objeto del deseo del otro. Pero lo que hay de fondo es una relación narcisista del sujeto con su objeto.

En la última hipótesis que Lacan desarrolló en el Congreso de Bruselas centra su atención en el desarrollo de la agresividad y la lucha a muerte. *“Semejante noción de la agresividad como una de las coordenadas intencionales del yo humano, y especialmente relativa a la categoría del espacio, hace concebir su papel en la neurosis moderna y en el malestar de la civilización”* (pág. 112).

Sobre esta tesis destaca la agresividad que día a día vemos mostrarse en nuestra civilización, misma que se confunde con la virtud de fortaleza, y se le considera de un uso social indispensable y tan comúnmente aceptadas en las costumbres de las familias.

Se basa en la teoría hegeliana de la lucha a muerte, en la que Hegel habla de la función propia de la agresividad entre los seres humanos, dando al conflicto del amo y del esclavo todo el progreso subjetivo y objetivo de nuestra historia.

Aquí el individuo natural es considerado como una nonada, puesto que el sujeto humano lo es en efecto delante del Amo absoluto que le está dado en la

muerte. La satisfacción de deseo humano sólo es posible y mediatizada por el deseo y el trabajo del otro (pág. 113).

Sin embargo Lacan enfatiza que es el temor narcisista de la lesión del propio cuerpo lo que subyace al temor de la muerte, es decir, no es temor de la muerte como Amo absoluto lo que impera en esta lucha sino el temor a la imagen del cuerpo fragmentario, la posibilidad imaginaria que queda en el cuerpo de partirse en pedazos.

La dialéctica en la que entra el sujeto en su relación con el otro, lleva consigo la posibilidad de que el yo sea intimado a anular al otro debido a que así como el sujeto queda alienado en esta relación y por lo tanto anulado, existe la posibilidad de que el otro se sienta anulado, por lo tanto amenazado.

Esta dialéctica entraña siempre la posibilidad de que el yo sea intimado a anular al otro. Por una sencilla razón como el punto de partida de esta dialéctica es mi alienación en el otro, hay un momento en que puedo estar en posición de ser a mi vez anulado porque el otro no está de acuerdo. “La dialéctica del inconsciente implica siempre como una de sus posibilidades la lucha, la imposibilidad de coexistencia con el otro” (Lacan, 1955/2009, pág. 62).

Esta relación intersubjetiva es lo que Hegel conoce como la coexistencia de dos conciencias, a partir del cual deduce su mito de la lucha por puro prestigio; existe por lo tanto una dimensión imaginaria del odio, pues la destrucción del otro es sólo un polo de esta estructura. Recordemos que esta dialéctica está también enmarcada en una relación simbólica por lo que el sentimiento de odio no se satisface con la desaparición del adversario.

Si el amor aspira al desarrollo del ser del otro, el odio aspira a lo contrario, a su envilecimiento, su pérdida, su desviación, su delirio, su negación total, su subversión. En este sentido el odio, como el amor, es una carrera sin fin (Lacan, 1954/2008, pág. 403).

Para Lacan, esta relación interdependiente, mutua, necesaria para la diada es donde se constituye la identidad del sujeto puesto que uno no puede ser sin el reconocimiento que el otro le da, sea como amo o como esclavo. Esta mirada del otro que surge en esta relación es la que constituye al sujeto, recordando que la mirada es una metáfora en Lacan que

implica todo aquello que el otro piensa de mí, sus deseos depositados en mí, el lugar que se ocupa dentro de la familia, el lugar que ocupo en mi desempeño laboral, etc.

La agresión surge cuando el otro cuestiona la imago anticipada que nos hemos creado, la imagen mítica narcisista que nos constituyó desde lo imaginario y cuya expresión de ésta es la pulsión de muerte. Esta imago queda grabada desde un imago primitivo del cual se desprenderá una cadena de significantes como insistencia y repetición de este imaginario. Para que el cuestionamiento sobre nuestra propia imagen sea vivido como agresivo hay que partir de admitir que el sujeto debió tener una imagen o representación fragmentada de sí mismo y es el recuerdo de este primer momento de desvalimiento donde el sujeto vive la agresión.

Lacan cree que estas imágenes fantasmáticas son originarias. Forman parte de una herencia mítica, simbólica, que el hombre recibe de sus antepasados de manera ineludible (Bleichmar & Liberman de Bleichmar, 2001, pág. 173).

Podemos entonces aseverar que estas hipótesis enunciadas por Lacan se centran en demostrar que la agresión surge por el encuentro entre la imagen narcisista de herencia ancestral y las fracturas que esta sufre en el encuentro con el otro.

Resumiendo podemos mencionar que la constitución misma del sujeto, el paso de la quietud intrauterina al momento de parto como evento traumático en el bebé, abre en el sujeto la angustia primordial, los fenómenos de adaptación que atraviesa en sus primeros meses de vida imprimen huellas importantes de pulsión de muerte en el bebé mismas que se mostrarán posteriormente en el complejo del destete y la sumisión ante la mirada que la madre le refleja durante el estadio del espejo.

CAPITULO III

EL SUJETO SOCIAL, SUJETO DE CULTURA

III.1 LA CONFORMACIÓN DEL SUJETO SOCIAL Y SUS MANIFESTACIONES CULTURALES.

Una forma sublimada de tramitar los deseos filicido-parricidas.

Como pudimos sustentar en los últimos dos apartados anteriores en torno a la conceptualización de la agresión desde Freud y la concepción de la agresividad en Lacan, ambos convergen en la idea de que la familia es la estructura primordial de cualquier sociedad, en ella se gestan los primeros procesos de socialización que permitirán la inserción del sujeto en la cultura. Estas primeras relaciones son las que darán forma a la estructura psíquica del sujeto y también las que marcarán el rumbo del deseo y por tanto la conformación de la sociedad. Freud lo sustenta escribiendo:

En la vida anímica del individuo, el otro cuenta con tanta 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, 1921/1990, pág. 67).

De esta manera las figuras parentales surgen como fundamentales para la organización psíquica del infante, quien se irá estructurando a partir de los afectos, las identificaciones, las ligazones libidinosas, la satisfacción, las renunciaciones de la pulsión así como la frustración y la instauración de los diques morales y la inclusión de cada sujeto dentro de la cultura y la sociedad.

El psicoanálisis conoce la identificación como la más temprana exteriorización de una ligazón afectiva con otra persona (...) o sea que el yo tome sobre sí las propiedades del objeto (págs. 99-100).

Por lo tanto, no podemos soslayar la importancia de la identificación en la conformación del sujeto ya que este proceso es el que le permite al niño la pauta para

comenzar a adquirir las normas en las que participará para formar parte de su sociedad y las adquirirá inicialmente de sus figuras parentales. Sin embargo, menciona Freud, que la identificación es ambivalente... *“puede darse vuelta hacia la expresión de la ternura o hacia el deseo de eliminación”* (pág. 99). La identificación con los padres permitirán al niño entrar en contacto con las normas sociales, mismas que le darán pauta para conformar los primeros procesos de socialización que son los que irán constituyendo su cultura. La familia, además, es la forjadora de los primeros lazos afectivos, mediante esta interacción el sujeto conforma la prohibición incestuosa así como el deseo de ser como el otro; inicialmente, el ser como el padre edípico o la madre según sea el caso. Posteriormente esta identificación se traslada en lo social hacia algún líder, dentro de un grupo determinado por desplazamiento en la identificación y búsqueda del ideal que se ha quedado resguardado desde estas primitivas representaciones paternas.

Un elemento importante que podemos poner en cuestión es ¿cómo opera la pulsión, específicamente la de muerte en las relaciones sociales? Y ¿Qué pasa con estas pulsiones en los demás individuos de la sociedad?.

La forma social como el hombre logra dar trámite a su satisfacción pulsional es a partir de actos de dominio, de lucha e identificación donde se puede poner de manifiesto el acto destructivo, como por ejemplo en algunos avances tecnológicos bélicos, la contaminación, las guerras y la misma diferencia de clases sociales. Todos estos actos son aceptados de alguna manera por la sociedad y es precisamente en este permiso sin reconocimiento que el hombre logra descargar su pulsión de muerte.

Otra vía de satisfacción de estas pulsiones es por medio de actividades propias del acto sublimatorio o de formaciones sustitutivas para que los fines de la pulsión sean remplazados, así como los objetos y los medios de satisfacción. Mediante estas salidas pulsionales, se permite resguardar los lazos sociales, pues no olvidemos que si los sujetos se dejan llevar por sus deseos inconscientes de hostilidad y de muerte, la sociedad se destruiría; ya que un sujeto podría dañar a otro en vías de su propia satisfacción, pero el individuo que daña está expuesto a que a él también lo dañen, llevando así a la sociedad a un caos completo, por la falta de regulación del deseo y la pulsión. En palabras de Freud (1930) :

La sublimación de las pulsiones es un rasgo particularmente destacado del desarrollo cultural; posibilita que actividades psíquicas superiores – científicas, artísticas e ideológicas- desempeñen un papel tan sustantivo en la vida cultural (Freud, 1930 [1929]/1990, pág. 95).

Es a partir de esta afirmación que podríamos decir que gran parte de la creación cultural está constituida a partir de la sublimación de las pulsiones en un acto creativo, encontrando una forma de hacer su aparición pero de una manera bien vista y de gran valor para la sociedad, este acto creativo tiene una doble ventaja:

Por un lado encontramos al sujeto que en su acto creativo logra plasmar los deseos más internos e intensos que posee, y por el otro nos encontramos con el sujeto que se identifica con las diversas creaciones, recordemos que es por medio de la identificación que el hombre logra tramitar algo de su propio deseo.

Pero ¿cuáles son estas creaciones culturales donde la mayoría de los sujetos logra identificarse para tramitar el gran monto de su energía pulsional y encontrar actos creativos que incluyen todas las clases sociales?. Estas creaciones son más íntimas y arraigadas ya que el hombre se reconoce y se identifica con ellas, son la esencia de la energía pulsional, hablamos principalmente del folklore, los alburas, las leyendas, los refranes, la religión y los relatos míticos. Dado lo vasto de estas manifestaciones, nos detendremos en este capítulo a analizar sólo una de ellas, nos adentraremos al estudio de los mitos, específicamente los griegos, tomándolos como aquellos relatos permitidos culturalmente y que han trascendido hasta nuestros días.

Los mitos como creaciones culturales.

“Los mitos son espejos mágicos en los que podemos contemplar el reflejo, no solo de nuestras ilusiones y nuestros temores más profundos, sino también los pueblos primitivos que nos precedieron” (Littleton, 2004, pág. 6).

Dentro de mencionadas creaciones culturales que existen, el mito se diferencia de alguna de ellas en su sentido dialógico y escrito. Dentro de estas otras creaciones culturales, podemos considerar a la fábula, al cuento, la leyenda y las costumbres.

Tratando de hacer una diferenciación entre estas creaciones culturales, Acevedo, menciona en su libro sobre *Mito y Conocimiento* que hay cierta diferencia entre estas creaciones, por ejemplo; el mito y la fábula hablan de lo mismo, pero la diferencia sustancial radica en que la segunda proporciona datos efímeros de lo que pasa alrededor de los personajes que intervienen en la historia. Por su parte los mitos logran abordar datos históricos con la finalidad de especificar cada elemento que constituye la historia.

La única diferencia que hay entre los dos términos es que uno es peyorativo porque mienta algo disminuido (fábula) y el otro, por los datos históricos filológicos, parece tener el sentido de un hablar pleno y completo (Acevedo, 1994, pág. 102).

Por otro lado, entre la creación mítica y el cuento la diferencia es pequeña ya que los cuentos desarrollan valores míticos que darán origen a procesos míticos puros, pero sin embargo estos no alcanzan a constituir un mito, ya que el contexto cultural que se relata es muy limitado a diferencia del mito donde precisamente la cultura y el contexto son fundamentales para dar sentido a lo que se trata de transmitir y lograr establecer la dinámica del propio mito.

...el cuento no parte del contexto cultural concreto que da las claves del sentido que se transmite en el narrar mitos. (...) esto no impide que los cuentos traigan aparejados valores míticos o generen procesos míticos (pág. 103).

Los cuentos son más universales, más del sentido común que de la propia cultura e historia de una comunidad.

Entre el mito y la leyenda, se da una diferencia en el sentido dialogal vivo y lo escrito. En la leyenda los personajes formaron parte de la historia y los hechos parten de la realidad social, además de transmitirse de manera escrita lo que hace que el sentido de lo transmitido se pierda ante el hecho de leerlas como están escritas, no se recrean en un sentido dialogal como el mito. El hecho histórico en el que se fundamenta la leyenda le impide la flexibilidad que tiene el mito, lo convierte en algo fijo, estable, dado, es un hecho histórico que le da sentido al pueblo de donde se origina.

...la leyenda parte de hechos históricos concretos, en cuanto tales; el mito hace abstracción de lo histórico para hablar de poderes y energías, de fuerzas y de virtudes (...) no hay nada fijo; todo es dinámico como el mismo sentido de su fluir histórico (pág. 103).

La leyenda pone su acento en aquello acontecido en la historia y transmitido de manera escrita por sus estudiosos. Mientras que el mito: "... aunque mira y percibe la historia y sus hechos, siempre tiene la mirada, la palabra, más allá de sí misma: las fuerzas que explican el hecho y su sentido para el hombre" (pág. 104).

Otra creación cultural es la que llamamos costumbre, ésta parte de un acto que se repite una y otra vez, la repetición engendra la costumbre y ésta termina convirtiéndose en ley a fin de conseguir una estabilidad social; por su parte los mitos no pretenden la repetición sino la apertura, la acumulación de sentidos para la variedad y la posibilidad de creación. En este sentido, el mito

... es anárquico y revolucionario, porque se opone a la ley y a la costumbre. El mito encuentra siempre nuevos sentidos a los legalizado y canonizado (de cánones, normas) (pág. 105).

Lo que afirma Acevedo, por una parte, es que si el mito no se concibe como una forma de conocimiento, no es posible entonces hablar de las muy diversas maneras de formalizar que tiene la razón. Por otra parte asevera que el mito tiene formas derivadas que se pueden llamar mitoides, dentro de estas creaciones se encuentra el cuento, la leyenda, la fábula y las metáforas por mencionar algunas.

De todas estas creaciones sociales, señala Acevedo que la más importante son los mitos ya que estos ponen en juego la ambivalencia que conforma al sujeto y en ellos no se

encuentra un solo significado, es por esta razón que a pesar de las otras formas de conocimiento, el mito sigue siendo muy importante pues es a partir de él, que el hombre ha tratado de dar cuenta del origen de la vida y del universo.

...el mito habla siempre de conflictos cada vez más hondos, no sólo de la historia, sino del mismo modo del ser de lo humano... (pág. 107).

Es decir, los mitos son más que una creación fantástica, pues es en ellos donde el sujeto logra reconocerse ante su propia extrañeza y es precisamente por esa razón que han trascendido a lo largo de la historia ya que con cada nueva generación los mitos han re-significado su contenido a través del propio hombre, a través del lenguaje.

Los mitos son creaciones del lenguaje donde el sujeto logra reconocerse como individuo y como ser social ya que dentro del relato mítico se encuentra una diversidad de personajes con los cuales se crean historias complejas y dinámicas como la misma estructura psíquica del hombre.

... el mito es un lenguaje vivo y diagonal o conversacional que no en lo escrito sino en el habla viva tiene su propio ambiente y en el contexto de significación concreta de una cultura adquiere su propia naturaleza dinámica (pág. 22).

Con esto podemos asegurar por un lado, que la creación mítica encuentra su esencia a través de la resignificación que el hombre logra realizar como vía de satisfacción de sus deseos inconscientes y por otro cobra significación a través de la transmisión cultural que se hace del mismo.

El mito como una de las formaciones del inconsciente propuestas por Freud, son producciones que se entremezclan para tratar de decir algo, encontrando de esta manera una vía para que el sujeto descargue la tensión generada por la exigencia pulsional que busca su satisfacción ya que "...el mito está en el lenguaje y al mismo tiempo más allá del lenguaje" (Lèvi Strauss, 1979, pág. 232).

Aseveramos entonces que en el mito el sujeto plasma sus deseos inconscientes, mediante estos intenta una explicación de la vida y la muerte, tiene una identificación lo más próxima posible a los personajes creados como paradójicos, pues presentan polaridades

pertenecientes al hombre, ya sea en acciones o en deseos mostrando sus pulsiones de autoconservación y destructivas.

Así pues lo mitológico está relacionado con símbolos, conocimientos, ritos, culto, religión, política, etc. que van creando una historia determinada en la humanidad, debido a la fuerza que estos presentan; pudiendo además asegurar que estos han tenido gran importancia dentro de la consolidación cultural, pues en su implicación-aplicación se constituyen normas, estructuras, religiones y creencias, de aquí la importancia que tiene el análisis de diversos mitos y su manifestación cultural, ya que como señala Wiseman, “los mitos son lentes de aumento sobre la forma en que el hombre ha pensado siempre” (Wiseman, 2002, pág. 134).

Uno de los problemas que se plantea Acevedo es tratar de demostrar si lo mítico, y agrega en su reflexión a la religión, son expresiones de la realidad, y podemos aseverar positivamente a este dilema si partimos del efecto simbólico que tienen los mitos dentro de la cultura, ya que se expresan en un lenguaje inherente a los sujetos y que transmiten una realidad de fuerzas en luchas y energías que se perciben en el mundo y en el hombre.

El mito es una metáfora, es decir, una analogía de algo que queda inscrito en el sujeto y que le antecede. El mito es sólo un significante en la cadena de significantes que conforma el psiquismo del sujeto. Un significante último en la cadena de significantes que el sujeto forma en un entorno social en el que está inmerso.

Como menciona Rosario Herrera en su artículo sobre Mito, Culto sentido:

El mito remite al origen de la cultura y su permanencia a través de un fenómeno simbólico, de una red de relaciones significantes, cuya textura envuelve al cachorro humano para constituirlo como sujeto de la ley de la cultura, ley del lenguaje y el deseo (Herrera, 2006, pág. 65).

El mito es un lenguaje vivo y conversacional, donde a partir de que se habla cobra vida y tiene su propio ambiente y en el contexto de significación concreta de una cultura adquiere su propia naturaleza dinámica. Sin embargo, no sólo es una narración o un fenómeno lingüístico, sino que tiene otras manifestaciones no sólo en el habla o en la escritura, producto de ésta, sino que es una forma de conducta o conduce a una conducta,

como son los ritos, los cultos, las actitudes e intenciones, se manifiesta en las creaciones artísticas diversas como la pintura, la escultura, la literatura, entre otras.

Teorías científicas sobre el mito.

Existen actualmente diversas ciencias que toman como objeto de su estudio los relatos míticos hablamos de la sociología, la antropología, la etnología, la teología, la historia, la psicología, el psicoanálisis, la literatura, entre muchas otras.

Dentro de estas grandes ciencias existen teóricos que, desde sus formas de acercarse al estudio de los mitos, tratan de definir y dar cuenta de la importancia que estos tienen en la sociedad y sobre todo el lugar que ocupan en el pensamiento del ser humano.

Así tenemos por ejemplo diversas teorías que estudian los mitos; por el extenso estudio que cada una de ellas llevan a cabo en relación a éstos, nos apoyaremos de fuentes indirectas, es decir, del pensamiento de estudiosos de estas teorías y que tornan sus comentarios o críticas.

El siguiente desarrollo de teóricos obedece a un criterio cronológico que ofrece Cristobal Acevedo Martínez en su libro *Mito y Conocimiento* (1993) motivo de su tesis doctoral. Nos centraremos únicamente en aquellos teóricos del mito que permiten, para fines de esta investigación, justificar el uso del mito como un constructo del pensamiento del hombre y que permanece a través de los tiempos.

El teórico pionero fue Friedrich Max Muller (1823-1900) fundador del estudio de la mitología comparada. El une la lingüística y la mitología buscando una concatenación de ambas, sustentando que la ambigüedad de la palabra es la causal de la creación de las nociones míticas. Para él, la metáfora es el lazo de unión de ambas y la prueba de que la mitología es inevitable ya que constituye una necesidad inherente del lenguaje.

... la mitología es (...) la oscura sombra que el lenguaje proyecta sobre el pensamiento y que no desaparecerá mientras el lenguaje y el pensamiento no coincidan plenamente, caso que nunca puede darse (Acevedo, 1994, pág. 305).

En otras palabras, para Muller el mito surge como una deformación del lenguaje, idea que es proseguida por Hermann Usener (1934-1905) para quien lo mítico y lo lingüístico se unen de una manera inseparable y estableciéndose una interferencia correlativa entre ellos (pág. 308).

Para Nietzsche (1844-1900) en el mito no subyace un pensamiento sino que el mito mismo es pensamiento. Es este pensador uno de los que se acerca a estudiar al mito dentro de la dicotomía de fuerzas que albergan al hombre, llegando a encontrar intuiciones importantes en torno al mito.

El inglés Sir James George Frazer (1854-1941) uno de los teóricos de la mitología que es retomado por Freud y quien dedica gran parte de su obra al totemismo, relaciona estrechamente el mito y la religión; para él "...todos los mitos están asociados con el ritual y además que los mitos derivan o tienen su origen en rituales, cuya causa o motivo presentan" (pág. 315). Para Frazer el totemismo, como teoría social permitió la conformación de la sociedad humana como tal.

Sin dejar de lado al padre del psicoanálisis, Sigmund Freud en sus constructos teóricos retoma muchos elementos míticos y a partir de ellos explica el dinamismo psicológico. Para Freud el individuo nace con fragmentos de origen filogenético, lo que llama herencia arcaica. Esta "comprende no sólo disposiciones, sino también conceptos, huellas de las experiencias de las generaciones anteriores" (Freud, 1937-1939/1990, pág. 96).

Para Freud existe una comprensión inconsciente de las costumbres y rituales cuyo origen data desde el hombre primitivo, lo que facilita que generaciones posteriores adquieran un legado sentimental de generaciones pasadas. El símbolo es el elemento clave para el psicoanálisis, en él se contempla el pensamiento pictórico del individuo infante y también de la historia primitiva de la humanidad, es decir, lo que se puede contemplar a posteriori cómo un símbolo, tuvo un significado y valor real en una época anterior. Dice Acevedo: "En el mito, los impulsos primitivos se expresan de manera disfrazada" (Acevedo, 1994, pág. 320).

Para el psicoanálisis el mito permite la manifestación de varias personas en situaciones complicadas, como son los héroes, las heroínas, los dioses, etc., y éstos se

refieren a las relaciones existentes entre los padres y el hijo; en otras palabras, el mito como el sueño, sirve al individuo como una forma de desplazamiento de afectos reprimidos.

El hombre tiene por naturaleza ciertos instintos que son inherentemente destructores de la sociedad y que, en bien de la sociedad, deben ser reprimidos. La mitología realiza la función social, al menos en cierto grado, y lo mejor que puede, de desviar los poderosos impulsos reprimidos hacia una satisfacción únicamente fantástica (pág. 322).

Otro teórico importante del mito es Konrad Theodor Preuss (1869-1938), Etnólogo alemán que compara el mito con el lenguaje para hacer de él un sistema simbólico que permita la comunicación en el interior de la colectividad. Para este teórico, el mito es una expresión colectiva, “un sistema simbólico institucionalizado, una conducta verbal codificada” (pág. 337), en el mito y por él así como en la lengua y por ella, el pensamiento se configura al expresarse simbólicamente, para él “...en todo simbolismo mítico existe una forma de expresión ‘globalizadora’, que traduce al hombre total” (pág. 337). Esta idea es muy semejante a la de Walter F. Otto (1874-1958) filólogo alemán especialista en lengua, literatura y religión romanas, quien considera al mito como la lengua del pueblo en los tiempos primitivos.

Carl Gustav Jung (1875-1961) al igual que Freud, da por sentado de que existe una psique colectiva, lo que Freud llama, una psique de masas.

La extraordinaria unanimidad de las formas y temas indígenas de los mitos, es, para Jung, la prueba de que existe una *función mental colectiva*. [...] Esos engramas se representan en temas e imágenes mitológicas, que aparecen frecuentemente en forma idéntica y siempre con extraordinaria similaridad entre todas las razas; también pueden ser fácilmente verificadas en el material inconsciente del hombre moderno (pág. 345).

Estas imágenes primordiales o engramas son los arquetipos desde Jung quien los define como una organización heredada de la energía psíquica. Este pensamiento va muy de la mano con la idea freudiana de la herencia arcaica y la filogénesis.

Para Gerardus van der Leeuw (1890-1950) teólogo alemán y fenomenólogo, el mito es una palabra hablada que posee poder decisivo cuando se repite, para él el mito es una perpetración de la palabra, si no es una consideración, es una actualidad.

El mito afirma; crea, forma la realidad. Los mitos forman, crean el fenómeno. La estructura misma del mito exige, por esencia, que se repita, se presente, se baile. [...] El mito dice esencialmente, expresa de modo decisivo (pág. 349).

Para Karoly Kerényi (1897-19-) historiador húngaro, el mito es una vigencia de lo que fue y el modo como fue originalmente el individuo, muy de la mano con el pensamiento arcaico freudiano, “la paradoja de la simultaneidad de la actualidad y de un pasado se ha dado siempre en el mito... [para él] el mito genuino profetiza” (págs. 350-351).

Para Mircea Eliade (1907-1986) antropólogo rumano, la vida es la repetición ininterrumpida de gestos inaugurados, en su texto *mito del eterno retorno* (Mircea, 1968) enfatiza la idea de la repetición de un ejemplar mítico de la reproducción de un acto primordial. Para este teórico, el mito, tal como es vivido por las sociedades arcaicas, se refiere siempre a una creación, “... cuenta cómo algo ha llegado a la existencia o cómo un comportamiento, una institución, una manera de trabajar se ha fundado; es esta la razón de que los mitos constituyan los paradigmas de todo acto humano significativo” (Acevedo, 1994, pág. 357).

Según Mircea Eliade el mito revierte el tiempo primordial, el hombre arcaico utiliza el ritual para la abolición del tiempo, es un tiempo sin tiempo.

Claude Lévi-Strauss (1908-2009) sociólogo nacido en Bruselas, quien utiliza también el psicoanálisis freudiano en sus constructos teóricos, señala que el mito como producto de la actividad social, debe ser tratado como otro tipo de lenguaje entre los individuos y los grupos. Para él, el sujeto no es más que un lugar en el que los mitos ‘se reflejan’ como en un espejo.

El mito se integra en la lengua, formando el campo del lenguaje simbólico, pero pertenece más bien al discurso. Es un sistema temporal pero tiene una

estructura permanente abarcando pasado, presente y futuro. Es una estructura histórica y a-histórica (Lévi Strauss, 1979, pág. 232).

Para Lévi-Strauss todo tiene una estructura mítica; estas estructuras se repiten incansablemente en una combinatoria involutiva que las conduce al agotamiento y la desaparición, la religión es un ejemplo de esta mitología degradada para Lévi-Strauss.

Estas teorías del conocimiento desde sus propios enfoques y formas de concebir su objeto de estudio, justifican y validan la naturaleza racional del mito, tanto en su verdad como en su realidad.

Es importante ver como distintos grupos de teóricos, desde distintas ramas del conocimiento se acercan al estudio mítico y llegan a confluir en tesis muy similares. Como vimos, un grupo de ellos ven al mito como *una* forma de lenguaje o como algo inherente a la lengua; otro como una forma de simbolización, de metáfora que da cuenta de la realidad inconsciente del sujeto y otros más como una manifestación de herencia arcaica, desarrollo teórico fuertemente sustentado desde la teoría freudiana.

Para Cristóbal Acevedo, el lenguaje es una expresión del conocimiento en cuanto da cuenta a través de signos de una realidad que conoce o entiende el pensamiento. Una forma de lenguaje y una forma de simbolismo que dan cuenta de una realidad y por eso constituyen una forma de conocimiento. Por lo tanto, asevera: “El lenguaje mítico, en cuanto formalización y simbolización de una realidad, expresa una forma de conocimiento. [...] La verdad o realidad del mito, en cuanto forma de conocimiento, es la verdad y realidad de las fuerzas de la naturaleza” (Acevedo, 1994, págs. 458-459). Para este autor, el mito participa en la identidad del sujeto y en la constitución del mundo como lenguaje, y como conocimiento, por ello es también una forma de conciencia.

Por su parte, el psicoanálisis toma como objeto de estudio en torno a los mitos, su estructura subyacente, a este tipo de análisis dedicó Freud muchos de sus principales textos, donde enfatizaba de manera fehaciente la trasmisión mítica como una forma cultural en la cual el individuo se inscribe y escribe a partir de esto su propia historia.

El mito desde el psicoanálisis.

Freud articula el concepto de Psicomitología por primera vez en una carta dirigida a su amigo Fliess del 12 de diciembre de 1897 donde hace alusión a los “mitos endopsíquicos” y ante los cuales los refiere como una “oscura percepción interna del propio aparato psíquico [que] incita a ilusiones de pensamiento que naturalmente son proyectados hacia fuera, y de manera característica al futuro y a un más allá” (Freud, 1990, pág. 28). Se refería a conceptos como inmortalidad, recompensa y aquellas figuraciones del acaecer psíquico que llamó psicomitología.

Esta expresión de “mitos endopsíquicos” aparece en otra forma de ideas freudianas en escritos posteriores como es *El creador literario y el fantaseo* de 1908, donde dice:

En la medida en que los materiales mismos están dados, provienen del tesoro popular de mitos, sagas y cuentos tradicionales. Ahora bien, la indagación de estas formaciones de la psicología de los pueblos en modo alguno ha concluido, pero, por ejemplo, respecto de los mitos, es muy probable que respondan a los desfigurados relictos de unas fantasías de deseo de naciones enteras, a los *sueños seculares* de la humanidad joven (Freud, 1906-1908/1990, pág. 134).

De esta manera Freud descubre la dimensión de los mitos en los pueblos, en sus ritos, mismos que toma como documentos en negativo del alma. Estos documentos en negativo serían las manifestaciones culturales y agrega: “será lícito, en lo sucesivo, estudiar el microcosmos del alma en el macrocosmos figurado del mito, buscar correspondencias del mismo” (Freud, 1990, pág. 29). Para Freud estas manifestaciones culturales eran un legado ancestral de un psiquismo, pudiéramos decir común de muchas naciones, una manifestación macro del acaecer psíquico del individuo.

Recordemos que la época en la que Freud fundamenta los inicios de su teoría estaba fuertemente permeada por la admiración de la antigua Grecia. El Caos del que habla Hesiodo en su *Teogonía* sustenta en Freud el mundo psíquico sepultado que después llamara el Ello y que en estado de represión está al acecho para destruir el orden psíquico.

Más adelante en las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, toma a la teoría de las pulsiones como la mitología del psicoanálisis, como “nuestra mitología” (Freud, 1932-1936/1990): De esta manera, la psicomitología se nos presenta tanto en la

génesis de la construcción de la obra freudiana como en el núcleo de su epistemología, fundamentando y sustentando muchos de los pilares principales del psicoanálisis como son el Ello, la teoría de las pulsiones, sobre todo la pulsión de muerte y la conflictiva edípica sin olvidar por supuesto la obra magistral de *Tótem y tabú* escrita en 1913-1914, cuando gran parte del legado de su obra ya estaba escrita.

Lacan por su parte analiza la noción del mito, a partir de la observación de la fobia del pequeño Juan buscando dar el valor exacto de las llamadas teorías sexuales infantiles y todo ese orden de actividades que en el niño se estructuran a su alrededor (Lacan, 1957/2008, pág. 249).

Los temas imaginativos en el caso Juanito son estudiados desde Freud y posteriormente por Lacan a partir del sentido de la sugestión que podemos definirla como un decir articulado por un sujeto y aceptado por otro en estado de verdad admitida o al menos aceptada a la que se le confiere cierta creencia y que constituye según Lacan “un disfraz de la realidad”.

El progreso de lo imaginario en el caso Juanito a lo simbólico de la ley del padre constituye para Lacan una organización de lo imaginario como mito o como una construcción mítica verdadera, colectiva. Asevera Lacan:

Tal vez no todos los complejos de Edipo tengan que pasar por una construcción mítica semejante, pero indudablemente necesitan obtener la misma plenitud en la transposición simbólica. Puede que sea bajo una forma más eficaz, tal vez en acción. En efecto, la presencia del padre puede haber simbolizado la situación, por su ser o por su no ser (Lacan, 1957/2008, pág. 267).

Para Lacan el mito es un relato que muestra ciertas constancias que en absoluto están sometidas a la invención subjetiva, para él, el mito tiene estructura de ficción y habla de la verdad; con ello quiere decir que “...mantiene una singular relación con algo que siempre se encuentra detrás implicado, contiene incluso su mensaje formalmente indicado – se trata de la verdad. He aquí algo que no se puede separar del mito” (pág. 253). En este sentido, la verdad se trasluce en el mito.

En su Escrito sobre *La carta robada* describe esta operación de ficción como una estructura y asevera nuevamente que “La verdad tiene una estructura, por así decirlo, de

ficción” (pág. 253), afirmación que se puede rastrear en muchos de los seminarios dictados por él en el transcurso de su obra.

El mito por su parte, para Lacan, está más cerca de la estructura que del contenido y éste se reproduce y se aplica reiteradamente,

Lo más adecuado, es decir, que esa especie de molde dado por la categoría mítica es un cierto tipo de verdad que, por limitarnos a nuestro campo y a nuestra experiencia, por fuerza hemos de considerar como una relación del hombre- pero ¿con qué? (pág. 253).

Lacan se detiene a contestar apresuradamente que es la relación del hombre con la naturaleza y prefiere sostener que se trata de los temas dicotómicos como son la vida y la muerte, la existencia y la no existencia; y que los mitos lo que enuncian es una relación de contigüidad de estos temas entre los mitos y la creación mítica infantil, esto nos remite a pensar el sentido de lo filogenético que contempla Freud, lo filogenético como una herencia arcaica precedente de épocas primitivas y lo filogenético como este acontecer infantil que se rememora en la adultez. “La relación de contigüidad entre los mitos y la creación mítica infantil queda suficientemente indicada por las similitudes que acabo de plantearles” (pág. 255).

Hablar de este sentido filogenético es hablar de la instancia del significante, un significante primero que trata de cobrar sentido a partir de la construcción de una cadena de significantes, “pero sin duda es el portador de todo el orden de las significaciones. Si existe algo de esta naturaleza, en ninguna parte es más sensible que en el mito” (pág. 256).

Más adelante, en el Seminario 6, *El deseo y su interpretación*, cuando trabaja la creación literaria de Shakespeare sobre Hamlet afirma:

... que son los grandes temas míticos sobre los que se ensayan en el curso de las eras, las creaciones de los poetas, sino una especie de larga aproximación que hace el mito, para cernir más de cerca sus posibilidades, que acaba por entrar, hablando con propiedad en la subjetividad y en la psicología (Lacan, 1959/2005, pág. 176).

La aparición de elementos similares en los relatos míticos no es una simple reaparición, sino una aparición de elementos transformados que obliga a su ordenamiento de diversas maneras.

El mito se lee en un sentido, pero su sentido, o su comprensión, aparece con la superposición de los elementos analógicos que reaparecen bajo formas diversas, transformados en cada ocasión, sin duda para efectuar cierto recorrido que va, como diría el Sr. Perogrullo, del punto de partida al punto de llegada, y así, algo que al principio parecía irreductible se integra en el sistema (Lacan, 1957/2008, pág. 278).

La construcción mítica se hace sobre signos, estos son los elementos que dan forma al relato y se sustentan bajo la primacía del significante entendiendo como base de este la permutación. “el uso del significante sólo es concebible partiendo de que el juego fundamental del significante es la permutación.” Este sentido de desplazamiento de un significante primero a otros subsecuentes es lo que queda capturado en el mecanismo de permutación.

Todo el análisis que realiza Lacan en torno al caso Juanito en este apartado, se centra en el progreso operado gracias a la utilización de los elementos imaginarios para agotar determinado ejercicio de intercambio simbólico.

En escritos posteriores, Lacan vuelve nuevamente al análisis de los mitos. En su seminario sobre *La ética en psicoanálisis* (Lacan, 1959-1960/2005) analiza los problemas morales, estudio que lo condujo a profundizar sobre el tema de la falta. En este seminario parte de preguntarse ¿cuál es esa falta? e intenta responder reflexionando sobre el mito freudiano del asesinato del padre,

¿Es ésta acaso la falta que en su inicio designa la obra freudiana, el asesinato del padre, ese gran mito que Freud ubicó en el origen del desarrollo de la cultura? ¿O es ésta acaso la falta más oscura y más original todavía, cuyo término llega a plantear al final de su obra, el instinto de muerte en suma, en tanto el hombre está anclado, en lo más profundo de él mismo, en su temible dialéctica? (pág. 10).

Intenta Lacan formular el origen de la moral desde el psicoanálisis y retomando el texto freudiano de *Tótem y tabú* acierta en formular que la energía del deseo incestuoso y parricida sucumbe ante la represión cuyo origen y perpetuidad es la culpa, o como él lo

llama *felix culpa* (pág. 14), ya que permite invocar cada vez el deseo como una dialéctica interminable, culpa-deseo-culpa.

Recordemos que el mito de *Tótem y tabú* es el mito creado por Freud para mostrar el paso del estado de naturaleza que había en los hombres de la tribu primitiva al estado de cultura que se desarrolla a partir de la prohibición del incesto y el parricidio. La ley simbólica cuyo recordatorio es el tótem es la ley que prohíbe al sujeto el acceso al deseo.

Según Rosario Herrera (2006) el mito del tótem es un mito atemporal que constantemente se reactualiza mediante la metáfora paterna, metáfora que permite una sustitución del deseo de la madre por la metáfora del nombre del padre, inserción del sujeto a la ley, a la ley que prohíbe el parricidio y el acceso a la madre, (pág. 64).

El mito remite al origen de la cultura y su permanencia a través de un fenómeno simbólico, de una red de relaciones significantes, cuya textura envuelve al cachorro humano para constituirlo como sujeto de la ley de la cultura, ley del lenguaje y el deseo (pág. 65).

El orden simbólico que queda inscrito en el sujeto a partir de la representación de nuestro tótem, y con ello el asesinato que devela, mito que da fundamento a la cultura porque a través de él, el hombre da cuenta de su falla humana, da cuenta de su culpa inconsciente culpa que une a los individuos y los conforma como sociedad, puesto que es una culpa que atañe no sólo a un individuo o a un grupo pequeño de éstos, sino que remite a familias, pueblos, naciones enteras.

El mito de *Tótem y tabú* le da peso y presencia al poder del lenguaje. Estamos ante un relato que aísla lo más oculto, que es lo que en sí no significa nada, y que por lo mismo vehiculiza el orden de todas las significaciones posibles (pág. 65).

Para Lacan el mito tiene una estructura de ficción, pero lo ficticio para él no quiere decir ilusorio ni engañoso, sino que “Fictitious quiere decir ficticio, pero en el sentido... que toda verdad tiene una estructura de ficción. [...] Lo ficticio, en efecto, no es por esencia lo engañoso, sino hablando estrictamente, lo que llamamos lo simbólico” (Lacan, 1959-1960/2005, pág. 22).

Más adelante en su seminario 8 sobre *La Transferencia*, Lacan trata sobre la función del mito en psicoanálisis, y su utilidad (Lacan, 1961/2004).

Habla inicialmente de un discurso que dio en el *Collège philosophique* sobre El Hombre de las Ratas mismo que tituló *El mito del neurótico*, y analizaba la función de la estructura mítica en el determinismo de los síntomas. Menciona además que el determinismo del destino tiene, dice él, “el peligro de hacernos olvidar lo que constituye el peso del mito” (pág. 356).

Para este estudio Lacan utiliza como método de análisis mítico lo aportado por Claude Lévi-Strauss en su texto *La estructura de los mitos* (1955) (Lévi Strauss, 1979) gracias a la cual se pueden llegar a ordenar todos los elementos de un mito que, leídos en una determinada dirección, dan la secuencia del mito. Sin embargo para Lacan, lo interesante es la articulación estructuralista del mito, es decir, tomando un mito en su conjunto observando que el mito no se detiene en el relato sino que están las generaciones siguientes, no simplemente como secuencia dice él, “que cuando caen los viejos vienen los jovencitos para que todo vuelva a empezar. [y continúa más adelante diciendo] Lo que nos interesa es la coherencia significativa que hay entre la primera constelación y la que viene detrás” (Lacan, 1961/2004, pág. 357).

Para Lacan, la aportación que hacen los mitos es tan importante que nos insta a poner atención en la función del mito en los sujetos que nos ocupamos en análisis. “...es imposible que abordemos el sujeto del que nos ocupamos en el análisis sin topar con la función del mito” (pág. 357). Y retomando a Freud y la correspondencia que tiene este con su amigo Fliess habla de la función de un conflicto entre tendencias primordiales, los mitos no son otra cosa sino la implicación que tiene el sujeto dentro del universo del lenguaje:

Los mitos son figuras desarrolladas que se pueden relacionar, no con el lenguaje, sino con la implicación de un sujeto capturado en el lenguaje – y, para complicarlo todo, en el juego de la palabra (pág. 359).

Menciona que lo que se trata desde un origen es de una frustración, de una *Versagung* original que abrirá la vía en el sujeto de una neurosis o de la normalidad, esto no es otra cosa que una determinación lacaniana.

Campbell, por su parte, en su texto *El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito*, interroga el surgimiento de la mitología como símil en todas partes, no quiere decir idéntica, sino con vestidura diferente pero significativamente igual, "...Freud, Jung, y sus seguidores han demostrado irrefutablemente que la lógica, los héroes y las hazañas del mito sobreviven en los tiempos modernos" (Campbell, 2005, pág. 12).

Este pensamiento de Campbell visiblemente está sustentado no solo de las aportaciones lacanianas sino de los pensamientos del estructuralista Lévi-Strauss, en su interrogante sobre el parecido de los mitos en regiones diferentes del mundo (Lévi Strauss, 1979, pág. 249). Analiza los diversos ritos de iniciación en algunas tribus, y a su vez los relaciona con los sueños de pacientes que han estado en análisis. Un ejemplo de este ejercicio lo lleva a cabo a partir del estudio del rito de circuncisión en diversas tribus del que concluye aseverando que la función primaria de los mitos y del rito es suplir los símbolos dice él "... que hacen avanzar el espíritu humano, a fin de contrarrestar aquellas otras fantasías humanas constantes que tienden a atarlo al pasado" (Campbell, 2005, pág. 18).

Para este autor, estas imágenes iniciadoras son necesarias a la psique del individuo y afirma que si no se les suple desde afuera, a través del mito y del ritual, se tendrán que anunciar nuevamente pero ahora desde dentro a través de los sueños, lo que nos lleva a pensar desde su lógica que si éstas tienen además un incentivo interno y/o externo, estas imágenes y manifestaciones simbólicas se pueden acrecentar o mostrar en un acto.

El sueño es el mito personalizado, el mito es el sueño despersonalizado; tanto el mito como el sueño son símbolos del mismo modo general que la dinámica de la psique. Pero en el sueño las formas son distorsionadas por las dificultades peculiares al que sueña, mientras que en el mito los problemas y las soluciones mostrados son directamente válidos para toda la humanidad (pág. 26).

Campbell, toma a los mitos como creaciones naturales de la mente humana cuyo lugar de origen es el inconsciente puesto que ahí habita como parte de un sistema mitológico colectivo, es decir, mito que abarca a los grupos culturales más diversos de todo el mundo.

Evidentemente la manera de pensar el mito en Campbell surge de los aportes freudianos sobre el mito del tótem a partir del cual intenta demostrar el paso del estado de naturaleza que había en los hombres de la tribu primitiva al estado de cultura o sujeto de cultura que se desarrolla con la instauración de la ley de la prohibición del incesto y el parricidio. Los símbolos para él no son fabricados por el hombre, es decir, no pueden inventarse o suprimirse permanentemente, él le da un sentido al mito como aquello que surge espontáneamente de la psique y que cada ser humano lleva dentro de sí mismo, de manera intacta, la fuerza germinal de su fuente.

III.2 ANÁLISIS MÍTICO Y LA INCIDENCIA DE LA RELACIÓN FILICIDO-PARRICIDA.

Dentro de la creación mítica encontramos por excelencia el legado mitológico de los griegos, cuya influencia se ha minado no solo hasta nuestra cultura occidental sino a lo largo y ancho del planeta.

En la cultura griega, así como en la romana, la tradicional oral, compuesta de relatos míticos y poemas, era una forma de asegurar que muchas de las leyendas y de los mitos de la región prevalecieran a través de generaciones.

Las referencias más antiguas con las que se cuentan son las que aparecen en las obras atribuidas a los poetas griegos como Hesíodo y Homero, siendo estos los más antiguos pero sin olvidar las importantes aportaciones de Ovidio, Sófocles, Apolodoro, Eurípides, Higino, Pausanias, Píndaro, Esquilo, entre muchos otros.

Fue gracias a la participación de estos y otros poetas que los mitos y leyendas griegas de aquellos tiempos se preservaran a través de los años y permitieron la transmisión de esta parte de la cultura de una manera escrita.

Es común relacionar el hablar de los mitos a través de la cultura grecorromana, sin embargo, es sabido que hoy en día podemos encontrar manifestaciones muy similares de estos en distintas culturas de diversos países. Esto no parece raro si pensamos que los mitos son creaciones culturales de todas las latitudes y que surgen con el fin de que el ser humano se explique el mundo que le rodea buscando respuestas a las preguntas que el sujeto se hace

en torno a él mismo; los mitos, no sólo dan respuesta a las preguntas universales del surgimiento del hombre y del universo, sino también proporcionan respuestas a temas de índole más personal, pautas sobre cómo comportarse, reglas sociales, o explicaciones de la vida después de la muerte.

De esta forma, los mitos cimentaban las estructuras mentales sobre las que los antiguos construían su concepto de vida, y lo llevaban a cabo bajo un discurso narrativo, de una manera en la que la gente pudiera identificarse, historias que pudieran recordar y que, en general, transmitieran la forma de conducirse en la vida en general.

El hecho de que los mitos hayan sobrevivido hasta nuestros días se explica, en parte, porque el mito nunca ha perdido su vigencia, ya que abordan cuestiones universales que van desde el amor a la guerra, y con las que uno, varios miles de años después, continúa identificándose (Littleton, 2004, pág. 13).

Sin embargo, la mitología griega ha sido por excelencia una de las culturas que ha permeado con sus concepciones la mitología de occidente, debido a que durante muchos siglos fue la cultura regidora del pensamiento filosófico y científico del mundo occidental.

Los mitos griegos basan sus relatos sobre dioses, semidioses, héroes y heroínas, sin embargo los principales personajes son los dioses, quienes dentro de los relatos griegos se muestran solo tres generaciones de éstos y a partir de la tercera generación con el dios Zeus, se da paso al surgimiento de la humanidad, misma que era guiada por éstos y tenían características muy similares a su creador.

Dentro de muchas obras escritas que dan cuenta del invaluable patrimonio mítico es sin duda, la magistral recopilación que hace Robert Graves en su texto *Los mitos griegos* (2002), un exhaustivo trabajo que bajo la lente de una *crítica literaria*⁴, nos permite que la transmisión de los mitos de manera escrita y sobre todo confiable se perpetúe, ya que hace un recorrido directamente de las obras literarias originales más antiguas; trata de armonizar en una sola narrativa los elementos sueltos de cada mito escrito por distintos poetas y en épocas diferentes, haciendo de este texto un joya invaluable para cualquiera que intente adentrarse en el análisis más detallado de los mitos griegos. Sin embargo, no se retoma

⁴ Entiendo por crítica literaria el juicio literario que hace Graves sobre la autenticidad de los poetas a los que se remite, y sobre el estudio que hace de las adiciones e interpolaciones de la narrativa mítica.

únicamente la obra de Graves, sino que en algunas ocasiones se remite directamente al poeta griego para sustentar desde la fuente más antigua lo más directamente posible, lo que muestra el mito.

Con motivos de la presente investigación, únicamente se muestran aquellos relatos donde, de una manera clara, muestran alguna manifestación de parricidio o filicidio, cuando no de ambas, mismas que nos servirán de sustento para un análisis sobre la temática en cuestión.

Las manifestaciones de actos filicido-parricidas en la genealogía mítica griega.

La creación del Olimpo y el primer dios, Urano.

La Teogonía escrita por Hesíodo (Hesíodo, 2004) en el siglo VII a.C. es uno de los primeros relatos que nos hablan del origen del universo, de los dioses y del ser humano, este poeta partía de una tradición oral, compuesta de mitos y poemas que sobrevivieron al transcurso del tiempo porque ofrecía la visión más comprensiva e integradora de todas las versiones sobre la creación del mundo.

Según Hesíodo, el mundo surgió de una enorme oscuridad informe llamada Caos, cuyo significado en griego es vacío primordial, es decir, un principio abstracto, que no se hallaba encarnado en ningún dios primogénito.

Hesíodo como muchos otros poetas, no explica cómo creó el Caos los cinco elementos básicos: Gea, la tierra de amplios senos, siempre sólida a todos los inmortales que habitan las cumbres del nevado Olimpo; el Tártaro, el mundo subterráneo situado en las profundidades de la tierra espaciosa; Eros, la fuerza del amor y el más hermoso entre los dioses inmortales, capaz de romper cualquier fuerza, capaz de domeñar la inteligencia y la sabiduría en sus pechos; después nacieron Érebo, las tinieblas infernales; y, por último, Nix, o la Noche, el poder de la oscuridad (pág. 5).

La diosa Nix o la Noche, era temida y respetada hasta por sus semejantes, tanto en la mitología griega como en la romana. Esta desempeña un papel fundamental en los mitos clásicos de la creación, ya que de ella y su unión con Érebo nacen el Día y el Eter, la personificación del cielo superior, así como toda una serie de abstracciones que rigen las

vidas tanto de dioses, semidioses como de los mortales. Estas abstracciones surgen principalmente de Érebo como son la culpa, la aflicción, el destino (representado por las Moiras o Parcas), la muerte, el sueño, la suerte, la justicia, el castigo y la venganza, el engaño y resentimiento, la amistad, la vejez, la rivalidad y discordia, la muerte violenta y de las que a su vez nacerían otras aflicciones, como el Asesinato, la Carnicería, la Batalla y la Injusticia.

Gea, la Madre Tierra surgida del Caos, parió a Urano quien fue el primer dios del universo dado a luz mientras su madre dormía. “Y primero parió Gea a su igual en grandeza, al Urano estrellado, con el fin de que la cubriese por entero y fuese una morada segura para los dioses dichosos” (pág. 5).

Urano contemplando a su madre dormida, dejó caer sobre ella una fértil lluvia que permitió la creación de las plantas y los árboles junto con los animales y las aves propias para cada planta. Esta misma lluvia creó los ríos y los lagos, los mares y los océanos.

Surgieron además los primeros hijos de los dioses en forma semihumana y algunos monstruos, tanto en su aspecto como al carácter, fueron los gigantes de cien brazos y cincuenta cabezas (Hecatonquiros) llamados Briareo, Giges y Coto. Después aparecieron los tres Cíclopes salvajes de un solo ojo llamados Brontes (el Trueno), Estéropes (el Relámpago) y Arges (el rayo). Urano, ante la rebeldía de sus hijos los cíclopes, ante el poder de los Hecatonquiros y por miedo a ser destronado por alguno de ellos, los desterró al Tártaro, lugar tenebroso en lo profundo de la tierra, situado a la misma distancia de la tierra al firmamento.

De todos los hijos nacidos de Gea y de Urano, eran los más poderosos. Y desde el origen fueron odiosos a su padre. Y conforme nacían, uno tras otro, los sepultó, privándolos de la luz en las profundidades de la tierra. Y se alegraba de esta mala acción, y la gran Gea gemía, por su parte, llena de dolor. Luego ella abrigó un designio malo y artificioso (pág. 6).

Entonces Urano engendró a los Titanes en la Madre Tierra, pero Gea sentía una doble aflicción: el dolor de perder a sus hijos y la tortura física que suponía tenerlos encerrados en sus entrañas, por lo que en venganza del destierro que sufrieron sus primeros hijos, persuade a los Titanes a atacar a su padre diciéndoles:

Queridos hijos míos, vástagos de un padre culpable, si queréis obedecer, tomaremos venganza de la acción injuriosa de vuestro padre, porque él fue quien primero meditó un designio cruel (pág. 6).

Temerosos de su padre ninguno se atrevía a responder a las palabras de su madre, pero Cronos, el menor de siete hermanos, recobrando ánimos contestó:

Madre, en verdad te prometo que llevaré a cabo esta venganza. Efectivamente, ya no tengo respuesta a nuestro padre, porque él fue quien primero meditó un designio cruel (pág. 6).

Ante esta respuesta, Gea orquesta una emboscada, le puso en las manos a Cronos la hoz de dientes cortantes confiándole todo su deseo.

Llegó el gran Urano, trayendo la noche, y se tendió sobre Gea por entero y con todas sus partes, lleno de un deseo de amor. Y fuera de la emboscada, su hijo le cogió la mano izquierda, y con la derecha asió la hoz horrible, inmensa, de dientes cortantes. Y cercenó rápidamente las partes genitales de su padre, y las arrojó detrás de sí. Y no se escaparon en vano de su mano (págs. 6-7).



(wikipedia.org, 2006)⁵

De las gotas de sangre de Urano que cayeron en la Madre Tierra, ésta parió a las Tres Erinias que son furias que vengan los crímenes parricidas y el perjurio, cuyos nombres son Alecto, Tisífona y Megera. Del esperma de los genitales que fueron a parar al mar y la mezcla entre las olas, dio lugar a la espuma de la que nacería la diosa Afrodita. (andalus-

⁵ La mutilación de Urano por Saturno, de Giorgio Vasari. (Urano mutilado por Cronos).

siglo21, 2009)⁶ “Y el padre, el gran Urano, apodó Titanes a los hijos que engendrara, maldiciéndolos, diciendo que habían extendido la mano para cometer un gran crimen, del cual se tomaría venganza en el porvenir” (Hesíodo, 2004, pág. 7).

Ante tal sentencia dicha por Urano a su hija Afrodita y después de la liberación de los Cíclopes por los Titanes, éstos otorgan la soberanía de la Tierra a Cronos. Sin embargo, por temor a correr la misma suerte que su padre, Cronos encierra nuevamente a los Cíclopes en el Tártaro junto con los gigantes de cien manos, y gobernó en Élide junto con su esposa y hermana Rea.

Como se puede observar, dentro de este primer relato de la creación, como el primer acontecimiento del surgimiento de universo, como primer significativo de una cadena de significantes que sucedieron, lo más sobresaliente es el hecho de que todo parta del Caos, del mundo sepultado para Freud y que después llamará el ello, quien se encuentra reprimido pero siempre al acecho para destruir el orden psíquico.

En el mito griego, la rebeldía de los primeros hijos, el poder que estos tenían aparentemente mayor sobre el padre y el miedo de Urano a ser destronado, es lo que lleva a éste último a ejercer un acto filicida sepultándolos y privándolos de la luz en las profundidades de la tierra y alegrándose de esta acción. Cabe mencionar que una de las actoras intelectuales del acto parricida es la misma Gea, quien busca venganza de sus hijos y los alienta a liberarse, siendo Cronos el que decide cumplir con esta consigna.

Urano maldice a los titanes y predestinando que se tomaría venganza en el porvenir, recordemos que las Tres Erinias serían las encargadas de cumplir esta orden, iniciando con esta consigna una serie de eventos filicido-parricidas que parece no terminar dentro de la genealogía griega. Muestra de ello es el acto de Cronos, una vez asumido el reino, quien envía nuevamente a sus hermanos al inframundo y así evitar correr la suerte de muerte que su padre corrió.

Sin embargo, el sepultamiento de los titanes de la saga griega, es retomado por Freud en su texto sobre *La interpretación de los sueños*, capítulo VII en el que se refiere a

⁶ Afrodita: aunque **Homero** la hace hija de **Zeus** y **Dione**, la versión más generalmente admitida es la de **Hesíodo**: cuando Cronos mutiló los órganos sexuales de su padre, **Urano**, estos fueron arrojados al mar, donde permanecieron un largo período de tiempo, pasado el cual empezó a formarse alrededor de ellos una especie de espuma o neblina de la cual nació Afrodita. Diccionario de mitología clásica (griega y romana).

los titanes como esos deseos siempre alertas e inmortales de nuestro inconsciente que se encuentran en estado de represión,

Estos deseos siempre alertas por así decir inmortales, de nuestro inconsciente, que recuerdan a los titanes de la saga sepultados desde los tiempos primordiales bajo las pesadas masas rocosas que una vez les arrojaron los dioses triunfantes y que todavía ahora, de tiempo en tiempo, son sacudidos por las convulsiones de sus miembros; estos deseos se encuentran en estado de represión, decía, son ellos mismos de procedencia infantil, como nos lo ha enseñado el estudio psicológico de las neurosis (Freud, 1900-1901/1990, pág. 546).

Retomando de esta manera nuevamente a los mitos como aquellos en los que el alma se muestra, “En la escena grandiosa del mito son las fuerzas del alma las que actúan” (Freud, 1990, pág. 29) y siendo la cultura el espacio y el tiempo donde se proyecta el alma.

El nacimiento de Zeus y la muerte de Cronos.

Tras el destierro de los hermanos de Cronos al Tártaro, y después de que su padre moribundo le profetizara que uno de sus propios hijos lo destronaría, Cronos opta por tragarse a sus propios hijos en cuanto nacieran.

...el gran Cronos los tragaba a medida que desde el seno sagrado de su madre le caían en las rodillas. Y lo hacía así con el fin de que ninguno entre los ilustres Uranidas poseyese jamás el poder supremo entre los inmortales. Porque, efectivamente, Gea y Urano estrellado le enteraron de que estaba destinado a ser domeñado por su propio hijo, por los designios del gran Zeus, a pesar de su fuerza. Y por eso, no sin habilidad, meditaba sus estratagemas y devoraba a sus hijos. Y Rea estaba abrumada de un dolor grande (Hesíodo, 2004, pág. 12).

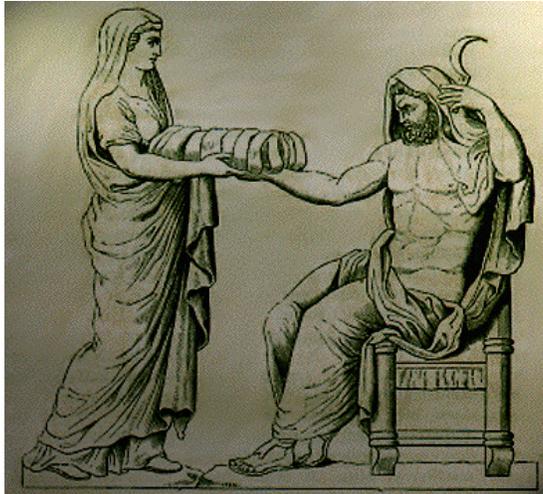


(maicar.com, 2006)

Rea ante tales asesinatos estaba furiosa, y cuando dio a luz a Zeus, su tercer hijo, en plena noche lo entregó a Gea para que fuera llevado a Creta donde Adrastea y su hermana Io lo criaron.

Los curetes, que eran hijos de Rea, montaban guardia armada alrededor de la cuna de oro del pequeño Zeus, la cual colgaba de un árbol (para que Crono no pudiera hallarlo ni en el cielo, ni en la tierra, ni en el mar). Los curetes golpeaban sus escudos con sus lanzas para ahogar el ruido de su llanto, y evitar que Crono pudiera oírlo desde lejos (Graves, 2005, pág. 13).

Rea envolvió una piedra con los pañales de Zeus y se los entregó a Cronos, éste se lo trago creyendo que se estaba tragando a su hijo recién nacido. Sin embargo, según la versión de Graves, llegó a oídos de Cronos lo que había sucedido y persiguió a Zeus, pero no lo encontró ya que Zeus se convirtió en una serpiente y sus nodrizas en Osas (Graves, 2002, pág. 49).



(maicar.com, 2006)

Cuando Zeus creció y supo del sufrimiento de su madre y de la muerte de sus hermanos, así como del intento filicida de su padre de devorarlo, decidió vengarse de él ayudado por su madre Rea a quien le proporcionó una pócima que Metis, una ninfa marina hija de Océano y de Tetis, se había encargado de mezclar en el aguamiel de Cronos.

Zeus convence a Rea para que le diera a Cronos la droga que le obligaría a regurgitar la piedra y a sus hermanos que se había tragado anteriormente, entre ellos a Hades y a Poseidón. Todos ellos salieron ilesos y quienes agradecidos le pidieron a Zeus que dirigiera una batalla contra los Titanes cuyo caudillo era el gigante Atlante y era el principal guardián de Cronos desde que sus fuerzas fueron desvaneciéndose.

La guerra llamada titanomaquia o gigantomacia duró 10 años, pero la victoria había sido profetizada por la Madre Tierra para Zeus si éste tomaba por aliados a sus hijos, hermanos de Cronos que habían sido desterrados al Tártaro. Zeus libera a los Cíclopes y a los Hecatonquiros y los fortaleció con alimento y bebidas divinas. Los Cíclopes agradecidos le entregan el rayo a Zeus como arma ofensiva, a Hades le dieron un casco de oscuridad, es decir, un yelmo que lo volvía invisible y a Poseidón un tridente.

Unidos los tres hermanos celebraron un consejo de guerra, Hades le roba las armas a Cronos mientras Poseidón le amenazaba con el tridente, desviando de este modo su atención, Zeus aprovecha para hacer caer sobre él un rayo.

Los Hecatonquiros aventaron piedras sobre los Titanes quienes huyeron despavoridos y tras su derrocamiento fueron reclusos junto con Cronos en el Tártaro (Littleton, 2004, pág. 148)⁷ aguardados por los gigantes de cien manos.

...Coto, Briareo y Giges el insaciable de combates, lanzaron trescientas rocas, una a una, con sus manos robustas, y cubrieron de sombra con sus tiros a los dioses Titanes, y en las profundidades de la tierra anchurosa los precipitaron cargados de duras ligaduras, habiendo domeñado con sus manos a estos adversarios de gran corazón. Y los sumieron bajo tierra del Urano, porque el mismo espacio hay entre la tierra y el negro Tártaro (Hesíodo, 2004, pág. 18).

Algunas versiones afirman que una vez que Zeus había asentado su supremacía, liberó y perdonó a todos los Titanes con la excepción de Atlas, quien era el responsable militar del enemigo y a quien se le castigó con sostener la bóveda celeste durante toda la eternidad.

Como podemos leer en esta parte de la historia griega, Cronos se traga a sus propios hijos por miedo a la profecía de ser destronado por ellos. Nuevamente Cronos al igual que su padre comete un acto filicida previo a que se orquestara su muerte a manos de su propio hijo Zeus, quien ayudado por su madre Rea, al igual que Cronos por Gea, se venga de su padre en su intento de devorarlo y comete parricidio.

Según Robert Graves, en Atenas, Cronos, que compartía un templo con Rea, era adorado como el dios de la cebada, Sabacio, cercenado anualmente en el campo de cereales y llorado como Osiris o Litienses o Maneros. Pero en las épocas a las que se refieren estos mitos, ya hacía tiempo que se había permitido a los reyes prolongar sus reinados hasta un Gran Año de cien lunaciones y sacrificar en su lugar a un chico anualmente. De ahí que Cronos sea representado devorando a sus propios hijos para evitar ser destronado.

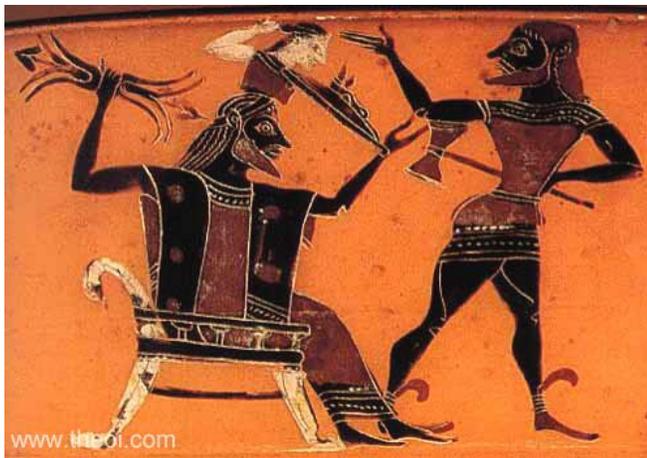
Porfirio (*Sobre la abstinencia*) cuenta que en la antigüedad los Curetes cretenses solían ofrecer a Crono sacrificios de muchachos. En Creta se sustituyó pronto a la víctima humana por un niño; "... pero en las zonas más atrasadas de Arcadia los niños eran comidos durante el sacrificio incluso hasta la era cristiana" (Graves, 2002, pág. 51).

⁷ En algunos textos la versión cambia diciendo que a Cronos se le permitió disfrutar de un digno exilio en las islas de los Bienaventurados. C. Scott Littleton, "Mitología", Barcelona, Blume, 2004. p. 148.

Podemos leer en este relato mítico cómo se transmitió, a manera de sacrificio, el acto filicida y de devoración que Cronos efectuó en sus propios hijos, ahora trasladado a sus hijos humanos, productos de su creación, creación de Dios.

Zeus, rey de dioses y hombres.

Zeus toma por mujer a Metis la mujer más sabia entre los mortales e inmortales con quien concibió una hija, pero ante los designios de un oráculo de la Madre Tierra quien le advirtió que concebirían a una niña, pero que si Metis quedaba nuevamente embarazada nacería un hijo, dios de dioses, que poseería un gran valor y estaba destinado a deponer el trono de Zeus, del mismo modo en que Zeus destronó a su padre Cronos y este a su vez a Urano. Temiendo Zeus la predicción del oráculo decidió engullir a Metis con la finalidad de matar al hijo y al mismo tiempo adquirir la sabiduría y la sagacidad de la titánide. Cuando Metis iba a parir, la engaña para que se recostara en el lecho, de esta manera Zeus la devora y la encierra en su vientre consiguiendo de este modo que la diosa le diera consejos desde ahí sobre el bien y el mal. Al cabo de unos meses, empezó a sufrir de jaquecas y fuertes dolores de cabeza, ordenó a Hefeso, el herrero divino, que abriera su cabeza con un hacha, cumpliendo órdenes el herrero abre la cabeza de Zeus y sale de su interior Atenea completamente armada y del todo crecida (Graves, 2002, págs. 56-57).



(almudena y la mitología, 2003)

Si bien es cierto que quizá con el devoramiento que hace Zeus de su esposa Metis se rompe la cadena repetitiva filicida-parricida, el hecho de que la haya devorado aún

sabiendo que estaba embarazada, hace que se de un acto filicida igual que su padre Cronos hizo con sus hijos, sólo que Zeus no esperó a que su hijo(a) naciera.

Dentro de este relato, según otros historiadores, la mujer que le daría un hijo y que destronaría a Zeus de su poder sería la ninfa Tetis, según el secreto que Prometeo le confiere a Zeus, por lo que dejó su pasión a un lado hacia ella. Mientras que devora a Metis sabiendo que daría a luz un hijo que habría de tener un gran poder, con la finalidad de neutralizar la profecía, en este caso se trataba de la diosa Atenea (Littleton, 2004, págs. 151, 157, 174).

Según Littleton, Teniendo en cuenta que Zeus había destronado a su propio padre, Cronos, como soberano supremo del mundo (de igual manera que Cronos había hecho con Urano), no sorprende que a Zeus le preocupase ser víctima de parricidio, teniendo así el mismo destino que su padre y su abuelo. Pero en esta ocasión fue capaz de romper con la maldición no sólo porque consiguió enterarse de la misma, sino porque hizo todo lo posible por evitarla. Para empezar, dejó de lado su pasión por la nereida (ninfa marina) Tetis, con la que estaba condenado a tener un hijo que acabaría siendo más poderoso que él mismo (pág. 157).

Y después se desposó con la espléndida Temis, que le dio a luz a las Horas, a Eunomia, a Dica y a la floreciente Irene, quienes maduraron los trabajos de los hombres mortales; y a las Moiras⁸, a quienes el sapientísimo Zeus concedió los mayores honores que dan a los hombres mortales la facultad de poseer bienes y de sufrir males (Hesíodo, 2004, págs. 22-23).

Zeus viola a su madre Rea y a su hermana Hera. Manifestaciones matricidas y filicidas.

Zeus disfrutaba de las más altas consideraciones entre los dioses, en la mayoría de los mitos en los que aparece se le presenta con un carácter que está lejos de ser admirable. De hecho, suele mostrarse como un dios irascible, temperamental e irracional, dispuesto siempre a arrojar sus rayos por cualquier motivo, y a quien no le importa engañar a sus

⁸ También conocidas como Las Parcas hilanderas del destino de los hombres, son Cloto, Lacesis y Atropos.

amigos y a su esposa Hera, incluso adoptaba las apariencias más variadas, como lluvia de oro, en lengua de fuego, en cisne blanco, en toro, hasta en tomar la apariencia de diosas para hacerse con la mujer sobre la que previamente había puesto sus ojos.

Rea, la madre de Zeus, al ver que su hijo era un lujurioso le prohibió casarse, Zeus reaccionó con enojo y amenazó con violarla, violación que consumó al convertirse Rea en culebra y Zeus también, de esta violación surgieron semidioses y hombres, que habitaron tanto el Tártaro como la tierra, de este acto nace la cuarta generación de hombres que fue posterior a la raza llamada de bronce; de esta manera Zeus consolida su poder en todo el universo.

Cuando su madre Rea, previniendo los problemas que acarrearía su lujuria, le prohibió casarse, la amenazó furiosamente con violarla. Aunque ella se transformó al instante en una amenazadora serpiente, esto no amedrentó a Zeus, quien se convirtió en una serpiente macho y, enroscándose alrededor de ella en un lazo indisoluble, cumplió su amenaza (Graves, 2002, pág. 66).

En las narraciones de la mitología griega, Hera es un personaje siempre presente causando engaños y males tanto a hombres como semidioses y dioses mismos, era hija de Cronos y de Rea, hermana gemela de Zeus. y quien se convertiría en una de sus esposas al cortejarla, pero sin ningún éxito; tuvo que ser engañada por Zeus quien

...adopta la forma de un cuco cochambroso, y entonces le calentó tiernamente en su seno. En ese momento él recuperó su verdadera apariencia y la violó, y ella se vio obligada a casarse con él por vergüenza (págs. 62-63).

Hera como esposa de Zeus, se le rendían tributos cada día primero de mes ofreciéndosele un cordero y una puerca en sacrificio. Castigaba con dureza el adulterio y protegía a las mujeres casadas y el matrimonio, sin embargo, su vida matrimonial con Zeus era caótica.

Los amoríos de Zeus con diversas ninfas, diosas y semidiosas, incrementaban la ira de Hera contra las amantes de su esposo, y no dudaba en perseguir implacablemente tanto a las amantes como al fruto de estos amoríos. De esta lucha implacable de Hera en contra el adulterio y la persecución del fruto ilegítimo de sus amores, es que muchas de las tragedias filicidas, fraticidas y parricidas fueron sucediéndose.

Intento fratricida y parricida contra Zeus.

Ante el creciente orgullo y el mal genio del padre de cielos y tierra; Hera, (su hermana y esposa) junto con Poseidón, (su hermano también) y Apolo, (hijo de Zeus y Leto) y todos los demás dioses del Olimpo (excepto Hestia) intentaron someter a Zeus atándolo de pies y manos mientras dormía y despojándolo de su rayo. La nereida Tetis, previendo una posible guerra civil en el Olimpo, trajo a Briareo, el gigante de cien manos, quien rápidamente liberó a su amo (pág. 67).

Zeus tomó represalias en contra de Hera, quien había tramado la conspiración, colgándola de los cielos atada con brazaletes de oro y un yunque sujeto a cada tobillo. Las demás deidades que participaron estaban indignadísimas por el trato hacia Hera, pero no se atrevieron a rescatarla temiendo la ira del omnisciente Zeus. Finalmente Zeus promete liberarla si cada uno jura que no se volverán a revelar ante su poder, promesa que accedieron aunque de mala gana, pero a Poseidón, su hermano y Apolo, su hijo, los envió de esclavos al rey Laomedonte, para que construyeran la ciudad de Troya, a los demás los perdonó considerando que actuaron bajo opresión de Hera.

Nuevamente la esposa de Zeus, Hera, (igual que Rea con Cronos y Gea con Urano) es quien orquesta el acto de venganza en contra de los actos filicidas de Zeus sin embargo en esta ocasión el acto parricida no se llevó a cabo pero esto no impidió que se siguieran sucediendo a lo largo de las diversas historias griegas. Una forma amplia de pensar esta sucesión de hechos es indudablemente la lucha por el poder que estaba en juego, el poder sobre el universo y al cual todos querían acceder.

Por lo extenso de las narrativas míticas, formé un árbol genealógico en el que muestro la incidencia de actos filicido-parricidas en el transcurso de la historia griega, sin embargo, dada la importancia de los mismos, a continuación mencionaré algunos de los relatos donde se avizora esta incidencia. Cabe mencionar que si me baso en la tragedia griega como una referencia que si bien puede ser evitable, su riqueza se advierte en lo que se muestra de similitud con la experiencia trágica de la vida.

Agave mata a su hijo Penteo. Filicidio (pág. 68).

Acriso abandona a su hija Dánae. Filicidio. Perseo, nieto de Acriso, mata a su abuelo. Parricidio (pág. 321).

Atalante fue abandonada al momento de nacer por su padre Yaso. Y esta después a su vez a su hijo Partenoqueo. Filicidio (pág. 355).

Escila mata a su padre Niso por amor a Minos, el espíritu de su padre se venga. Parricidio-Filicidio (pág. 412).

Teseo mata a su hijo Hipólito por mentiras de su madrastra Freda. Filicidio (pág. 478).

El Rey Layo manda matar a su hijo Edipo. Filicidio-Parricidio (Graves, 2002, págs. 7-9).

Alcmeon mata a su madre Erifila tras consultar al oráculo. Matricidio (pág. 11).

Arsínoe primera esposa de Alcmeón mata a su padre Fegeo y a sus hermanos. Parricidio-fratricidio (pág. 27).

Tántalo sacrifica a su hijo Pélope. Filicida (pág. 30).

Orestes mata a su madre Clitemestra. Matricidio. Electra (págs. 77-78).

Heracles da muerte a sus hijos y sobrinos. Filicidio (pág. 133).

Amazonas. Filicidas (Graves, 2005, pág. 190).

Medea mata a sus hijos en locura. Filicidio (Graves, 2002, pág. 343).

En el siguiente árbol genealógico, se hace un seguimiento de la estirpe griega con la finalidad de rastrear la incidencia de actos filicido-parricidas desde el origen del universo hasta llegar a Edipo y otros descendientes directos de la primera generación de dioses.

No partimos de la idea nietzscheana de tomar la historia, genealógicamente dirigida, para hacer aparecer las discontinuidades que nos atraviesan sino que tiene por meta encontrar las raíces de nuestra identidad, como dice Foucault:

El genealogista tiene necesidad de la historia para conjurar la quimera del origen, un poco como el buen filósofo tiene necesidad del médico para conjurar la sombra del alma. Hay que saber reconocer los acontecimientos de la historia, sus sacudidas, sus sorpresas, las vacilantes victorias, las derrotas mal digeridas, que

explican los comienzos, los atavismos y las herencias... (Foucault, 2001, págs. 23-24).

Y pese a sus variaciones y contradicciones que los relatos de diferentes poetas y literatos que, mediante su escritura, nos permiten conocer los mitos, la riqueza que éstos nos aportan son invaluablees tomando en consideración además que entre ellos no se pierde la unidad básica del mito, este rastro de significante que se repite cada vez y que nos permite acercarnos a su lectura.

La construcción teórica del complejo de Edipo para el psicoanálisis.

Dentro de los relatos míticos, la tragedia de Edipo Rey recogida por Sófocles, es particularmente importante dentro del psicoanálisis. Como es sabido Freud se basa en este mito griego para conformar parte de su teoría sexual de 1905, nos muestra el acto parricida de Edipo y desde aquí la enmarca. Partimos entonces de la apuesta de que son los mitos un elemento clave en la construcción de la teoría sexual psicoanalítica.

...el sentimiento de culpa de la humanidad descende del complejo de Edipo y se adquiere a raíz del parricidio perpetrado por la unión de los hermanos (Freud, 1913-1914/1990, pág. 145).

Sin embargo, Roudinesco en su libro, *La familia en desorden* (Roudinesco, 2004), menciona la omisión que hace Freud de la primera parte del mito de Edipo al formular su teoría, él omite el antecedente filicida, el intento de los padres de matar a Edipo para evitar la predicción del oráculo y se centra únicamente en el acto de Edipo de darle muerte a su padre para casarse con su madre, llevando este acto a la universalidad del impulso humano. Como menciona Rascovsky: “*Freud eligió la tragedia de Sófocles como ejemplo de la existencia universal del parricidio y el incesto en el psiquismo inconsciente*” (Rascovsky A. , 1974, pág. 84).

El Complejo de Edipo en Freud muestra claramente el deseo de muerte que se manifiesta abiertamente hacia los padres. La presencia de la ambivalencia hacia éstos, amor y odio entremezclados pero con la prevalencia, en un primer momento del odio sobre el amor hacia el padre rival.

El mito de Edipo es considerado un pilar fundamental dentro de la teoría psicoanalítica, Freud retoma de esta trama griega una forma de manifestación de nuestros deseos incestuosos y parricidas que habitan en el inconsciente del sujeto. Sin embargo, Foucault, en su texto sobre *La verdad y las formas jurídicas* (Foucault, 1978), da un giro diferente al investigar más allá de esta historia, sino con la historia de un poder, un poder político.

Para Foucault, las relaciones de poder son aquellas que ha permanecido más escondido, oculto y profundamente investido en la historia de nuestra cultura; y lanza sobre la afirmación de un saber colectivo la conflictiva edípica.

Si hay algo parecido a un complejo de Edipo, éste no se da a nivel individual, sino al nivel colectivo; no a propósito del deseo y el inconsciente, sino a propósito del poder y del saber (pág. 38).

Para Foucault Edipo es el hombre del poder, un hombre que ejerce cierto poder, afirmando que lo que está en cuestión en esta trama es esencialmente el poder.

Desde un inicio de la historia, en el cruce de caminos entre Delfos y Dáulide en el que Edipo se enfrenta con su padre, el rey Layo, es el poder el que hace que la trama se desarrolle. Es importante resaltar que Layo le pide bruscamente que se apartase del camino alegando superioridad, ya que él iba en carro y Edipo a pie. Edipo le contesta que para él no había seres más superiores que los dioses y sus padres.

-¡Tanto peor para ti!- gritó Layo, y ordenó a su cochero Polifontes que prosiguiera. Una de las ruedas magulló el pie de Edipo, quien, impulsado por la ira, mató a Polifontes con la lanza. Luego derribó a Layo de tal forma que quedó enredado entre las riendas, y, fustigando a los caballos, hizo que éstos lo arrastraran hasta morir (Graves, 2002, págs. 8-9).

Recordemos que al momento de nacer Edipo, Layo lo arrancó de los brazos de la nodriza, le taladró los pies con un clavo, se los ató el uno al otro y lo dejó abandonado en el monte Citerón. Se puede deducir que la magulladura que sufrió Edipo por una de las ruedas del carro donde viajaba Layo, le rememora aquel primer intento filicida por parte de su padre, lo que desató su ira matándolo. La cuestión del poder del cruce de caminos en un primer momento y la remembranza filicida en un segundo momento es lo que marca la obra desde el principio hasta el final.

Cuando el adivino Tiresias le dice a Edipo que él es el culpable de la peste que azota a su pueblo, no invoca una excusa de no saber que Layo era su padre, o de haber actuado de modo inconsciente, sino lo que muestra es la ostentación tiránica del poder arguyendo a Tiresias el deseo de robarle su poder. “Tú deseas mi poder; has armado una conspiración contra mí para privarme de mi poder” (Foucault, 1978, pág. 51). Tal parece que a Edipo no le asusta la idea de haber matado a su padre, sino teme perder su propio poder.

Al mandar llamar al esclavo Citerón, el último testigo de la trama, a quien convoca en su carácter de jefe de justicia, como soberano rey, y amenazándolo con la tortura le

arranca la verdad. Ante este evento la voz del pueblo lo desposa de los atributos que le confería como rey diciéndole: “nosotros te llamábamos nuestro rey” (pág. 52).

Para Foucault la tragedia de Edipo muestra las características del poder argumentando:

Edipo tiene el poder, pero lo obtiene al cabo de una serie de historias y aventuras que, de ser el hombre más miserable –niño abandonado, perdido, viajero errante-, lo convierten en el más poderoso (pág. 53).

Foucault dice de Edipo como un ejemplo del personaje tirano, nombrándolo como aquel hombre del poder y del saber que dominaba tanto por el poder que ejercía como el saber que poseía.

Edipo por su parte no da importancia a las leyes establecidas en el reino de Tebas, sino que las sustituye por sus órdenes y por su voluntad cuando Creonte le reprocha que quiera exiliarlo diciendo que su decisión no es justa, “Edipo responde: ‘Poco me importa que sea o no justo; igualmente has de obedecer’” (pág. 55). Como dice Nietzsche citado por Foucault, “Por detrás de todo saber o conocimiento lo que está en juego es una lucha de poder” (pág. 56).

En este mismo sentido, podríamos hacer una lectura un poco diferente al mito Freudiano de *Tótem y Tabú*, en el que podemos recordar que los hombres vivían en pequeñas hordas, cada una de ellas sometida al poder despótico de un macho cuyo dominio era absoluto y tiránico, que se apropiaba de las hembras y expulsaba a los hermanos que vivían en la horda, pudiendo leer esto como un antecedente filicida.

Un día, los hijos de la tribu, en rebelión contra el padre, pusieron fin al reino de la horda salvaje, buscando de esta manera quitarle el poder y el dominio tiránico del padre. En un acto de violencia colectiva, mataron al padre y comieron su cadáver con la finalidad de tener para sí los atributos de éste. Pero después del asesinato se arrepintieron, renegaron del crimen y crearon un nuevo orden social, instaurando simultáneamente la exogamia (renuncia a la posesión de las mujeres del clan del tótem) y el totemismo, basado en prohibir el asesinato del sustituto del padre (el tótem). Totemismo, exogamia, prohibición del incesto, este había sido el modelo común de todas las religiones, y en particular del monoteísmo.

Freud muestra de una manera semejante en este escrito las principales prohibiciones del ser humano, el parricidio y el incesto y aún cuando centra la historia en el crimen de los hermanos en contra del padre, parece que también olvida lo que el padre provoca en los hijos para que se lleve a cabo el asesinato. Es la lucha por la declinación de un poder tiránico y los beneficios que el acceso al poder confiere lo que lleva a los hijos a asesinar al padre.

Finalmente lo que Freud trató de plantear es que todas las propiedades y características del tabú entre los primitivos seguían teniendo vigencia actual en la fantasía inconsciente de todos los individuos aunque en diferentes proporciones. Señala al Tabú como una prohibición tan antigua que ningún historiador ha podido determinar su tiempo, que es impuesto desde afuera y dirigida contra los deseos más intensos del hombre, el incesto y el parricidio.

Es así como el acto parricida se lleva a cabo, en esta ocasión el crimen es cometido por todos los hijos y aparece un nuevo elemento, el devorar al padre, que da como resultado una interiorización de éste y junto con ello el temor de que se repita la escena parricida.

El banquete totémico, acaso la primera fiesta de la humanidad, sería la repetición y celebración recordatoria de aquella hazaña memorable y criminal con la cual tuvieron comienzo tantas cosas: las organizaciones sociales, las limitaciones eróticas y la religión (Freud, 1913-1914/1990, pág. 144).

Este mito freudiano se instaura como un vestigio del inicio de la civilización, civilización que surge a partir de dos actos, el filicidio y el parricidio, y aún cuando Freud concluye que este deseo inconsciente es *trasmitido de generación en generación* para salvaguardar la sociedad y la cultura, no analiza las implicaciones de esta afirmación. En este orden de ideas es interesante pensar las cuestiones del poder y la dialéctica del amo y el esclavo de la que habla Kojève siguiendo a Hegel.

Si los mitos son creaciones culturales que dan cuenta de una forma de tramitación pulsional respecto al dar muerte al padre y a los hijos por un dominio de poder y los mitos son transmitidos de generación en generación, cabría preguntarnos quizá ahora, ¿qué implicaciones actuales tienen estas manifestaciones dentro de la sociedad?.

Como nos hemos podido dar cuenta, el deseo parricida, y la adquisición del poder que conlleva, constituye parte de la propia estructura psíquica del sujeto, es por esta razón que no puede huir el hombre de esos deseos tan intensos, ni de su estado de naturaleza y la lucha por el poder, aún cuando éste se encuentre custodiado por los más fuertes procesos de represión, existe algo de ese deseo que logra llegar a la conciencia y dar paso a un acto de tipo parricida, que obviamente puede presentarse en forma atenuada. Este hecho se pone de manifiesto en muchas de las actividades diarias del hombre.

Las reglas que establecen los padres a sus hijos, el sometimiento del amo hacia el esclavo y la trasgresión que éstos últimos hacen de ellas, en búsqueda de este poder, son solo una manifestación de estos actos parricidas que se nos presentan como cotidianos a nuestra vida diaria.

En un ámbito externo a la familia, es decir en aquellos ámbitos donde el sujeto puede alcanzar alguna significación o relación con la figura paterna como pueden ser las instituciones, la escuela, los grupos religiosos, etc., es donde el sujeto puede dirigir aquellas acciones y actitudes hostiles, esto con la finalidad de dañar o destruir de forma simbólica al padre. Es por esta razón que el deseo se tramita sin importar cual sea el medio para lograrlo.

En las relaciones sociales, ese paso de la violencia a la crueldad ha conducido a un modo de ejercicio del poder que solo se basa en su muestra inmediata, es decir, en la destrucción del otro (Pereña, 2004, pág. 49).

Dentro de estas acciones destructivas, podemos hacer referencia principalmente a las guerras y los movimientos sociales, que tienen como objetivo el derrotar o dar muerte a una de las figuras más representativas del padre, sea esta figura la de un rey, el presidente o la figura de autoridad; es importante mencionar que estas movilizaciones se realizan ante la falta de conformidad por parte de la sociedad, ante el sometimiento involuntario del hombre frente a la autoridad (que en ese momento se encuentra colocada en la posición de hijo frente al gobierno, que es la representación del padre). Y es así como la inconformidad y el deseo de controlar lleva a una sociedad a levantarse en armas y dar paso a las movilizaciones más aterradoras y de mayor destrucción, las guerras. Cabe mencionar que

estos actos son aceptados y reconocidos por la sociedad bajo la idea de perseguir un ideal de libertad y poder.

Por todo lo anterior decimos que efectivamente el deseo parricida en sí, tiene que encontrar algunas vías para lograr satisfacción y la prueba más constante de ello, la encontramos en la vida cotidiana del sujeto, quizá como una producción, o quizá cabría decir re-producción del inconsciente gracias a la creación mítica, pero que en el fondo lo que trasluce es el estado de naturaleza del ser humano y la lucha por la declinación de un poder tiránico y como consecuencia la adquisición de un nuevo poder.

Los mitos son creaciones del sujeto de cultura que expresan una parte del inconsciente y donde el sujeto encontrará una vía para depositar sus deseos y temores más íntimos que han sido inhibidos en aras de la supervivencia de la sociedad y del mismo hombre en su individualidad como lo señala Freud en *El porvenir de una ilusión*. Mediante estas creaciones míticas el sujeto plasma sus temores y deseos inconscientes como una vía de tramitación pulsional, como dice Rascovsky: “*Los mitos ofrecen salidas socialmente aceptables para violar, aunque sea sustitutivamente, la conducta institucionalizada*” (Rascovsky A. , 1974, pág. 46).

En este sentido, los mitos no sólo tramitan algunos deseos inconscientes, sino que también nos muestran una de las muchas formas en que la lucha por el poder se desarrolla, lucha que se entabla partiendo del estado de naturaleza que impera en el ser humano, la pulsión de muerte latente en todos los individuos y la movilización de ésta a partir de que el padre pone el escenario para que la trama parricida se desarrolle.

CAPITULO IV

HACER CASO O NO HACERLO.

Revisión de casos de parricidio y su incidencia filicida.

En los capítulos anteriores se intentó discernir si las manifestaciones de la agresión, de la pulsión de muerte, eran parte de la naturaleza del ser humano o no. Pudimos corroborar que hay un estado de naturaleza en la condición humana que hacen al sujeto dominante sobre los otros sujetos, partimos de la apuesta de que hay una lucha de dominación y muerte entre los semejantes, pero para que esta ya no se dé y se salvaguarde la integridad de cada ser humano era necesario dar un paso a la cultura y con ello a las leyes que dictaminan que el dar muerte al otro está prohibido; sin embargo la lucha por el prestigio y el deseo de dominación quedan en un estado latente, pronto a manifestarse si es necesaria una lucha a muerte con el semejante.

Se hizo un recorrido desde la postura psicoanalítica clásica como es la teoría Freudiana y la teoría lacaniana para dar cuenta de los constructos teóricos que sobre la agresión y muerte tienen ambos. Y pudimos discernir que desde Freud existe una pulsión que guarda equilibrio con la pulsión de vida, la pulsión de muerte, misma que ayuda a no quedar a merced de la pulsión de muerte del otro, del semejante, sino que le permite entrar en combate con motivos de supervivencia. Se abordó de manera indirecta, los constructos que sobre la filogénesis y la ontogénesis tiene el psicoanálisis para dar cuenta si el parricidio y las manifestaciones filicidas tienen alguna carga filogenética o sólo depende de la ontogénesis que el sujeto desarrolle.

Por otra parte, a partir de manifestaciones culturales, como son los mitos, pudimos darnos cuenta que las manifestaciones filicidas están presentes en los actos parricidas, dentro de la cultura griega que se analizó, pudimos corroborar claramente que los hijos parricidas habían sido orillados al acto a partir de un hostigamiento filicida leídos en el abuso del poder que hace el Dios-Padre despótico y cruel y en algunos casos, un claro acto filicida como es la devoración de sus hijos por parte de Cronos. No olvidemos que las manifestaciones culturales nos permiten dar trámite a contenidos pulsionales de muerte que no pueden mostrarse de manera directa por la interdicción cultural de este acto.

A continuación abordaremos las manifestaciones filicidas que antecedieron a actos parricidas mostrando dos casos de parricidio, el de Iris Cabezudo Spósito y el del parricida confeso Pablo Schoklender.

El caso de Iris Cabezudo Spósito es trabajado magistralmente por Raquel Capurro y Diego Nin primeramente en un libro titulado “Extraviada, del parricidio al delirio” (Capurro & Nin, 1995) y en una edición posterior titulada “Yo lo maté- nos dijo- es mi padre” (Capurro & Nin, 2006). Los autores construyen el caso a partir de lo dicho por los diarios, del peritaje judicial, de escritos desde el hospital psiquiátrico de la misma Iris Cabezudo, autora del acto parricida, del libro de Raimunda Spósito, madre de la inculpada, de los escritos de los doctores que estuvieron a cargo del tratamiento Iris así como de algunos otros testigos del proceso jurídico.

Para el caso de Pablo Schoklender nos basaremos únicamente en el testimonio del propio autor del acto, de un joven que según los recuerdos que tiene sobre su vida y la de sus hermanos, vivió una dura afrenta filicida misma que provocó la tragedia parricida. Este testimonio de vida fue escrito desde la cárcel de Villa Devoto, Argentina y queda como una muestra de lo que aconteció previo a que se cometiera el acto parricida. Aún cuando el libro titulado “Yo, Pablo Schoklender” (Schoklender, 1983) advierte en la contraportada que no toda la verdad de las monstruosidades (según sus propias palabras) han sido mencionadas, la omisión atiende únicamente a lo insoportable de poder ser escritas y leídas.

Cabe mencionar que aún cuando los textos de ambos casos son amplios en sí y retoman muchos otros elementos del crimen parricida, es importante recordar que un caso nunca se termina de trabajar dado que hay muchas aristas por las que se puede estudiar. La línea que se siguió para el análisis de estos casos, es únicamente la de la incidencia de manifestaciones y/o actos filicidas que pudieron o no propiciar el acto parricida.

IV.1 IRIS CABEZUDO SPÓSITO

A manera de viñeta.

Iris Cabezudo Spósito, era una joven de 20 años, hija mayor de Lumen Cabezudo y de Raimunda Spósito, soltera, estudiante de Magisterio. Mata a su padre de cuatro balazos, frente a su madre y algunos de sus hermanos, el acto ocurre un 12 de diciembre de 1935, durante una álgida discusión entre sus padres a la cual ella da fin.

El telón de fondo. Antecedentes.

Según lo declarado por Iris, su padre Lumen Cabezudo tuvo un primer matrimonio del cual quedó viudo, “Según los informes que yo tengo, la primera esposa de mi padre se murió de consunción⁹ y a consecuencia de la vida que él le daba” (Capurro & Nin, 2006, pág. 26). De este matrimonio quedó un hijo que murió de bronquitis, “También murió, y tal vez asimismo por la falta de cuidados, el pequeño hijo que le quedó de ese matrimonio” (pág. 26).

Los recuerdos de la infancia de Iris se tornan hacia la figura de un padre sádico y cruel, “...desde que era niña, en casa vivimos bajo la sensación del profundo temor que nos inspiraba nuestro padre. Últimamente, ese sentimiento se había transformado en el terror que nos seguía inspirando” (pág. 27).

Para Iris, su padre era un ser además de cruel, con un egoísmo atroz, por consiguiente poco empático con las necesidades que sus hijos tenían, no los estimulaba ni reconocía las virtudes de éstos.

Nosotros, los hijos, nunca representamos nada ni en el afecto ni en la vida de mi padre, cuando más, le éramos indiferentes; nos toleraba... [...] nos insultaba, nos humillaba y a los más chicos los castigaba, pareciendo como que él gozaba, con hacernos sufrir (págs. 26-27).

⁹ Consunción: Acción y efecto de consumir o consumirse. Extenuación, enflaquecimiento.

Aparentemente la actitud del padre para Iris se tornó indiferente, sin embargo cuando de su madre se trataba y de los insultos que su padre le profería a esta, Iris no podía seguir siendo indiferente. “Mi padre siempre ocultando los méritos de mi madre. Ella siempre sufriendo los insultos y las reiteradas amenazas de muerte de mi padre. [...] El propósito de su vida fue anularla como mujer y como madre...” (pág. 29).

Tres años antes del acto, durante una violenta discusión entre los padres de Iris, la madre pide el divorcio al padre. El padre de Iris interpeló a su hijo Ariel y a Iris sobre la petición de la madre, preguntándoles con brutalidad, dice el texto, si estaban de acuerdo con ella, a lo que Iris le contestó que sí poniendo al padre furioso quien le dijo:

“te voy a matar”, y fue cuando le aplicó el golpe de puño en el caballete de la nariz rompiéndole los huesos propios de la misma, [...] y no continuó golpeándola porque intervinieron en su defensa, su mamá y su hermano (pág. 34).

Había otros hechos más insignificantes que despertaban la ira del padre de Iris, según recuerdos de ella, durante un acto fúnebre y por la curiosidad natural de que son objeto los niños, Iris y su hermano se acercaron a ver el féretro, “nos representó una de las más acerbadas reprimendas y castigos por parte de nuestro padre” (pág. 27).

En el primer texto escrito por Iris Cabezudo durante su detención, amplía la manera que ella tenía de mirar a su padre, lo veía como un ser que en cualquier momento podía hacer algo malo, lo veía raro con los ojos inyectados siempre de sangre, un ser terrorífico al que la pequeña Iris temía, “¡daba miedo mirarle la cara, se veía que de ahí iba a resultar algo muy malo!” (pág. 40).

Papá era cruel por naturaleza, aunque estuviera de buen humor; yo me acuerdo desde cuando era muy chica, desde cuando mi hermano Ariel tenía 3 ó 4 años y yo 5 ó 6. Papá de mañana jugaba en la cama con Ariel; él estaba acostado y lo llevaba a caballito sobre el pecho; etc. y le daba confianza; y cuando el nene estaba más contento y tal vez le hiciera cosquillas o algo, lo tiraba de la cama y le hacía dar golpes bárbaros. Me acuerdo que yo me enojaba y le decía que lo había hecho queriendo, y él, papá, decía que no, que se había caído solo y se reía. Otras veces lo tiraba de la mesa de la cocina [...] sabía que era malo (pág. 41).

Con el transcurso de los años y el crecimiento de los niños, éstos se percataban cada vez más de las amenazas del padre. “Yo llegaba a la conclusión de que esta vida es una lucha brutal y horrible” (pág. 45).

Muchas veces los pensamientos de Iris se volcaron sobre discernir entre el bien y el mal, el problema de la vida y la muerte, y en el caso del que mata a un semejante, agrega:

...por el caso de papá, que antes no era tan agudo y nunca me hubiera hecho pensar en eso. [...] y hace poco (hará un mes) le dije a mamá que quien sabe si estaba bien matar en defensa propia, y estuve razonando sobre eso (pág. 45).

Según el decir del hermano de Iris, Ariel, en su declaración y en relación a su padre, no recuerda haber tenido en su vida un periodo de paz, que vivía en un ambiente restringido donde su padre propinaba castigos inhumanos en extremo aún cuando se tratara de sus hermanos menores a los que “maltrataba con todo el poder de su físico” (pág. 54). El desarrollo físico de Ariel propiciaba que el padre lo retara repetidas veces para enfrascarse en una pelea.

Que además, cuando el declarante empezó a crecer y hacerse fuerte, su padre trató de deprimirlo física y moralmente, llegando hasta invitarlo a pelear; esto lo hacía porque temía que el declarante en alguna oportunidad se convirtiera en un obstáculo para que pudiera obrar libremente (pág. 55).

Cuando la policía interroga a Ariel sobre su padre y ampliando su declaración dijo:

...Hemos soportado durante mucho tiempo una vida imposible y ese estado de cosas fatalmente tenía que hacer crisis. Si no lo hubiera matado mi hermana lo hubiera muerto yo algún día cualquiera (Capurro & Nin, 1995, pág. 31).

Según el decir de la madre de Iris, el padre amenazaba con matar a sus hijos si estos se metían en la vida de él.

... cuando te mueras, a la más mínima observación que me hagan los muchachos (se refería a Iris y Ariel) los mato sin más trámite porque ellos no son quienes para meterse en lo mío... y en cuanto a los chicos los mato también... para eso son mis hijos (Capurro & Nin, 2006, pág. 93).

El padre cruel de Iris podía agredir a golpes no sólo a la madre sino también a los hijos, en accesos de furia podía tomar objetos sólidos que eran propinados a quien se le pusiera en frente,

... su expresión era siniestra, horrible. [dice la madre...] una vez me dejó toda la cara desfigurada y, con la violencia de sus puñetazos, me originó una fuerte hemorragia por la boca y la nariz; otra vez, me agarró la cabeza y me la golpeó varias veces contra la pared con violencia, que tuve un fuerte desvanecimiento; otra vez, hace poco, en octubre o noviembre [...] tomando de su mesita de luz una relojera de madera y metal, me aplicó con ella y sin hablar, para que no oyeran los chicos, muchos golpes seguidos en la cabeza (pág. 99).

En el caso de los hijos, pareciera ser que había antecedentes de muerte, no sólo en el primer matrimonio del padre, sino también en este su segundo matrimonio; como en el caso de Edelweiss, una pequeña niña de tan solo dos años de edad que aparentemente había muerto porque, según le dijeron al médico, se trago un “canto rodado”, no dijeron una piedra que es su sinónimo, el papá persuadió al médico para que no revisara a la niña apareciendo esta causa en el certificado de defunción, sin embargo, a decir de la madre, el padre había dado un golpe a la niña.

Hubo un hijo nonato, el que aparentemente no llegó a nacer debido a los golpes que el padre, una noche antes le propinó a la madre en el abdomen. Estas dos versiones de muertes acontecidas en el seno familiar eran también ampliamente conocidas por los miembros de la familia, es decir, los hijos, quienes observaron en el padre claras muestras filicidas hacia ellos.

Los sentimientos de Iris hacia su padre se traslucían en lo que escribía: “Papá era cruel... tenía siempre pronta la palabra llena de hiel, para enfriar toda naciente simpatía que pudiéramos inspirar” (pág. 182).

Cuando los hechos reemplazan a las palabras. Del acto.

Según la declaración de la madre, ese día en particular notó a su esposo sumamente excitado con la noticia de un crimen pasional por celos, leía el periódico mientras

gesticulaba, reía, pensaba, dice Raimunda “era verdaderamente impresionante observarlo, tanto que los chicos estaban aterrados” (pág. 48). El padre en un acto de celos, pedía a la madre que cerrara su casa y las ventanas de ellas quedando la esposa y los hijos encerrados sin que jamás pudieran salir de ahí, la madre no afirmaba la petición del padre lo que lo enfureció y gritándole que “si no le decía que sí, que la mataba” (pág. 48). Al parecer el padre entró en un estado de excitación máximo en el que sólo entraba y salía de la casa propinando amenazas hacia la familia tales como “voy a hacer saltar la casa con una bomba de dinamita.” Según la declaración de la madre, el padre parecía incontrolable:

...como un loco seguía gesticulando y gritando diciendo que iba salir y que volvería para matarlos a todos. [...] que antes de ver vacilar y caer a su esposo, éste gesticulando, había exclamado: “ahora me voy pero vuelvo enseguida; voy a preparar lo necesario; esta noche te mato a ti y a los chicos” y levantando el brazo, prosiguió “mañana habla la prensa” (pág. 50).

Según la declaración del hermano Ariel, asegura que cualquiera se hubiera dado cuenta de la agresividad de su padre en esos momentos, “gesticulando y gritando, amenazando a toda la familia. [...] Que su padre entraba, salía, gritaba desafortadamente, reía, amenazaba, y la madre del declarante era la que trataba de apaciguarlo, hasta que el dicente logró alejarla, porque ya preveía que iba a ser objeto de una agresión violenta” (pág. 53).

Para Iris, el desarrollo de toda esta trama la llevó a tomar el arma para matar a su padre, “... Me movió la desventura de mi madre y la seguridad de que mi padre la iba a matar” (pág. 31).

A decir de la madre, el padre estaba determinado a matarla a ella y a sus hijos: “... lo que se leía, en sus ojos; lo que traslucían sus gestos y, sobre todo, su espantosa risa, era una resolución irrevocable de destrucción y exterminio” (pág. 127).

Iris escribe el “último momento” previo al acto.

Yo le tiré en el momento más terrible de todos los que presenciamos nosotros desde que tenemos uso de razón. Yo le tiré a papá en el ÚLTIMO momento; si no le hubiera tirado, entonces se habría ido y habría vuelto a la noche y matado a mamá y a nosotros... yo ya sabía el desastre. Me di cuenta perfecta de que

en esos momentos papá era la personificación del crimen... Yo no oí lo que decía, pero me di cuenta perfecta de que si se iba, era para volver a la noche trayendo el desastre. Me di cuenta perfecta de que en ese momento estaba determinado a matar a mamá... yo sentí eso... fue lo que me movió a hacer una cosa que siempre consideré y considero tan mala... (pág. 216).

En la descripción del suceso, recogiendo lo dicho por Iris se escribe.

Segundos antes de hacer los disparos, Iris oye que su padre gritaba y con odio (son sus expresiones), dirigiéndose a su madre: “Te voy a reventar... Te vas a estrellar contra una piedra. Voy a armar un escándalo que va a salir en los diarios...” (pág. 212).

[...] cuando por última vez mi padre salió furioso como una fiera [...] hice fuego contra él (pág. 421).

Según la prerrogativa psiquiátrica el delito de Iris el desarrollo ontológico de la persona es crucial. Ambos factores fluctúan en un continuo inseparable. En otras palabras, dicen ellos, “el delito sería en parte psicológico (personal) y en parte sociológico (de influencia externa) dato que no desacuerda con el valor primordial” (pág. 191). Y concluyen diciendo que el delito de Iris fue cometido por la presión que un factor agresivo e hiriente de su medio ambiental, ejerció sobre su psiquismo.

El planteamiento de la Defensa, por su parte, se resume de la siguiente manera:

...hubo un crimen porque antes hubo un drama familiar que determinó el acto de Iris, acto realizado “con obnubilación de la conciencia y automatismo psicológico”, vale decir, con alteración de su libre voluntad (pág. 203).

El fiscal, da su veredicto final diciendo: “...Sólo una larga acción de desventuras ha podido alterar su psiquis (...) hasta el punto de hacer posible la impulsión atávica de matar” (pág. 223).

4.1.1 ANALISIS DEL CASO IRIS CABEZUDO.

Desde la primera parte de la viñeta que desarrolla el caso de Iris Cabezudo, se puede leer a un padre filicida, ya que, desde el decir de Iris, él provocó de alguna manera la muerte de su primera esposa e hijo, “murió de consunción y a consecuencia de la vida que él le daba”, y en cuanto al hijo “también murió [...] por falta de cuidados.”

Veíamos que desde Rascovsky, el filicidio toca varios aspectos de la relación padres-hijo, mismas que las nombra desde asesinato, hasta mutilación, denigración, maltrato, negligencia y abandono (Rascovsky A. , 1986). Desde esta forma de ver al padre, Iris sólo podía un ver un padre filicida, causa de la muerte de su anterior familia, resaltando como características principales de éste, a un padre sádico y cruel cuya sensación de profundo temor vivían los miembros de su familia, temor que poco a poco se fue convirtiendo en terror. “Últimamente, ese sentimiento se había transformado en el terror que nos seguía inspirando.”

Recordemos que Freud deja entrever que la acción de los padres en lo real puede ser fundamental para el desencadenamiento de hostilidad en los hijos (Freud, 1900-1901/1990, págs. 265-266). Entonces podemos pensar que es este antecedente de sadismo cruel en el padre lo que favorece en Iris la hostilidad en la relación y por consiguiente el incremento de los deseos parricidas en ella.

Freud menciona que estas reacciones infantiles de hostilidad dirigidas al padre pueden extinguirse cuando la realidad no les aporta elemento alguno, pero en el caso de Iris, ella tenía fuertes sentimientos de temor hacia su padre desde que era niña. “Nos insultaba, nos humillaba y a los más chicos los castigaba, pareciendo como que él gozaba, con hacernos sufrir” (Capurro & Nin, 2006, pág. 27). Había un goce perverso del padre haciendo sufrir a los hijos; la teoría psicoanalítica en relación al sadismo asevera la necesaria relación con un objeto al cuál dirigir la pulsión agresiva, un objeto que es variable y determinado por el propio sujeto según su historia (Freud, 1901/1990, pág. 143), por eso, cualquiera de los hijos del padre o la misma madre podía ser objeto de la agresión del padre.

Aseveramos, por otra parte, y siguiendo a Freud que si no hay manifestaciones de odio o desamor del padre hacia el hijo, es decir, deseos filicidas, los deseos parricidas se

extinguen, pero si por el contrario encuentran una alimentación constante a su odio y sus deseos de muerte, el acto puede hacerse presente (Freud, 1928/1990, pág. 183), la agresividad es una energía que está al acecho por salir y que busca la relación con los semejantes para satisfacer en él la agresión que aguarda una provocación.

La madre, decíamos, también era objeto de constante agresión, que iba desde insultos hasta propinarle fuertes golpizas “me dejó la cara desfigurada” atestigua la madre, “su expresión era siniestra, horrible”.

Dentro de una conflictiva edípica normal, el hijo se identifica con el padre del mismo sexo en búsqueda del amor del padre del sexo, por lo que inferimos que Iris se identificó con su progenitora que era constantemente anulada como mujer y como madre, afrenta que seguramente la tocaba por que ella misma se vivía, en identificación como tal, no sólo en relación al sexo de la madre, sino en la profesión que ambas tenían, ser maestras normalistas.

Tres años antes del acto, Iris vivió una directa manifestación filicida durante una discusión entre los padres; su padre le golpeó la cara con el puño mientras le gritaba “te voy a matar” (Capurro & Nin, 2006, pág. 34), este hecho lleva una consigna de muerte anunciada por parte del padre hacia su hija, y como muestra de esta enunciación llega a su rostro un fuerte golpe en la cara que le rompe la nariz, cuyas consecuencias mayores no hubo gracias a la intervención de la madre y el hermano mayor de Iris para librarla de la ferocidad del padre. Freud nos dice “el ser humano no es un ser manso, amable, a lo sumo capaz de defenderse si lo atacan, sino que es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad” (Freud, 1930 [1929]/1990, pág. 108). Iris, ya traía una cuota innata de agresividad, misma que le podía servir para defenderse si en un momento se sentía atacada, filiciada, los deseos parricidas estaban latentes, prontos a salir si era necesario.

Iris veía en su padre el rostro de la maldad, lo notaba raro con los ojos inyectados de sangre, “¡daba miedo mirarle la cara, se veía que de ahí iba a resultar algo muy malo!” (Capurro & Nin, 2006, pág. 9). Lo veía según sus palabras como “un ser malo por naturaleza”, esta aseveración no puede sino recordarnos los postulados hobbianos del “estado de naturaleza” (Hobbes, 2007, pág. 131) del ser humano, o como menciona Trías,

es la sombra (Trías, 2005, pág. 51), la disposición al crimen, al homicidio, que nos iguala en común condición y en la que el sujeto se encuentra en un estado limítrofe, en un estado de vértigo, de miedo, de miedo ante el deseo del otro de muerte, esta condición de crimen marca la relación inaugural entre los semejantes, e Iris lo advertía: “Yo llegaba a la conclusión de que esta vida es una lucha brutal y horrible” (Capurro & Nin, 2006, pág. 45), una lucha a muerte diría Hegel, donde puede determinarse y decidirse cual autoconciencia es libre, capaz de independizarse de la otra.

Iris veía la maldad y las manifestaciones filicidas también mostradas hacia sus hermanos, recuerda la escena donde Ariel es tumbado de la cama confirmándole una vez más “sabía que era malo” como si pudiera leer en el padre su estado de naturaleza o su maldad natural.

Según las declaraciones de su hermano Ariel, cuando creció, éste era invitado contantemente por el padre a pelear, buscando un sometimiento del mismo para que no se convirtiera “en un obstáculo para que pudiera obrar libremente” (pág. 55). El desarrollo físico era una implicación de pérdida del poder y autoridad que tenía su padre, lo retaba a pelear para demostrar el poderío del más fuerte, lucha por el poder que se tenía que resolver en una pelea a muerte hobbiana, donde se buscaba la imposición de un amo y el sometimiento de un esclavo ante éste.

Según las declaraciones de la madre de Iris, el padre amenazaba constantemente en matar a los hijos ante cualquier insubordinación, se sentía dueño de sus vidas y sus destinos, como el padre despótico de la horda primitiva de *Tótem y Tabú* que disponía de la vida de los hijos como él quisiera, menciona Freud:

Las oscuras noticias que de los tiempos primordiales de la sociedad humana han llegado a nosotros en la mitología y las sagas nos transmiten una triste idea del despotismo del padre y de la inmisericordia con que usó de él. Cronos devora a sus hijos como el jabalí a sus cachorros y Zeus castra al padre y lo suplanta como señor (Freud, 1900-1901/1990, págs. 265-266).

La hermana menor Halima un día se despertó en llanto por una pesadilla, la madre acude a su llamado y ella le manifiesta “-Ay, mamá, soñé que estabas muerta, que papá te había matado-” (Capurro & Nin, 2006, pág. 118).

Esta manifestación onírica dejaba claras muestras de que los hijos percibían al padre como alguien capaz de matar a algún semejante, en este caso a su madre misma. Un ser que sólo propiciaba malos tratos “Papá era cruel... tenía siempre pronta la palabra llena de hiel, para enfriar toda naciente simpatía que pudiéramos inspirar” (pág. 182). Este tipo de sentimientos adversos y hostiles se gestaron día a día y se fueron cultivando en el deseo parricida de los hijos dejando principalmente en Iris sentimientos de opresión y ahogamiento ante la presencia del padre, Iris lo concebía como un ser malo, capaz de hacer cualquier cosa con ellos. Sin olvidar que su hermano Ariel también manifestó deseos de matar a su padre, dice él: “...Si no lo hubiera matado mi hermana lo hubiera muerto yo algún día cualquiera” (Capurro & Nin, 1995, pág. 31).

Había antecedentes de muerte oscuras, donde parecía que la intervención del padre para que estas acontecieran era determinante. Por un lado la pequeña Edelweiss, de dos años de edad quien, según el decir de la madre, el padre le había dado un golpe a la niña; por otro lado, el hijo no nacido por los golpes que el padre le propinó a la madre en cinta en el abdomen. Estas muertes eran conocidas por los miembros de la familia incrementando en ellos la amenaza filicida del padre.

Todos estos eventos que vivieron la familia Cabezudo y muchos de ellos, que seguramente presenció Iris, pudieron constatar la ferocidad del padre como una clara muestra de que podía él, en cualquier momento, tornar una manifestación filicida en un acto propiamente filicida.

A propósito del padre de la horda primitiva, Freud menciona:

Cuanto más irrestricto fue el poder del padre en la familia antigua, , tanto más debió el hijo, llamado a sucederle, situarse como su enemigo y sentir la impaciencia de alcanzar la dominación por la muerte del padre. [Todo esto,] ... suele favorecer el desarrollo del germen natural de hostilidad contenido en esta relación (Freud, 1900-1901/1990, pág. 266).

Las declaraciones de Iris ante el juez y los escritos posteriores hechos mientras estaba en la cárcel esperando ser sentenciada, muestran claramente la descomposición familiar en la que vivía, escenas de reproches, insultos por parte del padre hacia su madre, manifestaciones de dar muerte a los hijos; Iris vivía en un estado de intranquilidad

constante, de inquietud, de zozobra y miedo de lo que pudiera acontecer, llegando a sentir desde espanto y terror hasta pánico provocado por el padre.

En el momento del acto se jugaban varias cosas, por un lado había un desborde del padre tratando de hacer que imperara su Ley, una ley sádica y cruel que implicaba dejar a los hijos y a la esposa encerrados en su propia casa, encarcelados; la madre observando los límites de una ley tiránica del padre se rehúsa; surge la primer amenaza del padre “si no le decía que sí, que la mataba”, según la madre, el padre parecía incontrolable, según el hijo la agresividad del padre en esos momentos era inminente “cualquiera se hubiera dado cuenta de la agresividad del padre en esos instantes, gesticulando y gritando, amenazando a toda la familia” (Capurro & Nin, 2006, pág. 53), “voy a hacer saltar la casa con una bomba de dinamita”, según la declaración de la madre la ira del padre parecía incontrolable “...como un loco seguía gesticulando y gritando diciendo que iba a salir y que volvería para matarlos a todos” (pág. 50).

La afrenta de muerte del padre hacia la madre y hacia los hijos se había articulado; la amenaza filicida muy probablemente convertida en acto filicida se había puesto en escena, el padre había puesto el escenario para que el acto parricida se llevara a cabo. La agresión manifiesta del padre de Iris sobre toda la familia estaba presente ante esto, siguiendo a Hegel, sólo había dos posibilidades de responder a la agresión, pasiva o activamente, Trías deduce lo siguiente desde Hegel:

Si a una agresión no se ofrece suficiente resistencia, si a una acción homicida no se responde con una acción igualmente homicida, el paciente de la acción se ve abocado o a morir o a convertirse en esclavo (Trías, 1981, pág. 56).

La familia ya era esclava de los abusos del padre, eran víctimas de su violencia, de su agresión y sus amenazas de muerte, cada uno a su manera había vivido la amenaza filicida de él, lo único que quedaba era terminar con el amo y convertirse en un alma libre como diría Hobbes.

Si se lee con cuidado lo manifestado por cada miembro de la familia sobre esta escena previa al acto, lo que se traduce es una sensación de desvalimiento y de terror. “...lo que se leía, en sus ojos, lo que traslucían sus gestos y, sobre todo, su espantosa risa, era una resolución irrevocable de destrucción y exterminio” (Capurro & Nin, 2006, pág. 127).

Iris, un mes antes discernía sobre el caso del que mata a un semejante, sobre el bien y el mal, la vida y la muerte, y claramente manifiesta que estos pensamientos sobrevinieron por la situación que vivía en relación a su padre, se cuestionaba sobre el matar por defensa propia “y estuve razonando sobre eso” (pág. 45). Iris se remitía a un primitivo cuestionamiento que dio origen a la implementación de las leyes sociales, matar a un semejante implicaba poder ser matado a su vez por otro, Iris buscaba una Ley superior a la cuál refugiarse pero sólo encontraba cercano a ella la ley que imperaba en los seres humanos, la lucha a muerte, la lucha con el semejante. Se despertó en Iris el actuar en defensa propia a partir de un sentimiento de desprotección que se supondría debería venir de su padre, como decía Freud, a partir de un sentimiento de desprotección ante la pérdida del objeto de amor es que uno discierne entre lo bueno y lo malo, pero en el caso de Iris, no tenía que perder un objeto de amor, este, en la figura del padre, nunca existió. No podía declinar la pulsión de muerte dirigida al padre porque no lo consideraba un objeto que la protegiera, no había una “angustia frente a la pérdida de amor” (Freud, 1930 [1929]/1990, pág. 120), tuvo que realizar una acción que consideraba mala, pero la determinación a matar a su madre y a ellos mismos es lo que llevó a Iris a cometer el parricidio “fue lo que me movió a hacer una cosa que siempre consideré y considero tan mala...” (Capurro & Nin, 2006, pág. 216).

Decíamos anteriormente en torno a Hamlet leído desde Lacan: no es sino hasta que vive sobre él el intento criminal-filicida que atisba sobre la figura del rey-padre y lo mata con la misma arma con la que la muerte le llega segundo después. Lacan escribe: “... esa relación primordial de la rivalidad del hijo y del padre es algo que aquí le da todo su relieve, y que hace el verdadero corazón de la pieza de Hamlet” (Lacan, 1959/2005, pág. 176). Hasta que Iris no vivencia su propia muerte y la de su familia, es que se atreve a matar.

Lo que se jugaba en ese “último momento” como lo titula Iris en su escrito, era la decisión de matar o morir. Pero algo tenía que detenerse y apunta con su arma al padre como la causa del desorden y la transgresión de la ley. Iris al ver la discusión entre sus padres tuvo la evidencia irrefutable de que él tenía la determinación de irse para regresar a matarlos, tenía la certeza de que los iba a matar. Pocos días antes del crimen, Iris había notado una transformación en la imagen del padre, transformación que sólo avizoraba como

que algo muy malo iba a pasar, “me di cuenta perfecta de que en esos momentos papá era la personificación del crimen...” (Capurro & Nin, 2006, pág. 216). La lucha a muerte se había desatado, sólo uno de los contendientes podía ser el ganador, pero en este caso, no era una lucha por reconocimiento, ni por poder, era una lucha aún más primitiva, era una lucha por la supervivencia.

Según el dictamen psiquiátrico, el delito de Iris se generó a partir de dos factores: el primero lo atañen a un factor externo, las frecuentes riñas conyugales y sobre todo la amenaza de muerte del padre hacia todos los miembros de la familia; el segundo factor es endógeno, es decir, de elementos internos, personales en los que el desarrollo ontológico de la persona es crucial, ambos factores fluctúan para ellos en un continuo inseparable.

El planteamiento de la defensa por su parte resume como una “alteración de su libre voluntad” (Capurro & Nin, 2006, pág. 203), más bien se podría decir, que en el último ejercicio libre de su voluntad, la voluntad del esclavo de liberarse de las manos del amo, el padre despótico y cruel de la horda primitiva, este último acto de voluntad Iris lo utiliza para liberarse de su padre.

El crimen que cometió Iris fue bajo el influjo de un pánico insuperable que no daba cabida a la razón, ni al discernimiento de buscar salidas socialmente más aceptables, como sería el recurrir a la Ley social, a la policía; todo el evento se tornó primitivo, recurriendo únicamente a la parte instintiva de luchar por su propia sobrevivencia, a la defensa de su propia vida, la de su madre y la de sus hermanos. Esto lo podemos leer claramente en la aseveración del fiscal acerca de la conciencia del acto de iris: “... Solo una larga acción de desventuras ha podido alterar su psiquis (...), hasta el punto de hacer posible la impulsión atávica de matar” (pág. 223). Entendiendo por impulsión atávica de matar como aquella tendencia a imitar o mantener formas de vida arcaica, en este caso, el sentido de supervivencia frente a la amenaza filicida del padre.

Recordemos además que durante el acto, Iris vio al padre como la “personificación del crimen” según sus propias palabras, sólo vio en la mirada del padre el odio que desplegaba hacia toda la familia, la agresividad y la violencia para Iris en ese momento eran verdades fehacientes. Para ella había la posibilidad real de que ello sucediera. Mediante este acto, creyó liberar a la familia de la amenaza paterna que los había asolado durante 22

años y que en esos momentos se convirtió en una amenaza que terminaría de la peor manera para ellos, Iris creyó que la amenaza iba a ser concretada esa misma noche, de esta manera toma en sus manos la responsabilidad de liberarlos y liberarse del padre precipitando su acto. Los ojos del padre inyectados de sangre, esta mirada, representaban para Iris la invocación de sus peores temores y precisó que “cuando por última vez mi padre salió furioso como una fiera (...) hice fuego contra él” (pág. 421).

De esta imagen, de esta manera de mirar del padre reproduce en Iris, todo el miedo y el temor acumulado durante tantos años, ve en estos ojos inyectados de sangre el desborde agresivo de su padre. Después del crimen parricida, no hubo en Iris ningún acto agresivo hacia sus semejantes, aunque no cesó de vivir con una intensa persecución que le adjudicaba a su madre quizá por el despertar de la agresión que había sido presa durante tantos años de su vida. Toda esta agresión despertada durante años, tenía que depositarse, siguiendo a Freud, en algún objeto externo que le ayudará a contrarrestarla.

IV.2 YO, PABLO SCHOKLENDER

A manera de viñeta.

El presente caso se escribe desde la cárcel de Villa Devoto, el autor es un chico de 20 años llamado Pablo Guillermo Schoklender que ha matado a su padre y a su madre. Las memorias que escribe desde ahí son una confesión que más parece un grito desesperado por narrar lo que aconteció durante su corta vida, no sólo a él sino también a sus hermanos. A tan solo dos años de acontecido el crimen, el parricida escribe.

Pablo provenía de una familia disfuncional donde constantemente se vivían problemas diversos que van desde, insultos y peleas entre los padres hasta llegar a una brutal degradación de este núcleo fundamental de la sociedad. Madre alcohólica, infiel, sometida a tratamientos psiquiátricos desde hace 12 años, tomaba un gran número de pastillas, en general psicotrópicos de los que ella abusaba. Su padre, era obsesivo por el trabajo llegando a catalogarse como un avaro traficante de armas, homosexual, de carácter

débil frente a su mujer aunque aparentemente un hombre fuerte y duro ante sus hijos. Pablo tenía dos hermanos Sergio Mauricio de 23 años y Ana Valeria la menor de la familia.

El telón de fondo. Antecedentes.

Las memorias de Pablo sobre su madre inician a una temprana edad, 3 años aproximadamente, su vivencia es estar castigado en un lote baldío por haber manchado una pared recién pintada, su vivencia es de soledad y vacío, “Yo estaba allí, en medio de la desolación llorando y sin saber qué hacer ni a dónde dirigirme” (Schoklender, 1983, pág. 9).

Entre los recuerdos de Pablo de su infancia lo que más recordaba era el lugar que él ocupaba para su madre, “Hasta los trece años fui el más despreciable para mamá” (pág. 69). Y también recordaba lo que él sentía por ella.

- ¿Me querés, Pablo? –indagó-.
- Sí, por supuesto, mamá –repuse.

Pero estaba mintiendo, Yo deseaba sentir amor por ella, pero no podía (pág. 105).

Recuerda que cuando era niño en cierta ocasión le leyeron un pasaje de la Biblia, y se preguntaba: “¿Qué hizo Dios cuando la corrupción en Sodoma y Gomorra comenzó a clamar al cielo? Sencillamente las había borrado de la faz de la tierra. Pero yo no era Dios para cumplir tan terrible castigo” (pág. 46).

La madre continuamente estaba en busca de nuevas conquistas, una de ellas fue su chofer que finalmente se convierte en su amante. Cuando ella informa a la familia que se va a ir a vivir con él y se va de la casa tras un fuerte portazo, Pablo sale al balcón teniendo pensamientos suicidas que aparentemente acabarían con su mal.

Atiné a salir al balcón. Las luces de los edificios vecinos, vistas a través de un prisma de lágrimas, eran borrosas. Luego miré hacia abajo. Bastaba un pequeño

esfuerzo, un salto, un breve vuelo y todo se acababa. La liberación estaba tan cerca... Sentí una mano sobre mi hombro (pág. 44).

A los tres días la madre regresa desdeñada por su amante quien no quiso dejar a su familia y quedando para la familia como un asunto olvidado.

Tal parece que las incesantes riñas de los padres afectaban cada vez más a los hijos a tal grado que éstos participaba de los pleitos para separar a sus progenitores y cuidarlos de que no se dañasen ambos. Eran interminables los acuerdos entre sus padres de separarse, cosa que nunca se llevó a cabo en años y que llevaron a los hermanos a pasar desde angustias hasta tomar el tema como algo desgastado, sin que por ello las riñas perdieran su fiereza.

En una de las veces que los padres concretaron una ruptura de su matrimonio, los hijos se enteran que sus propios padres están haciendo circular sobre sus amistades, calumnias sobre Pablo y su hermana Valeria con la intención de cubrir sus propias fallas como pareja y tomándolo como un acto de diversión (pág. 58).

La madre en estado alcohólico era una persona agresiva con sus hijos, algunas de las ofensas que la madre les gritaba cuando estaba ebria a sus hijos era “¿qué clase de porquería son ustedes? ¡Vaya uno a saber dónde estuvieron y qué hicieron!” (pág. 64).

La hermana se sentía mal de escuchar estas palabras de su madre ante las que sólo podía quedarse contrariada, “Ella siguió contrita, pero allí volvió a acrecentar su odio a mamá. Odio y repulsión” (pág. 65). [...] “La aversión, en ella, era como un “iceberg”: apenas se veía una pequeña parte” (pág. 69).

Con Valeria, la hermana menor, este rechazo y agresión de la madre eran aún mayores, a tal grado que ella no podía confiarle absolutamente nada porque después lo usaba para humillarla en público. Sus cambios puberales también eran un asunto de burla para ella.

Cuando Pablo creció, la madre lo tomaba como su interlocutor para tratar temas sexuales, le contaba sus aventuras amorosas y las relaciones sexuales con su padre a quien tachaba de perverso con caprichos sexuales extravagantes. Hablaba del padre como un homosexual reprimido desde que se casó. “Confesaba que mi progenitor tenía caprichos

sexuales bastante extravagantes, que traía revistas pornográficas a manera de excitante pero que esos “juegos” ya la fastidiaban” (pág. 70).

La madre interrogaba a Pablo sobre su vida sexual:

También me sometía a repulsivos interrogatorios. Pretendía saber qué hacía en la intimidad con mis amigas, cuáles eran mis apetencias y técnicas. Soporté esas alucinantes charlas con creciente impaciencia. Pero estaba convencido que si la agredía, ella cumpliría su intención de quitarse la vida (pág. 71).

Estas amenazas de suicidio de la madre surgían en Pablo a partir de que esta se describía así misma como “... una mujer abandonada, camino a la destrucción, en esta casa nadie me quiere. Creo que mi destino último es el suicidio” (pág. 70).

En palabras del propio Pablo, no fueron educados en ningún tipo de religión ni precepto religioso, pero tampoco bajo ninguna norma moral.

En nuestra casa, jamás nos inculcaron ningún precepto religioso. Teníamos vagos conocimientos de la judaica y también de la cristiana, que nos parecían meramente anecdóticos... (pág. 81).

La venta de armas, y por otro lado las donaciones a instituciones de beneficencia eran un contraste ambivalente del bien y el mal que encaraban en cada reunión de sus padres, sin olvidar la prostitución que se vivía en cada fiesta. Las fiestas tenían un matiz orgiástico acompañado de marihuana y tal parece que la ley que imperaba era la del alcohol; después de las fiestas y asumiendo que el alcohol los embrutecía, parecía que no pasaba nada, nadie mencionaba nada continuando cada uno con su vida, “después caímos en cuenta que allí rige un pacto sobreentendido, según el cual todo es permitido bajo el imperio del alcohol” (pág. 92).

El camino que les quedaba era abrigarse a su propio discernimiento de las cosas. “Nuestro mundo fue tan árido espiritualmente, que, desprovistos de guías, nos vimos obligados a discernir por nuestra cuenta si algo estaba bien o mal” (pág. 82).

Tal parece que lo que salvaguardaba la integridad de los hijos era la cofradía que existía entre ellos. Tenían una especie de pacto de permanecer unidos apoyándose unos a

otros. “Ellos ya destruyeron sus vidas. No podemos permitir que destruyan las nuestras. Sellamos un pacto que todavía creo inquebrantable” (pág. 45).

He meditado, entonces, que debieron mediar razones que no conocíamos para no refugiarnos en la droga, la bebida, la delincuencia, el extremismo o, simplemente, en la degeneración. Toda vez que orillamos un precipicio, tuvimos la fuerza para apartarnos. Si uno flaqueaba, los hermanos restantes se encargaban de conducirlo al sitio seguro (pág. 83).

Los tiempos de respiro de la familia eran cuando la madre se ausentaba por algún viaje de compras o de placer, sin embargo cuando ella regresaba el ambiente familiar se tornaba nuevamente desastroso. “Los insultos de mamá aumentaban de grado en proporción directa con sus bebidas” (pág. 86).

La degradación familiar llegaba a tal nivel que podían “prestar” a sus hijos para que sus invitados se sintiesen más cómodos, “Mientras papá fingía estar distraído, Alvaro metía mano en territorio conocido bajo la mesa. Valeria miró a papá, suplicante, rogándole que detuviera los manoseos. Pero papá le respondió con un gesto de evasiva” (pág. 88). El viejo pacto fraternal de permanecer unidos y no permitir que nada destruyera sus vidas fue consolidado nuevamente aquella noche, “-Hay que arreglar este problema de cualquier modo. Ahora lloro por nosotros tres –dijo Valeria -” (pág. 88).

La madre en cierta ocasión golpeó a Valeria de una manera descomunal, sólo por haber importunado a su tía prendiendo una pequeña luz para leer, mientras que la tía quería dormir después un cumpleaños cubierto de alcohol junto con su hermana. Este acto hizo reaccionar a su madre de tal manera que se fue sobre de ella

... tomó a mi hermana de los pelos y la arrastró al living. Allí comenzó a castigarla. Le dio puñetazos en el rostro y le mordió las manos hasta que brotó la sangre. Cuando acudimos, Valeria estaba en el piso y mi madre continuaba castigándola. Estaba hecha una furia, absolutamente fuera de control (pág. 89).

Los hermanos intervinieron para que dejara de golpear a Valeria, en este momento fue cuando su madre por vez primera le dice a sus tres hijos lo arrepentida que estaba de ser madre “Mándense a mudar, no aparezcan nunca más maldita la hora en que los parí” (pág. 90). No fue la única vez que les gritaba lo arrepentida que estaba de haberlos parido

(pág. 95). Ante estos acontecimientos, los hermanos refugiados entre sí, Sergio el mayor puntualizaba “que las cosas habían llegado a un límite, detrás del cual podían abrirse pavorosos abismos” (pág. 90).

Quizá lo que avizoraban los hermanos era un camino que se abría sin retorno, un camino que los llevaría a senderos inciertos y como decía Sergio a “pavorosos abismos”. Una de las soluciones de los hermanos fue abandonar la casa y vivir los tres juntos alejados de sus padres, pero sus intentos fueron siempre fallidos por circunstancias externas a ellos.

El desencadenante principal de la tragedia se debe a la actitud que la madre toma hacia su hijo Pablo, inicia cortejándolo de una manera amable hasta que intenta, en repetidas ocasiones, tener relaciones sexuales con él. Pablo queda horrorizado ante tal situación, le platica a su hermano Sergio lo que está pasando y él le dijo que también lo había intentado con él. Tal parecía que la madre no iba a desistir del intento con Pablo. Pablo escribe este recuerdo:

Pablo, ¿estás dormido? –preguntó ella-.

No respondí.

- Pablo, te estoy llamando.

Otra vez di la callada por respuesta. De nuevo me sacudió la sensación de encontrarme a solas con una serpiente.

La puerta se abrió y ella entró sigilosamente. Me mantuve inmóvil. Se sentó al borde de mi cama y comenzó a acariciarme la cabeza. Emitía un extraño ronroneo.

Entonces se recostó. Extendió su brazo, tapándome la boca con la mano. Con el otro se aferró a mi hombro. Y súbitamente comenzó a frotarse contra mi cuerpo, gimiendo.

Me levanté de un salto.

- ¡Basta! ¡Basta, por favor! – grité-. O soy capaz de...

Había algo en mi semblante que la atemorizó. Sus ojos estaban bien abiertos, pero le temblaban las comisuras de los labios. Leí en su mirada una mezcla de odio,

desprecio y amenaza. Después se volvió a la espalda y regresó a su habitación (pág. 107).

A partir de este evento, Pablo hace un sueño:

Me vi caminando vacilante sobre una especie de viaducto en la montaña. El piso constaba de tablas podridas, que amenazaban con resquebrajarse a cada paso que daba. Abajo, el precipicio, una sima oscura pero hirviente de terror.

En mi andar incierto, me veía asomado a esa garganta insondable, veía con espanto la negrura que se abría a mis pies, siniestra pero provocativa a la vez: “Arrójate –decía una voz- toma impulso y arrójate. Abajo está el fin de todo y el comienzo de todo. Ya entenderás”.

La fiebre brotada de todos mis poros. Yo no quería perder el precario equilibrio que me mantenía sobre el imantado infierno. Súbitamente vi a Sergio, aferrado a una viga y extendiéndome la mano.

“Sergio –grité- hacía un esfuerzo. Sergio, no me dejes caer. Abajo está la noche y la nada. Hermano, vos sos fuerte y no permitirás que me muera”.

Pero una sombra tétrica se interpuso entre nosotros. La imagen de Sergio se desvaneció (págs. 110-111).

Lo que despierta a Pablo de este sueño es nuevamente una amenaza incestuosa,

La figura que se inclinaba sobre mi, en cambio, (¿un vampiro?) hincaba sus garras en mi pecho, pero una mano suave, entre la holgura del pijama, maniobraba entre mis piernas.

Eché mi cuerpo a un costado e intenté deslizarme del sofá. Ella tomó mi mano derecha y se la llevó a los pechos. Toda la bruma en mi cabeza cedió lugar a una luz cegadora.

- ¡Váyase –susurré, tajante-. Tenía presente que si mis tíos se despertaran la equívoca situación podía desencadenar una tragedia. Me libré de sus ávidas manos y, con la rodilla, aparté su cabeza para que cesaran los inmundos gorjeos.

- Estamos en una casa ajena –dije-. Déjese de locuras, aquí va a pasar una desgracia.

Giró el cuerpo sobre la cama y se puso a sollozar. Después en voz baja, arrastrando las sílabas, comenzó a maldecirme. Dijo que los hijos pertenecen a la hembra que los pare.

- Si, soy un monstruo –su voz parecía un silbo- y puedo arrástrate donde quiera, porque sos mío. Yo te dí la vida. También puedo darte la muerte. El viaje al infierno, Pablo, puede resultar muy divertido conmigo...”.

Me fui tambaleante, al baño. [...] bajé la tapa del inodoro, me senté y así quedé dormido (pág. 112).

Cuando Pablo se encuentra con su hermano Sergio y le relata lo vivido, este le confiesa:

- Mirá. Hace un par de años “ella” quiso propararse también conmigo. Durante varias semanas, insinuó cosas sucias, buscó conversaciones infamantes y llegó a sostener que, en determinadas especies, como las gallinas, uno de los machos podía ser tranquilamente el hijo. También aseguró que, en tiempo de Adán y Eva, la cópula entre hermanos o entre madre e hijos era perfectamente lícita... Me pudrió y no le hice caso. Creo que dejó las cosas ahí, porque yo la ridiculizaba... (pág. 114).

Días más tarde, la madre de Pablo intenta nuevamente seducirlo un día donde la servidumbre no estaba en casa y se encontraban solos.

Mamá salió del baño canturreando. No le presté atención hasta que la tuve a mi lado.

- ¡Hola, chico!, ¿qué tal me ves? –preguntó candorosamente.-.

Estaba envuelta en una ancha toalla azul. Contoneándose, se la quitó repentinamente y quedó así, desnuda, como el remate de un número de strip tease.

No soporté más. Me levanté y le di un empujón que la llevó hasta el otro extremo del corredor. Corrí hacia la puerta, que cerré con estrépito. Había poca gente en la calle. Pero algunos se apartaron, asustados, al verme correr desafortunadamente. Del fondo de la garganta me brotaba un alarido inmenso, incontenible. Los transeúntes creyeron seguramente que era un poseso, un loco o el testigo de una espantosa tragedia. Yo gritaba, convencido que mi clamor derrumbaría edificios, haría estremecer la tierra y convocaría al terremoto, para que todo este odiado y repulsivo mundo se derrumbara.

¿Dónde estaban las llamas del cielo? ¿por qué no caía el fuego sobre Sodoma y Gomorra?

Dicen que finalmente entré, con una expresión de perdido, en un café de Cabildo. [...]Me contaron que bebí una ginebra con un café doble y que uno de los parroquianos, médico, explicó al cajero que “los ataques de epilepsia eran así”.

También dicen que yo, en la calle gritaba “¡Mamá!” (pág. 118).

Sergio, el hermano mayor se lleva a Pablo a vivir a otro lugar, y le plantea al papá la verdad sobre lo que su madre hacía. Cuando Pablo fue a su casa por ropa, presencié una pelea entre sus padres motivada por esa conversación que tuvo el padre con Sergio.

El padre al ver a Pablo le pidió que se retirara mientras esquivaba una botella que le era lanzada “Mamá se volvió hacia mí, con odio y exclamó: “Todo esto es por culpa tuya, maldito”” (pág. 119).

Sin embargo, la actitud paterna era desconcertante, justificaba cada vez la actitud de su madre.

Había incluido el tema en otro argumento para enrostrarle la consabida y larga serie de iniquidades. Pero yo no era Daniel, no era el borrachín marinero de La Floresta, ni un “empresario amigo”, ni un ganapán de los veranos. Yo era su hijo. Era preciso reaccionar con hechos frente a la monstruosidad.

Sin embargo, mi padre ya estaba abotagado, aplastado. Mientras le era posible, trataba de conservar las apariencias. Le importaba el telón, mientras tapara el escenario de nuestras vidas. Lo que sucediere detrás, debía diluirse en oscuros

enfrentamientos o punzantes indirectas. La cuestión era “no querer ver” (págs. 119-120).

Cuando los hechos reemplazan a las palabras. El Acto.

El 30 de mayo de 1981, la familia Schoklender, exceptuando a la hija menor Valeria, salió a festejar el cumpleaños número 23 de Sergio, el mayor de los hijos a un restaurant de la ciudad. Regresaron a casa después de que su madre ingiriera una importante cantidad de alcohol.

Pasada la media noche, la madre nuevamente le hace propuestas incestuosas a su hijo Pablo. Pablo, harto de la situación despertó a su hermano Sergio para decirle sobre la conducta de su madre y la posibilidad de acabar con la situación matando a sus padres. Su madre entra a la cocina donde se encontraban los hermanos; ella continuaba con el intento incestuoso. Pablo le dio un golpe en la cabeza con una barra de acero, su madre cae al piso abrumada por el golpe, Sergio terminó estrangulándola con una cuerda de yute. Fueron al cuarto donde dormía el padre y le obsequiaron la misma muerte (taringa.net, 2006).

Tres días más tarde se encuentran en el baúl de su propio automóvil los cuerpos ensangrentados de Mauricio y Cristina Schoklender. Los hermanos intentaron huir pero fueron detenidos, buscando no ser procesados sostenían la muerte de sus padres como un ajuste de cuentas por otros traficantes de armas, sin embargo la evidencia resultó abrumadora a favor de su culpabilidad.

4.2.1 ANALISIS DEL CASO PABLO SCHOKLENDER.

Si bien es cierto que para Freud existe desde el comienzo de la vida del ser humano una dotación innata de agresividad entre padres e hijos, y no solamente de manera unilateral sino proviniendo de ambas partes, la necesidad que el hijo tiene de sentirse protegido y querido por esta temprana relación afectiva es fundamental para su sano desarrollo psíquico. Escribe Freud que esta agresión innata “suele favorecer el desarrollo del germen natural de hostilidad contenido en esa relación” (Freud, 1900-1901/1990, pág. 266). Es decir, si no hay manifestación de desamor del padre hacia el hijo, esta agresión

innata, que es fuente de los deseos parricidas, se extinguen, pero si por el contrario encuentran en la relación padre-hijo una alimentación constante a su odio y sus deseos de muerte, el acto puede hacerse presente.

Recordemos la sombra de la que habla Trías (Trías, 2005, pág. 51), esta sombra es la disposición al crimen, al homicidio, que nos iguala en común condición y en la que el sujeto se encuentra en un estado limítrofe, en un estado de vértigo, de miedo, de miedo ante el deseo del otro de muerte, esta condición de crimen marca la relación inaugural entre los semejantes.

Un reforzamiento o alimentación de estos deseos parricidas a partir de manifestaciones filicidas por parte de los padres, o en su defecto haciendo una identificación con la fuente de la agresión propician a que éstos tomen fuerza y se llegue al acto.

El sentimiento de desolación que vivió Pablo desde temprana edad cuyo recuerdo inicial de sus memorias es estar en un estado de desolación, sin rumbo que seguir y la remembranza de haber sido el más despreciable para su madre hasta los trece años, favoreció a esta corta edad el incremento de un monto de agresión innato en Pablo y con ello la manifestación de los deseos parricidas.

Había sin embargo una demanda de amor dirigida al otro, un deseo por el hijo de amor hacia la madre, “Yo deseaba sentir amor por ella, pero no podía”, ante la cual no encontraba respuesta y lo único que le quedaba era mentir. Desde pequeño avizoraba los problemas que había entre sus padres, el pasaje de la biblia sobre Sodoma y Gomorra se quedó guardado en él como algo significativo que sólo a posteriori cobraría sentido, no era Dios, no podía cambiar lo que vivía, pero este pensamiento le llegó cuando aún era pequeño, cuando su cuerpo no tenía la suficiente fuerza que se necesita para enfrentarse a los padres. Como dice Bloch “El tamaño del niño no sólo le expone a ser atacado, sino que también determina lo que es capaz de absorber del mundo exterior” (Bloch, 2007, pág. 4).

Vivían en un ambiente donde las cabezas de familia peleaban por el poder, imperando el de la madre, donde muchas veces los hermanos participaron para separarlos, pero este poder de los padres era más fácil ejercerlo sobre los hijos quienes eran presas de burlas y calumnias ante las amistades de parte de los mismos padres, “Fue una maniobra de

diversión, para cubrir su propio aprobio” (Schoklender, 1983, pág. 58) este daño, este uso y abuso del poder absoluto por parte de los padres dejaba una clara huella en los hijos que poco a poco se iban uniendo más haciendo pacto de cuidado y protección entre ellos. Esto nos rememora lo escrito por Freud en *Tótem y Tabú*, donde los hermanos en cofradía se unieron para librarse del padre despótico y cruel. Argumenta Pablo: “Sellamos un pacto que todavía creo inquebrantable” (pág. 45). Un pacto que les permitirá unirse para derrocar al amo despótico y cruel, como los hermanos de sangre, Hades, Poseidón y Zeus que se unieron contra su padre Cronos para acabar con su reinado, de esta misma manera los hermanos Schoklender se unían para protegerse entre ellos.

Cada uno de los hermanos a su manera vivían y se defendían del despotismo de su madre a su manera, Valeria “...volvió a acrecentar su odio a mamá. Odio y repulsión” (pág. 65) mientras que Sergio se las veía de manera diferente, dice: “yo la ridiculizaba” (pág. 114), la posición de ser el mayor le proveía de estas ventajas sobre sus otros hermanos quienes solo albergaban odio y temor.

Sin embargo, el uso y el abuso del poder, principalmente por parte de la madre hacia sus hijos crecían, como dice Pablo, en relación directa con la ingesta del alcohol “Los insultos aumentaban de grado en proporción directa con sus bebidas” (pág. 86). Poco a poco los límites se borraban, la Ley se ausentaba y quedaban a merced de la nada.

El crecimiento de los hijos y la presencia de un padre homosexual, que no sabía cómo arreglárselas con el goce desenfrenado de su esposa que buscaba la satisfacción en innumerables amantes y relaciones pasajeras, pone a los hijos en otro nivel de abuso del poder por parte de ésta. La madre intentaba llegar al borde del goce, intentaba tocar el límite de éste, llegar a la máxima prohibición en su intento de seguir gozando, al incesto.

No había un padre que le pusiera un límite a la madre en su goce, quedando los hijos a merced del capricho de esta. Al contrario, lejos de hacerse cargo el padre de la privación del goce de la madre se convierte en su cómplice, la ley perversa que opera en el padre le impide poner un límite mediante la castración. Como menciona Stella Marris “si la verdadera castración es la del Otro materno, cuando ésta no acepta ningún límite, transmite a sus hijos el infierno de vivir” (Marris, 2011). Vivían los hermanos Schoklender una pesadilla, no había castración por parte del padre, por lo tanto la pulsión agresiva podía

devenir, como infiere Lacan: “El complejo de castración se reduce entonces al aislamiento de la pulsión agresiva primordial, en adelante desconectada” (Lacan, 1958/2008, pág. 314). En este caso la pulsión agresiva primordial no se había desconectado, al contrario, había encontrado un ambiente propicio para que ésta se alimentara y creciera.

Las largas conversaciones de la madre sobre temas sexuales y la amenaza de su muerte que confería a su hijo con el suicidio, atrapaban a éste entre las dos máximas interdicciones, el deseo que la madre muera, es decir, el parricidio, y el goce incestuoso, dos deseos provenientes de un mismo lugar. Intentaba la madre hacer al hijo gozar, pero colocándolo como objeto de su goce, el hijo se sentía atraído por la violación de la prohibición, porque la amenaza de la muerte de la madre estaba presente, y esto remitía a Pablo a sus propios deseos parricidas, encontraba por lo tanto, freno a su deseo de muerte mediante la venida del cumplimiento de su deseo incestuoso, deseo que se veía matizada en las conversaciones íntimas sexuales entre ambos.

La ley perversa del padre también tenía una implicación directa en la hija, el manoseo del que fue objeto por un invitado del padre en una comida familiar. La hija hace un llamado al padre para que la rescate de la intromisión, pero el padre se convierte en cómplice de la situación; no había a quien apelar, no había un Padre un Otro a quien acudir, era un campo sin Ley, ahora sólo quedaba apelar a la fuerza que daba la hermandad y la consolidación de su pacto fraternal, “-Hay que arreglar este problema de cualquier modo. Ahora lloro por nosotros tres –dijo Valeria-” (Schoklender, 1983, pág. 88). Este “de cualquier modo” implicaba recurrir a todas las posibilidades, a todas las que estuvieran al alcance de los hermanos.

Tal parecía que todo crecía como una bola de nieve, los padres pasaron de castigos a sus hijos pequeños a reales afrentas, repetidamente fueron echados a la calle y maldecidos por la madre. En la ocasión en que golpeaba de manera brutal a Valeria por un mínimo motivo, los hermanos avizoraron que estaban a punto de enfrentarse a una especie de abismo, sentían una franca amenaza filicida por parte de la madre, quien no sólo maldecía la hora en que los trajo al mundo, sino que los lanzaba a un mundo sin retorno. Como en la hipótesis darwiniana sobre la horda primitiva que expulsaba a los hijos varones cuando éstos han crecido, para asegurarse de esta manera de continuar en el poder, “Y cuando el

macho joven crece sobreviene una lucha por el predominio; entonces el más fuerte, tras matar o expulsar a los otros, se establece como el jefe de la sociedad” (Freud, 1913-1914/1990, pág. 218). Los hermanos Schoklender rescataron a la hermana de la madre, a cambio la madre los maldice y los expulsa, “mándense a mudar, no aparezcan nunca más maldita la hora en que los parí” (Schoklender, 1983, pág. 90).

No había a quien apelar, no había Ley a quien acudir, sus propios cánones morales no se sustentaban en religión alguna, tampoco en la enseñanza que los padres dan a los hijos, no había una trasmisión de las normas morales, sino al contrario, las normas “morales” eran completamente ambivalentes, lo único que les quedaba a los hermanos era unirse y regirse bajo su propio discernimiento de las cosas. “Toda vez que orillamos un precipicio, tuvimos la fuerza para apartarnos. Si uno flaqueaba, los hermanos restantes se encargaban de conducirlo al sitio seguro” (pág. 83). La cofradía entre los hermanos era lo que los ponía a salvo ante la carencia de la ley.

En las memorias de Pablo, quizá lo que suele leerse como un desborde de la ley es la insistencia de la madre de cometer incesto con su hijo y todo lo que esto provoca en él.

Ente la primer manifestación filicido-incestuosa de la madre Pablo hace un sueño en el que se debate con sus propios deseos incestuosos “una sima oscura pero hirviente de terror” decía en el sueño, quizá lo que daba este terror es llegar a la cima del deseo, una sima oscura donde no se sabe a qué se va a llegar, pero donde se infiere la muerte, de ahí que se devenga terror. “siniestra y provocativa a la vez”, así es el acceso al deseo, el goce infinito causa terror aunque provoque deseo, pero había un precio, dice Lacan, si uno sucumbe al deseo, lo único que queda es la muerte. El mismo lo enuncia en su sueño cuando apela a su único protector, su hermano Sergio: “no permitas que me muera.” Tal parece que lo que intenta Pablo en el sueño es no morir dejándose llevar por el incesto promovido por su madre, pedía el rescate de su hermano como en tantas situaciones, “abajo está la noche y la nada” (pág. 111), el caer bajo la tentación incestuosa, significaba la muerte. Tal parece que no había alternativa, o moría o mataba para vivir.

Veíamos que desde Freud, para que se dé una manifestación onírica de deseos parricidas se necesita una motivación por lo acontecido en la vida diurna, es decir, tal

parece que lo que en el sueño desemboca no es sino el resultado de aquellas manifestaciones filicidas que en el soñante acontecieron previo al dormir (Freud, 1900-1901/1990, pág. 275).

Recordemos que hay una actitud ambivalente sobre las prohibiciones tabúes, por un lado nada sería más placentero que violarlas y por otro hay un temor intrínseco de hacerlo y este miedo es más intenso que el placer que les provoca por lo que se reprime el deseo de transgredirlo (Freud, 1913-1914/1990, pág. 73).

Dice Pablo de su sueño, “Yo no quería perder el precario equilibrio que me mantenía sobre el imantado infierno”, ese precario equilibrio del que habla con seguridad podemos aseverar que es el precario equilibrio que existía entre su concepción del bien y el mal, un equilibrio que lo orillaba al mal como un “imantado infierno” en el que podía caer, “abajo está la noche y la nada”, es decir, la muerte. Si Pablo accedía al deseo de su madre, si sucumbía a su propio deseo incestuoso, lo único que le quedaba era la nada, la oscuridad, el caos.

Esto mismo se lo dice la madre en el segundo intento de seducción “El viaje al infierno Pablo, puede resultar muy divertido conmigo...” (Schoklender, 1983, pág. 112), Pablo sabía que era un viaje sin retorno, donde no había Ley ni orden, no había un Otro a quien apelar, sería llevado a un lugar donde la fragmentación subjetiva era inevitable. Apela a sus propios recursos, apela a una advertencia de muerte dirigida a la madre que no escucha “Déjese de locuras, aquí va a pasar una desgracia.” Pablo advertía que no había Ley alguna que detuviera a su madre, quien buscaba por todos los medios de que sucumbiera a su goce.

Ante la negativa de Pablo a esta segunda seducción la madre apela de una manera omnipotente al hecho de que ella le dio la vida y se la podía quitar. “... puedo arrastrarte donde quiera, porque sos mío. Yo te di la vida. También puedo darte la muerte” (pág. 112). Inminente amenaza filicida, o accede al incesto o le da la muerte. Deseos homicidas e incestuosos de la madre hacia el hijo, donde la madre se posicionaba como Amo absoluto, dueña de la vida de su hijo, y su hijo quedaba a nivel de esclavo del goce de la madre, sin libertad, sin poder de decisión. Como el esclavo que cede su libertad ante el amo por temor a la muerte por no perder su vida en la lucha de reconocimiento. Consabido es que la

prohibición del incesto es el principal móvil del parricidio, pero en este caso es al revés, siendo la madre la que monta el escenario para que la trama parricida se desarrolle.

En Pablo es necesario que su vida se vea a merced de la madre y que esta lo amenace para que el deseo parricida se incremente. Lacan avizora esta trama en relación a Hamlet, “Hamlet se encuentra herido, únicamente después que él, Hamlet sea estocado a muerte es que puede estocar al criminal que está allí a su alcance, a saber Claudio” (Lacan, 1959/2005, pág. 176). Hasta que el hombre no vivencia su propia muerte se atreve a matar, es la lucha a muerte Hobbiana cuando el ser humano sin ley se atiene a sus propios estados de naturaleza.

No es sino hasta que el hijo se vive violentado por el padre que los deseos parricidas se activan. Para que el crimen se llevara a cabo tuvo que haber algo que poco a poco justificara o mejor dicho, lo demandara, una intención criminal del padre hacia su propio hijo o una identificación del hijo con este padre.

En el tercer intento de seducción Pablo no soporta más, corre desafortadamente, siente una angustia y un terror al incesto que lo invade, intentaba gritar “del fondo de la garganta me brotaba un alarido inmenso, incontenible.” Apelaba a una ley suprema, una Ley divina que viniera a salvarlo, entonces recordaba el pasaje bíblico de su niñez “¿Dónde estaban las llamas del cielo? ¿por qué no caía el fuego sobre Sodoma y Gomorra?” (Schoklender, 1983, pág. 118). Había una imploración al Otro supremo, a un Dios que salvara a los hijos de la decadencia de los padres. Sin embargo al no haber una Ley Social, ni una Ley Divina que contestara a su llamado, solo quedaba la ley de los hombres, como sea que Pablo pudiera ejercer esta.

Finalmente entró a un café donde, según un médico observó en él un “ataque de epilepsia”, recordemos que desde Freud, los ataques epilépticos son manifestaciones de la conciencia de culpa de haber deseado matar a su padre, los llama “ataques de muerte” (Freud, 1928/1990, pág. 183), que se comprenden como una identificación con el padre, en este caso, el padre agresor. Las manifestaciones filicidas vividas en el acoso incestuoso hacía que los deseos parricidas en Pablo se presentaran cada vez con mayor fuerza.

Los hermanos acuden a la última posibilidad que tenían, apelar a su padre para que confrontara a la madre; pero la actitud de su padre los desconcertó, justificaba cada vez la actitud de ésta. El padre no los defendía del incesto, la balanza se inclinaba de manera negativa ante la ambivalencia en el carácter del padre, no había quien ejerciera la castración, había un camino libre al goce de la madre en la que los hijos quedaban atrapados, el precio era muy alto, o mataban o morían.

El padre se colocaba en el lugar de “no querer ver” (Schoklender, 1983, pág. 120), mientras los hijos imploraban una vez más su presencia, lo que reclamaban los hermanos era esa mirada, esa mirada del padre que los constituyera en un mundo de significantes en las que ellos pudieran desear y no quedar atrapados como objetos de deseo de la madre. Un padre impotente que no podía cumplir con su función protectora ni cumplir con las demandas de goce de su esposa, goce infrenable que topa en los hijos los cuales son presa de su insatisfacción y de su deseo voraz. No hay un padre que de estructura, no había un trasmisor de la Ley, solo existía el discurso de la madre que pugnaba por todos los medios en transgredir la Ley del Padre.

Pablo y Sergio avizoran contundentemente que el padre no obrará en su defensa, no hay una ley que se apele al padre y al cuál éste responda. Simplemente el padre, su padre, aquel en el que fundaban sus esperanzas para hacer callar una ley perversa, hace mucho tiempo que quedó desterrado, y reducido a la nada, “mi padre ya estaba abotagado, aplastado” dice Pablo, lo que prevalece en la casa Schoklender es la transgresión de la ley, y ante esta ley lo único que puede imperar es la ley del más fuerte, la lucha frontal entre individuos comunes. Los hermanos como en *Tótem y Tabú*, se reunieron para acabar con el jefe de la horda primitiva, pero no para acceder a las mujeres del jefe despótico y cruel, sino en un intento de hacer imperar el orden y la decencia en una casa donde el caos y la ley del más fuerte imperaba. Se atacó al jefe de la horda pero para terminar con los intentos incestuosos que parecían no parar. Si no existía una ley que prohibiera el incesto, entonces tampoco existía la prohibición al parricidio.

Los hermanos Schoklender apelaron al código legal más antiguo que existía, al dictado por el tótem que prohibía el incesto so pena de muerte, pero sin ley, sin religión, a lo único que podían apelar era a ese código ancestral, como dice Freud, “el hombre de la

prehistoria sobrevive inmutable en nuestro inconsciente. [...] si se nos juzga por nuestras mociones inconscientes de deseo, somos, como los hombres primordiales, una gavilla de asesinos” (Freud, 1915/1990, pág. 297).

Finalmente lo que la muerte de los padres le permitía situar a Pablo es un reconocimiento como hijo, “Pero yo no era Daniel, no era el borrachín marinero de La Floresta, ni un “empresario amigo”, ni un ganapán de los veranos. Yo era su hijo. Era preciso reaccionar con hechos frente a la monstruosidad.” Al momento en que la madre se coloca como semejante, le permite entablar una lucha de supervivencia. “Es el miedo y la amenaza a desintegrarme lo que me lleva a zafarme del objeto externo y a gozar de él, destruyéndolo; y a renglón seguido restaurar mi unidad” (Trías, 1981, pág. 96).

Es más terrorífico el incesto que apelar a un orden social mediante el parricidio, Pablo, era dictado bajo su propia ley sin religión, o mataba o moría en esta lucha a muerte. Pablo se podía desintegrar si accedía al deseo materno.

Por esta falta de prohibición del incesto y por consiguiente la del parricidio, es que Pablo no sintió admiración y cariño por su madre después del acto, es decir, no se levantó un sustituto paterno, no hubo un tótem. En este sentido la conflictiva edípica resultaba ser diferente aunque de trasfondo hable de los dos crímenes primordiales. El parricidio según Freud, sería la fuente de sentimiento de culpa, sin embargo, ante la no prohibición del incesto, sino al contrario, su defensa contra éste, la culpa no aparece.

Hegel decía, es la muerte no la vida, la que determina la espiritualización, la que hace posible al sujeto ser libre: el juego con la muerte. Es el miedo y en la angustia ante la muerte como el esclavo comienza a liberarse de sus cadenas. En el vencimiento del miedo a la muerte está la fuerza de la que se espera libertad. Pablo decía “El día que me detuvieron experimenté un alivio enorme. [...] Pensé entonces que, por fin, hallaría personas dispuestas a tratarme como un ser humano” (Schoklender, 1983, pág. 129).

IV.3 CONCLUSIONES DE AMBOS CASOS.

En el telón de fondo.

Como pudimos ver en el relato que estos parricidas hacen de sus vidas, en ambos casos se habla de un progenitor que infundía sentimientos de temor hacia los miembros de su familia, temor que en repetidas ocasiones se convertía en terror por las manifestaciones filicidas muy cercanas al acto del padre en contra del hijo.

En este sentido y siguiendo a Freud reiteramos la acción real cometida por los padres que se tornó fundamental para que se desencadenara la hostilidad latente en los hijos y por consiguiente el incremento de los deseos parricidas en ambos sujetos. Los padres ególatras gozaban perversamente con los hijos y su sufrimiento, los hijos eran colocados en el lugar de objeto meta de la pulsión agresiva donde ellos llevaban a cabo la descarga energética en esta relación padres-hijos.

Una constante en estos casos de parricidas, es la manifestación filicida de manera verbal que los padres dirigen a los hijos en algún momento de la trama “te voy a matar” (Capurro & Nin, 2006, pág. 34), “maldita la hora en que los parí” (Schoklender, 1983, pág. 90), “Yo te di la vida. También puedo darte la muerte” (pág. 112), la amenaza constante de matar a los hijos ante cualquier insubordinación o límite del deseo perverso de los padres, conlleva la enunciación de una lucha a muerte, una enunciación donde el amo hace uso y abuso de su dominio y busca anular al otro para someterlo y esclavizarlo a sus deseos. Esta enunciación no es otra cosa sino la puesta del escenario donde la lucha será llevada a cabo, un escenario detalladamente puesto y articulado por los padres.

Ambos sujetos veían en sus padres el rostro de la maldad, el borramiento de los límites que establece la Ley, la disposición al crimen de los sujetos se hace evidente desde los propios padres, lo que somete al sujeto a un estado de miedo, de miedo ante el deseo de muerte del “Otro” dirigido hacia ellos.

En ambos casos los parricidas veían la manifestación de estos deseos, no sólo dirigidos hacia ellos, sino también a los demás miembros de la familia, que en la mayoría de las ocasiones se unían para repeler la agresión del padre dirigida hacia alguno de los hijos. La cofradía de hermanos se unen como en la hipótesis darwiniana trabajada por

Freud para contrarrestar el despotismo paterno y salvaguardar a sus miembros, “Sellamos un pacto que todavía creo inquebrantable” (pág. 45). Este pacto sellado por los hijos nos remite al pacto efectuado por los hermanos del Olimpo para acabar con su padre Cronos. El sentimiento filicida, según se puede observar, no era único de los hijos parricidas, estas manifestaciones también estaban en los hermanos de éstos, “Si no lo hubiera matado mi hermana lo hubiera muerto yo algún día cualquiera” (Capurro & Nin, 1995, pág. 31), consigna de Ariel el hermano de Iris; en el caso de Pablo, lo dicho por su hermana Valeria “hay que arreglar este problema de cualquier modo. Ahora lloro por nosotros tres” (Schoklender, 1983, pág. 88) como decíamos, este “de cualquier modo” implicaba todas las posibilidades que tuvieran los hermanos al alcance.

Según el relato de estas vidas, se ve un desarrollo de sentimientos adversos y hostiles hacia sus padres, que día a día se fueron convirtiendo en deseos claros de eliminación y muerte hacia éstos. La ferocidad del padre, y la manifestación de múltiples agresiones, constatan para los hijos una clara muestra de que él podría en cualquier momento tomar en sus manos la vida de ellos para extinguirla.

La descomposición de la ley en las familias de ambos casos, cobijaba esta idea, y es también determinante para que el acto se lleve a cabo, las escenas de reproches, los insultos, la denigración hacia los hijos, el sentimiento de intranquilidad constante de éstos, la inquietud, el miedo y la zozobra de lo que pudiera acontecer, llevaron a que los hijos sintieran desde miedo y angustia frente a una amenaza, hasta terror provocado por los padres. “¡daba miedo mirarle la cara, se veía que de ahí iba a resultar algo muy malo!” (Capurro & Nin, 2006, pág. 40), o lo mencionado por la madre de Pablo “El viaje al infierno, Pablo, puede resultar muy divertido conmigo...” (Schoklender, 1983, pág. 112). Este miedo y este temor activa los deseos propios de la conflictiva edípica, aunado a una lucha por la sobrevivencia inherente a todo ser humano.

En el caso de Iris existe un antecedente de oscuras muertes que le atañen al padre en relación a su primera familia, y aún cuando en el caso de Pablo no se vislumbran éstas, hay que mencionar que algunos otros casos de parricidio el hijo sabe, se le ha dicho o fue testigo de estos acontecimientos, lo que nos lleva a pensar que el fantasma de muerte proveniente del progenitor queda evidente ante los hijos.

Cuando los hechos reemplazan a las palabras.

Antes del acto, en ambos casos, existe en los hijos una sensación de desvalimiento y terror frente a las demandas del padre “era una resolución irrevocable de destrucción y exterminio” (Capurro & Nin, 2006, pág. 127), o lo manifestado por Pablo durante el dormir “...veía con espanto la negrura que se abría a mis pies, siniestra pero provocativa a la vez” (Schoklender, 1983, pág. 111). Hay un desborde por parte de los padres en el intento de hacer imperar su ley tiránica misma que implicaba el sometimiento absoluto ante él, y en ambos casos también, ante la negativa de su deseo, surge la amenaza de muerte “si, no le decía que sí, que la mataba. [...] esta noche te mato a ti y a los chicos” (Capurro & Nin, 2006, págs. 48, 50) o “... puedo arrastrarte donde quiera, porque sos mío. Yo te di la vida. También puedo darte la muerte” (Schoklender, 1983, pág. 112).

Partimos del hecho de una dotación innata de agresividad que se echa a andar ante la amenaza filicida de los padres, los deseos parricidas latentes prontos a manifestarse encuentran la ocasión en esta enunciación. Esta enunciación de muerte creaba la escena trágica, donde el padre pone el escenario para que el deseo parricida aparezca y se convierta en acto, la agresión manifiesta de los padres está presente y sólo quedaba, o responder pasivamente y sucumbir al deseo de los padres, o activamente mostrando una resistencia al deseo de éstos, el desenlace lo conocemos. Como dice Lacan, no es sino hasta que se vive sobre el hijo el intento criminal-filicida que el hijo se enfrenta al padre para matarlo (Lacan, 1959/2005, pág. 176).

Tanto Iris como Pablo tuvieron la oportunidad, previo al acto, de detenerse a pensar sobre la vida y la muerte, sobre lo bueno y lo malo. Iris se cuestionaba sobre el matar por defensa propia mientras que Pablo reflexiona pasajes bíblicos sobre Sodoma y Gomorra, ambos buscaban una Ley superior donde refugiarse pero sólo se encontraron con una ley arcaica que imperaba en los seres humanos, la lucha a muerte. Ambos actuaron ante un sentimiento de desprotección que se suponía debía de venir de sus propios padres, como dice Freud, a partir de un sentimiento de desprotección ante la pérdida del objeto de amor es que uno discierne entre lo bueno y lo malo, pero en ambos casos no existía un objeto de amor en la figura de los padres, éste nunca existió por lo que no podían declinar la pulsión

de muerte dirigida a estos. Lo que se jugaba en ese “último momento” como bien lo escribe Iris, era la decisión de matar o morir.

Hay la certeza de los hijos de que el padre los podía matar, “me dí cuenta perfecta de que en esos momentos papá era la personificación del crimen” (Capurro & Nin, 2006, pág. 216), “ La figura que se inclinaba sobre mi, en cambio, (¿un vampiro?) hincaba sus garras en mi pecho...” (Schoklender, 1983, pág. 112). La agresividad y la violencia en ambos casos eran verdades fehacientes para los parricidas. “Mamá se volvió hacia mí, con odio y exclamó: “Todo esto es por culpa tuya, maldito”” (pág. 119).

Cuando el deseo parricida se lleva a cabo, en ambos casos no quedó sentimiento de culpa alguno, en ambos casos querían y pedían ser juzgados por una ley superior, una ley que pusiera fin a la ley con la que vivieron durante muchos años. Una ley que les daba existencia como seres humanos, que los inauguraba como seres deseantes y no como seres sujetos al deseo del otro. Dice Pablo: “El día que me detuvieron experimenté un alivio enorme [...] pensé entonces que, por fin, hallaría personas dispuestas a tratarme como un ser humano” (pág. 129). Mientras que Iris jamás huyó de la ley, se quedó esperando a que la policía llegara para decirles, “Yo lo mate, es mi padre” y ante esto hacer imperar la ley jurídica.

Estos casos de parricidio fueron objeto de notas periodísticas, donde los reporteros intentaban darle sentido y orden a uno de los mayores crímenes, el otro es el filicidio. Los actores del crimen encontraron éstos la oportunidad de hacer pública una tragedia que era privada y ante este público buscar un lugar como sujetos, sujetos de un deseo paterno que sembraba temor, odio y resentimiento, un lugar como sujetos, sujetos a “Otra Ley”, que no fuera la perversa.

CAPITULO V

CONCLUSIONES GENERALES.

En el desarrollo de esta investigación, partimos de dos premisas básicas para que un acto parricida se lleve a cabo, la primera es un origen filogenético del deseo criminal y la segunda es un desencadenante del deseo a partir de una lucha de supervivencia del ser humano.

La primera premisa la tomamos desde lo escrito por la filosofía a partir de la idea hobbesiana del estado de naturaleza criminal del ser humano, mismo que lo lleva continuamente a una lucha por el reconocimiento y el poder o por la supervivencia misma del individuo.

Desde los filósofos pensadores, partimos de la idea de que existe una agresión innata en el individuo, agresión que no es sino el estado de naturaleza del ser humano, mismo que se ve menguado a partir de la instauración de una ley mayor una ley jurídica que aplica el Estado en la última opción de libertad que le queda al individuo. Hay una disposición innata al crimen, al filicidio y al parricidio que nos iguala en común condición siendo esta a partir de la cual se establece la relación inaugural de unos con otros, una lucha a muerte, un combate mortal que a su vez es homicida y suicida. El parricidio es aquella sombra que se proyecta y surge motivada por un elemento arcaico que tiene que ver con la lucha por el reconocimiento y el poder o por la supervivencia del individuo.

El miedo, el temor y el terror que se propicia en el semejante, son las claras muestras de una sumisión del amo hacia el esclavo, quien temeroso de perder la vida, cede su libertad quedando a merced de éste, pero si el amo se vuelve tiránico y cruel, al esclavo no le queda otra salida más que arriesgar su vida, suicidarse, buscando eliminar sobre él las cadenas que le ha impuesto el amo, es su último recurso de libertad, morir o matar.

Desde la teoría psicoanalítica se pudieron constatar estas dos premisas básicas en relación al filicidio y el parricidio.

La primera premisa surge de fundamentar que para el psicoanálisis clásico, así como para la filosofía, hay un origen filogenético de la agresión, algo que se trasmite a través de

generaciones y que dan cuenta de los deseos parricidas existentes desde las hordas primitivas, donde el padre era temible y cruel con sus hijos pudiendo atribuírsele las medidas más extremas de agresión. Esta agresión está pronta a salir si se dan motivos de hostilidad, mismos que se traducen en deseos parricidas cuando la motivación de los mismos viene de parte de los padres, cuando más si esta hostilidad se traduce como una franca afrenta filicida en las relaciones reales entre padres e hijos.

Una clara muestra de estas manifestaciones filicido-parricidas las podemos encontrar de manera sublimada dentro de la cultura, en las creaciones artísticas, tanto en las sagas, como en los mitos, las leyendas y las religiones. El análisis mítico griego que hicimos nos permitió mostrar cómo en estudios generacionales se da la manifestación de esta dualidad, y la manera como confluyen, determinando así que previo a un acto parricida acontecieron primeramente manifestaciones filicidas.

Estas manifestaciones de la conflictiva edípica es una reedición de este crimen primordial que surge por herencia arcaica, y que se muestra en una posibilidad de desenlace diferente durante el desarrollo del individuo, es decir, desde la ontogénesis. Lo que pudimos vislumbrar es que esta vivencia de la trama edípica viene acompañada en muchos casos de un actuar de los padres que permiten su actualización, reedición y en muchos casos la perpetuación del crimen.

De aquí surge la segunda premisa, cuyo origen es ontogenético, es por un reforzamiento o alimentación de estos deseos parricidas a partir de manifestaciones filicidas por parte de los padres, o en su defecto haciendo una identificación con la fuente de la agresión, que el acto parricida se consuma.

Freud lo sustenta primeramente en el análisis de sueños, donde afirma que las manifestaciones oníricas parricidas se enmarcan en el cuidado que los padres ofrecieron o no al niño durante su vida diurna, es decir, la manifestación de deseos filicidas dan pie al cumplimiento de deseos parricidas en el sueño.

No es sino hasta que el hijo se vive violentado por el padre que los deseos parricidas se activan. Partimos de la afirmación de que la hostilidad es algo innato en el ser humano cuando se trata de la relación padre-hijo, pero esta hostilidad no sólo es del hijo hacia el padre, sino que existe del padre hacia el hijo, el análisis nos lleva a corroborar que es este

antecedente de despotismo del padre y lo iracundo de su proceder lo que favorece la hostilidad en la relación y con ello la manifestación de los deseos parricidas.

Si no hay manifestación de odio o desamor del padre hacia el hijo los deseos parricidas se reprimen, pero si por el contrario encuentran en la relación una alimentación constante a su odio y sus deseos de muerte, el acto puede hacerse presente. En otras palabras, quien monta el escenario para que la trama parricida se desarrolle es el padre.

Lacan lo estudia desde su concepción de la agresión cuyas hipótesis se centran en demostrar que la agresión surge por el encuentro entre la imagen narcisista y las fracturas que esta sufre en el encuentro con el otro. Este encuentro con el otro es un encuentro con el padre real en cuanto objeto y como padre que imprime la ley, la castración del sujeto a sus deseos; esta castración queda inscrita en una huella psíquica desconectada pero que inscribe el temor del hijo hacia su padre y cuya evidencia solo se traduce a partir de las manifestaciones de la pulsión de muerte.

Con Lacan aseveramos que esta marca de amenaza paterna filicida, queda como un significante primero, que es olvidado por el sujeto pero inscrito de manera perenne en su inconsciente mismo que funge como memoria de lo que él olvida. Lacan aduce de esta manera que algunos rituales religiosos son un encuentro con esa marca paterna, con esa re-memorización de la castración, pero también de la muerte del padre. Lo simbólico del tótem-padre llega a tener vigencia porque está inscrito en el origen de la historia de los hombres: la muerte, el asesinato del padre.

Lacan trabajó inicialmente un crimen parricida imaginario, sin embargo con su aportación del RSI deduce que es a partir de un padre real, un padre real que interactúa con el hijo y vivifica la trama edípica, mediante la cual los deseos parricidas y las manifestaciones filicidas se hacen presentes.

Este tema del parricidio en Lacan es tan crucial que clarifica una intensión de muerte no sólo por el amor de la madre, sino que apunta además a una lucha de poder con el padre, mismo que ejemplifica desde el análisis de Hamlet.

Podemos aseverar entonces que el significante primero de “muerte al padre” queda configurado a partir de un símbolo, un signo que es aquella parte de verdad, aquella señal que como *iceberg* sólo muestra un ápice de la verdad parricida, el filicidio queda debajo.

Concluyendo podemos decir que el ser humano está compuesto desde dos sentidos que confluyen constantemente, lo filogenético y lo ontogenético.

En el sentido filogenético, podemos aseverar que la dualidad filicido-parricida son un tipo de manifestación de la naturaleza del ser humano, es decir, los deseos criminales existen en el ser humano desde tiempo arcaicos de manera innata y se transmiten de generación en generación ya que quedan grabadas simbólicamente en el psiquismo del sujeto. Estas manifestaciones filicido-parricidas existen de manera arcaica transmitiéndose por generaciones siendo la cultura una forma de su perpetuidad y de testimonio de ellas.

En el sentido ontogenético, podemos aseverar que existe una agresión innata en el ser humano, misma que puede ser activada o no según la historia de vida de cada sujeto, es decir, si esta agresión se activa a partir de una amenaza filicida en lo real, surge en el sujeto una lucha por la sobrevivencia, que, a partir de la identificación con la ley perversa del agresor, hace posible el acto parricida. En otras palabras, si lo filogenético y lo ontogenético confluyen, el acto criminal se hace presente.

BIBLIOGRAFÍA

- Acevedo, C. (1994). *Mito y conocimiento*. México: Iberoamericana.
- almudena y la mitología*. (2003). Recuperado el 05 de 06 de 2010, de <http://www.almudenaylamitologia.blogspot.com>
- andalus-siglo21*. (2009). Recuperado el 18 de 03 de 2010, de <http://www.andalus-siglo21.org/mitog/griega.htm>
- Bernaldo de Quirós, C. (1957). *Derecho Penal*. México: José M. Cajica.
- Bleichmar, N. M., & Liberman de Bleichmar, C. (2001). *El psicoanálisis después de Freud*. México: Paidós.
- Bloch, D. (2007). *Para que la bruja no me coma. Fantasía y miedo de los niños al infanticidio*. México: Siglo XXI.
- Campbell, J. (2005). *El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Capurro, R., & Nin, D. (1995). *Extraviada del parricidio al delirio*. Buenos Aires: Edelp.
- Capurro, R., & Nin, D. (2006). *Yo lo maté -nos dijo- es mi padre*. México: Epel.
- Cortés Ibarra, M. A. (1971). *Derecho Penal Mexicano*. México: Porrúa.
- Española, R. A. (s.f.). Diccionario electrónico de la Real Academia Española.
- Evans, D. (2005). *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. México: Paidós.
- Foucault, M. (1978). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (2001). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-textos.
- Foucault, M. (2008). *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- Freud, S. (1916-1917/1990). 21a Conferencia. Desarrollo libidinal y organizaciones sexuales. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. 16). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1897/1990). Carta 71. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. 1). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1915/1990). De guerra y muerte. Temas de actualidad. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. 14). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1928/1990). Dostoievski y el parricidio. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. 21). Buenos Aires: Amorrortu.

- Freud, S. (1906-1908/1990). El delirio y los sueños en la "Gradiva" de W. Jensen y otras obras. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. 9). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1930 [1929]/1990). El malestar en la cultura. En S. Freud, *El malestar en la cultura* (Vol. 21). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1900-1901/1990). La interpretación de los sueños. En S. Freud, *Obras completas* (2a ed., Vol. 4 y 5). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1990). Los términos epistémicos. La psicomitología. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. 0). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1897/1990). Manuscrito N. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. 1). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1937-1939/1990). Moisés y la religión monoteísta. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. 23). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1932-1936/1990). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. 22). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1921/1990). Psicología de las masas y análisis del yo. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. 18). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1915/1990). Pulsiones y destinos de pulsión. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. 14). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1910/1990). Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. 11). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1913-1914/1990). Tótem y tabú. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. 13). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1901/1990). Tres ensayos de teoría sexual. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. 7). Buenos Aires: Amorrortu.
- González de la Vega, R. (1981). *Comentarios al Código Penal*. México: Cárdenas.
- González de la Vega, R. (1981). *Comentarios al Código Penal*. México: Cárdenas.
- Graves, R. (2002). *Los mitos griegos I*. Madrid: Alianza.
- Graves, R. (2002). *Los mitos griegos 2*. Madrid: Alianza.
- Graves, R. (2005). *Los mitos griegos*. Barcelona: Ariel.
- Herrera, R. (2006). Mito, culto sentido. *Erinias* .
- Hesíodo. (2004). *Teogonía*. México: Porrúa.

- Hobbes, T. (2007). *Leviatán* (Vol. 1). México: Garnika.
- Hobbes, T. (2007). *Leviatán* (Vol. 1). México: Gernika.
- Kojève, A. (1972). *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*. Buenos Aires: Pleyade.
- Kojève, A. (1975). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: Pleyade.
- Lacan, J. (1957/2008). Clase 12, Del complejo de Edipo. En J. Lacan, *La relación de objeto* (Vol. 4). México: Paidós.
- Lacan, J. (1959/2005). Clase 13, del 4 de marzo de 1959. En J. Lacan, *El deseo y su interpretación* (Vol. 6). Buenos Aires: Libre.
- Lacan, J. (1960/2005). Clase 13, La muerte de Dios. En J. Lacan, *La ética del psicoanálisis* (Vol. 7). México: Paidós.
- Lacan, J. (1960/2005). Clase 14, El amor al prójimo. En J. Lacan, *La ética del psicoanálisis* (Vol. 7). México: Paidós.
- Lacan, J. (1954/2008). Clase 14, Las fluctuaciones de la libido. En L. Jacques, *Los escritos técnicos de Freud* (Vol. 1). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1957/2008). Clase 15, Para qué sirve el mito. En J. Lacan, *La relación de objeto* (Vol. 4). México: Paidós.
- Lacan, J. (1964/2008). Clase 16, El sujeto y el otro: La alienación. En J. Lacan, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (Vol. 11). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1960/2005). Clase 16, La pulsión de muerte. En J. Lacan, *La ética del psicoanálisis* (Vol. 7). México: Amorrortu.
- Lacan, J. (1964/2008). Clase 17, El sujeto y el otro (II): La afánisis. En J. Lacan, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (Vol. 11). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1958/2008). Clase 17, Las fórmulas del deseo. En J. Lacan, *Las formaciones del inconsciente* (Vol. 5). México: Paidós.
- Lacan, J. (1955-56/2009). Clase 17, Metáfora y metonimia. En J. Lacan, *Las psicosis* (Vol. 3). México: Paidós.
- Lacan, J. (1954/2008). Clase 18, El orden simbólico. En J. Lacan, *Los escritos técnicos de Freud* (Vol. 1). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1958/2008). Clase 18, Las máscaras del síntoma. En J. Lacan, *Las formaciones del inconsciente* (Vol. 5). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1962/2005). Clase 2 del 21 de noviembre de 1962. En J. Lacan, *La angustia* (Vol. 10). Versión electrónica.

- Lacan, J. (1961/2004). Clase 22, Descomposición estructural. En J. Lacan, *La transferencia* (Vol. 8). México: Paidós.
- Lacan, J. (1954/2008). Clase 22, El concepto del análisis. En J. Lacan, *Los escritos técnicos de Freud* (Vol. 1). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1969/2005). Clase 23, del 11 de junio de 1969. En J. Lacan, *De un otro al Otro* (Vol. 16). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1960/2005). Clase 23, Las metas morales del psicoanálisis. En J. Lacan, *La ética del psicoanálisis* (Vol. 7). México: Paidós.
- Lacan, J. (2005). Clase 25 del 3 de julio de 1963. En J. Lacan, *La angustia* (Vol. 10). Versión electrónica.
- Lacan, J. (1969/2005). Clase 25, del 25 de junio de 1969. En J. Lacan, *De un otro al Otro* (Vol. 16). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1960/2005). Clase 27, El goce de la transgresión. En J. Lacan, *La ética del psicoanálisis* (Vol. 7). México: Paidós.
- Lacan, J. (1955/2009). Clase 3, El Otro y la psicosis. En J. Lacan, *Las psicosis* (Vol. 3). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1958/2007). Clase 8, La forclusión del nombre del padre. En J. Lacan, *Las formaciones del inconsciente* (Vol. 5). México: Paidós.
- Lacan, J. (1949/2003). El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En J. Lacan, *Escritos I*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1953/2007). El mito individual del neurótico. En J. Lacan, *Intervenciones y textos*. Buenos Aires: Manantial.
- Lacan, J. (1948/2003). La agresividad en psicoanálisis. En J. Lacan, *Escritos I*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1959-1960/2005). *La ética del psicoanálisis* (Vol. 7). México: Paidós.
- Lacan, J. (1938/1978). *La familia*. Buenos Aires: Argonauta.
- Lacan, J. (1953/2005). Lo simbólico, lo imaginario y lo real. En J. Lacan, *De los nombres del padre*. Buenos Aires: Paidós.
- Las siervas de los Corazones Traspasados de Jesús y María*. (2011). Recuperado el 27 de 04 de 2008, de http://www.corazones.org/moral/10_mandamientos/mandamiento5.htm
- Las Siervas de los Corazones Traspasados de Jesús y María*. (2011). Recuperado el 20 de 05 de 2008, de http://www.corazones.org/diccionario/a_diccionario2.htm
- Legendre, P. (2008). *La fábrica del hombre occidental*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Lèvi Strauss, C. (1979). *Antropología estructural*. México: Siglo XXI.
- (1985). Libro de Mateo. En *La nueva Biblia latinoamericana* (XL ed., pág. 35). España: Paulinas.
- (1985). Libro Deuteronomio. En *La nueva biblia latinoamericana* (XL ed., pág. 201). España: Paulinas.
- Littleton, C. S. (2004). *Mitología (Antología ilustrada de mitos y leyendas del mundo)*. Barcelona: Blume.
- maicar.com*. (2006). Recuperado el 05 de 06 de 2010, de <http://www.maicar.com/GML/Cronos.htm>
- Marris, S. (2011). *elsigma.com*. Recuperado el 21 de 04 de 2011, de <http://www.elsigma.com/site/detalle.asp?IdContenido=6766>.
- Mircea, E. (1968). *Mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza Emecé.
- Pereña, F. (2004). *De la violencia a la crueldad*. Madrid: Síntesis.
- Petit, E. (1953). *Derecho Romano*. México: Nacional.
- Rascovsky, A. (1974). *El filicidio*. Buenos Aires: Orion.
- Rascovsky, A. (1986). *La universalidad del filicidio*. Buenos Aires: Legasa.
- Roudinesco, E. (2004). *La familia en desorden*. Buenos Aires: Paidós.
- Schoklender, P. (1983). *Yo, Pablo Schoklender*. Buenos Aires: Antonio Tersol.
- taringa.net*. (2006). Recuperado el 7 de 12 de 2010, de http://www.taringa.net/posts/info/8414409/Caso-Schoklender_-algo-que-hay-que-saber-antes-de-hablar_.html
- Trías, E. (1981). *El lenguaje del perdón*. Barcelona: Anagrama.
- Trías, E. (2005). *La política y su sombra*. Barcelona: Anagrama.
- wikipedia.org*. (2006). Recuperado el 21 de 03 de 2010, de <http://es.wikipedia.org/wiki>
- Wiseman, B. (2002). *Lèvi Strauss para principiantes*. Buenos Aires: Era Naciente.