

EL PADRE, EL LAZO SOCIAL Y LAS MUJERES

SYLVIA DE CASTRO KORGI*
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Recibido: enero 25 de 2006

Revisado: junio 27 de 2006

Aceptado: julio 17 de 2006

ABSTRACT

On the cross-point of two of the most important and inseparable Freudian questions: What is a father? and, What a woman wants?, this paper begins a reflection about the women's place in the Freudian articulation of the relationship between the father and the social bond. In fact, the Freudian father, thanks to the law mediation which he is its agent, has as a function the regulation of the pleasure that participates in the social bond, making this way possible the human community. On the other hand, the support of the human community is the bond among brothers, as well as Freud presents it in his foundational text of the Law. How to precise the women's place in this arrangement? The reflection stands out this that exceeds the Father's Law and that Freud sets on women's account, initially under the figure of her opposition to the culture.

Keywords: Father's Law, social bond, women, feminine, edipos's complex.

RESUMEN

En el cruce de caminos de los dos grandes e indisolubles interrogantes freudianos: ¿qué es un padre? y ¿qué quiere una mujer? este trabajo da inicio a una reflexión sobre el lugar de las mujeres en la articulación que Freud establece entre el padre y el lazo social. De hecho, el padre freudiano, por mediación de la Ley de la cual él es su agente, tiene por función la regulación del goce que participa en el lazo social para hacer viable la comunidad humana. Ahora bien, el sostén de la comunidad humana es el lazo entre los hermanos, tal como Freud lo presenta en su texto fundador de la Ley. ¿Cómo precisar el lugar de las mujeres en este ordenamiento? La reflexión destaca aquello que excede a la Ley del Padre y que Freud pone a la cuenta de las mujeres, en principio bajo la forma de su oposición a la cultura.

Palabras clave: Ley del Padre, lazo social, mujeres, lo femenino, complejo de Edipo.

* Sylvia de Castro Korgi. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Ciudad Universitaria, Av. Cra. 30 N° 45-03, Edificio 212 - Oficina 132. Tel. (57-1) 3165000 Extensión 16372 - Conmutador: (57-1) 3165025.

He anunciado en el título de este trabajo tres elementos: el padre, el lazo social y las mujeres. Me interesa iniciar una reflexión sobre el lugar de las mujeres en la articulación que fácilmente se establece, en algunos textos de Freud, entre el padre y el lazo social. De hecho, el padre freudiano, por mediación de la ley de la cual él es su agente, tiene por función la regulación del goce que participa en el lazo social para hacer viable la comunidad humana. Ahora bien, el sostén de la comunidad humana es el lazo entre los hermanos, tal como Freud nos lo presenta en *Tótem y tabú*, su texto fundador de la Ley y, por tanto, de la humanización. Apenas una cita de este texto nos permitirá situar aquello de lo que se trata: “[...] a los hermanos, si querían vivir juntos, no les quedó otra alternativa que erigir—acaso tras superar graves querellas— la prohibición del incesto, con la cual todos al mismo tiempo renunciaban a las mujeres por ellos anheladas y por causa de las cuales, sobre todo, habían eliminado al padre” (1987e/1913, p. 146). Es a precisar el lugar de las mujeres en este ordenamiento que me voy a ocupar en las siguientes páginas, teniendo siempre presente que la complejidad del asunto le pone límite a mi pretensión.

Las articulaciones que destaco se hallan en el cruce de caminos de los dos grandes e indisociables interrogantes freudianos: ¿qué es un padre?, ¿qué quiere una mujer? Interrogantes de los cuales el primero toma la delantera en su reflexión, por así decir: al menos en referencia a él es posible sostener un enunciado consistente: el de la *Ley del Padre*. Mientras que el segundo no dejará de ser un enigma, “el enigma de la feminidad” (Freud, 1932, p. 105), que Freud prefiere dejar, si no a la ciencia, a los poetas.

La Ley del Padre

Sobre el telón de fondo del abandono de la caracterización del padre perverso, cuando le resta carácter de verdad objetiva a la denuncia de la histérica en la llamada *teoría de la seducción*, Freud se internará en su búsqueda por el camino que lo conducirá a la formulación del complejo de Edipo, en cuya primera estación sitúa al padre como aquel del que se “adueña” la fantasía sexual infantil. Según esto, el padre aparece, ya no se-

duciendo a la hija y causando histeria, sino como partícipe de una ligazón afectiva, de un lazo que hace de él, para la niña, el objeto de una investidura sexual y, para el niño, el de una investidura hostil que es consecuencia de su rivalidad en el amor por la madre. Las cosas no son tan sencillas y, en efecto, el padre es también el objeto al que apunta una ambivalencia de sentimientos, en virtud de lo cual el pequeño Edipo tendrá que vérselas tanto con la hostilidad como con la admiración al padre. La niña por su parte, quien no será pequeña Electra en la pluma de Freud precisamente por la disimetría que finalmente postulará entre los sexos (1931, p. 231), abandona la ligazón originaria con la madre para desembocar “en la situación edípica como en un puerto” (Freud, 1932, p. 120), en razón de lo cual conservará el lazo amoroso con el padre, mientras que experimentará un reforzamiento de la hostilidad dirigida a su madre, a quien culpa de su propia insuficiencia fálica.

Freud no contaba aún con toda esa elaboración cuando intuyó que el enamoramiento de la madre y los celos hacia el padre en el varón eran un “suceso universal de la niñez temprana”, es decir, no sólo en los neuróticos. Fue ahí cuando el parentesco con el héroe trágico griego se le hizo evidente (Freud, 1987g). Entonces, mediante el recurso a la tragedia de Sófocles, relato fundacional indiscutible de nuestra tradición cultural, Freud atraviesa el umbral que separa a los neuróticos del resto de los mortales. A partir de los dos elementos fundamentales de la tragedia, el destino inexorable que conduce a Edipo a cometer los dos crímenes mayores de la humanidad, y el deseo suyo de arribar a la verdad al confrontar al otro desconocido que hay en él, Freud convierte la figura de Edipo en un paradigma simbólico que garantiza la universalidad de su descubrimiento: la tragedia señala para cada uno el reconocimiento de un destino común.

Freud no dejará de afirmar que el complejo de Edipo es el núcleo de las neurosis, lo cual resulta paradójico con respecto a lo dicho anteriormente. Lo cierto es que este complejo pone a cada uno frente a una de las mayores tareas en su existencia, que consiste en despegarse de los padres.

Es tan sólo después de haber realizado una tarea semejante que podrá él mismo dejar de ser un niño. La tarea del varón consiste en desprender de su madre sus propios deseos libidinales para orientarlos sobre un objeto real “extranjero” y, simultáneamente, reconciliarse con su padre si es que conservó una cierta hostilidad hacia él, o a emanciparse de su tiranía cuando por reacción contra su propia rebeldía infantil se convirtió en su esclavo sometido. En cuanto a la mujer, habiendo cumplido con la tarea de desprenderse primero de la madre, tendrá que desprenderse en un segundo tiempo de sus deseos libidinales con los que ha investido al padre para dirigirse a otro hombre. Estas tareas se imponen para todos y cada uno de nosotros, y su efectiva realización es tan sólo un ideal. Los neuróticos manifiestos han fracasado en ellas y por eso permanecen toda su vida en calidad de hijos: ellos, bajo el imperio de la autoridad del padre, incapaces de llevar su libido sobre una mujer; ellas, aferradas a una posición de reivindicación con respecto a la madre o a un amor desmedido por el padre.

La constatación de que el núcleo de la neurosis está inscrito en cada uno de nosotros no es la única enseñanza que podemos extraer del complejo de Edipo y, en todo caso, es correlativa de esta otra: que el deseo está fundamentalmente estructurado por ese núcleo edípico, y que es esencialmente una demanda que tiene fuerza de ley: *No desearás a aquella que ha sido mi deseo* (Lacan, 1962), en relación con un deseo que es el deseo del Otro, de la madre. Esto muestra la verdad general del deseo, que es válida para todos, y que el neurótico no hace más que poner de relieve de manera cabal. Muestra también cómo el enunciado de la Ley del Padre recoge la verdad del deseo: *sin ley no hay deseo*.

La implicación del complejo nuclear de las neurosis en el Complejo de Edipo requiere de la articulación de este último con el complejo de castración, algo que Freud logra cuando introduce la función del falo en la economía subjetiva. De entrada Freud no pensó la prohibición del incesto en relación con el padre. Consideró al principio que tal prohibición era una exigencia cultural (Freud, 1905) y sólo poco a poco relacionó una cosa con la otra. Así, en su estudio sobre *Un re-*

cuerdo infantil de Leonardo da Vinci (Freud, 1987d/1910), advertía que cuando el padre falta el niño queda librado al influjo materno, y hacía mención de la fatalidad que fue para Leonardo la ternura de la madre, “la violencia de las caricias maternales”, dando cuenta de la situación del niño atrapado en el deseo del Otro materno. Luego, una construcción que tiene el valor de mito, le permitirá ya no sólo reconducir la cultura a la prohibición del incesto sino poner al padre en el lugar de la referencia fundamental del progreso cultural; de la subjetividad humana y del lazo social.

Eje de la configuración ya no neurótica sino subjetiva, el padre es quien cumple el encargo cultural de inscribir la prohibición del goce incestuoso en el inconsciente del niño. De este modo, un nuevo componente se introduce en la ligazón afectiva con el padre: la identificación. A la salida del Edipo, el niño que ha renunciado a la madre por la intervención paterna se identifica con el padre, portador del falo, y hace propias sus insignias, que se agrupan en el Ideal del Yo. La niña, a su vez, se dirige al padre y en ese recorrido, en el que el deseo de falo se troca en deseo del hijo (del padre), encuentra el camino hacia la feminidad. Así explicaba Freud la asunción del sexo: en el cruce entre la investidura sexual y la identificación, en referencia al padre.

El mito que Freud construye en su más querido texto, *Tótem y tabú* (1987e/1913), obedece a la exigencia de exponer una infraestructura capaz de ordenar los aspectos esenciales de la función paterna, una vez aislada la relación entre el padre y la ley de prohibición. En él Freud presenta una figura del padre que le permite resolver un impasse importante, señalado por Le Gaufey (1995): resulta que a la pérdida del estatuto del padre perverso de la histérica, Freud recurrió a Edipo, pero Edipo es padre e hijo simultáneamente, y esa es precisamente su tragedia. Así que, antes que evidenciar la verdadera naturaleza del padre, Edipo lanzó el asunto a un atolladero con rostro de aporía. Es como si a la pregunta freudiana por excelencia, ¿qué es un padre? se le diera por respuesta: un hijo, valga decir, en el incesto. Así pensadas las cosas, Edipo se constituye en paradigma no sólo de la universalidad del deseo incestuoso,

sino de la no solución de continuidad entre padre e hijo. En esos términos podemos resumir la travesía freudiana del héroe trágico.

Le Gaufey considera que lo que hizo aparición con Edipo en la elaboración de Freud es el espectro que amenaza cualquier pensamiento con pretensiones de racionalidad: el de la regresión al infinito que, para el caso, en cada padre descubre inexorablemente a un hijo. Es esta regresión la que Freud se vio obligado a interrumpir, de tal modo que pudiera concebirse un hijo que habiendo llegado a ocupar el lugar del padre no fuera más que padre, es decir, que renunciara a su lugar de hijo. *Tótem y tabú* es la respuesta a aquella amenaza, una respuesta tan fecunda como cargada de dificultades que, al proponer efectivamente un padre que no ha sido hijo, un padre por fuera de la cadena de las generaciones, resuelve el problema del padre en cuanto padre, a costa de situarlo en los orígenes, en los confines del tiempo y de la historia humana.

El punto fundamental del texto freudiano en esto que aquí nos interesa, en el que además recoge de manera muy resumida toda la rica elaboración previa, empieza así: “Y si ahora conjugamos la traducción que el psicoanálisis ha dado del tótem [equivalente al padre] con el banquete totémico [la fiesta que sigue al asesinato del tótem durante la cual los miembros del clan se identifican con él ingiriendo su sustancia] y la hipótesis darwiniana sobre el estado primordial de la sociedad humana [en la que existe uno -un jefe- que prohíbe el contacto -el goce- y expulsa a todos los hijos cuando crecen], obtenemos la posibilidad de un entendimiento más profundo, la perspectiva de una hipótesis que acaso parezca fantástica, pero que tiene la ventaja de establecer una unidad insospechada entre series de fenómenos hasta hoy separadas (...) [y si, además] nos remitimos a la celebración del banquete totémico podremos dar una respuesta”. Es aquí donde se aventura en su mítica historia: “Un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna. Unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible” (Freud, 1987e/1913).

Esta banda de hermanos no mata a un padre que fuera el padre de cada cual, y justamente entre

el jefe de la horda que prohíbe a las mujeres y el padre muerto se sitúa el interés de la investigación freudiana: la cuestión del padre ya no vivo, seduciendo a sus hijas y causando histeria, sino muerto, devorado por sus hijos, unidos desde ahora por el lazo de su sangre. Se trata de un acto que figura, en sus dos tiempos constitutivos, el odio y el amor al padre, y del que el acento recae en el segundo, en el acto de devorarlo, el de la identificación de cada uno con el padre, lo que a su vez sostiene la unión de todos entre sí: un lazo de doble cara. De este modo el asesinato no mata al padre, sino que lo funda, y el padre no recibirá su nombre sino por el atajo de su incorporación, cuya efectividad propiamente dicha es el lazo.

Ya sabemos lo que sigue en esta historia: “El muerto se volvió aún más fuerte de lo que fuera en vida. (...) Lo que antes él había impedido con su existencia, ellos mismos [los hijos] se lo prohibieron (...). Revocaron su hazaña declarando no permitida la muerte del sustituto paterno, el tótem, y renunciaron a sus frutos denegándose las mujeres liberadas”. Así, desde la conciencia de culpa del hijo varón, Freud explica el surgimiento de “los dos tabúes fundamentales del totemismo, que por eso mismo necesariamente coincidieron con los dos deseos reprimidos del complejo de Edipo” (Freud, 1987e/1913, p. 145) y, correlativamente, el surgimiento de las limitaciones éticas y de la organización social.

En efecto, los hermanos debieron pactar tanto la renuncia al *goce de las mujeres* por cuya causa habían suprimido al padre, como la renuncia a sucederlo. Esa es la génesis de la ley, según Freud. Además, debieron procurar la reconciliación y el apaciguamiento del padre ultrajado a quien “totemizaron”. Ese es el origen de la religión. Y Freud continúa: “Así [los hermanos] salvaron la organización que los había hecho fuertes y que podía descansar sobre sentimientos y quehaceres homosexuales...” (1987e/1913, p. 146). Entonces, la sociedad que ahí se inaugura puede definirse como el lazo social entre los hombres -homosexualidad sublimada- en el que cada hijo debe dar prueba del amor al padre, en contraposición con el deseo parricida que lo habita (Pommier, 2002).

Detengámonos todavía en otras cuantas páginas de *Tótem y tabú* que tan lúcidamente nos aportan elementos para caracterizar aquel modo de organización social sostenido en el amor al padre y, por ahí mismo, para tratar de precisar las consecuencias que entraña la doble presencia del padre según este mito, lo que ha conducido a algunos teóricos a sostener que la división es la verdadera consistencia del padre freudiano (Le Gaufey, 1995), o que no se puede avanzar con paso firme en lo atinente al padre si no se tiene en cuenta la dualidad de su función (Pommier, 1995).

En *Tótem y tabú*, Freud pone en escena la presencia doble del padre en correspondencia con los dos actos que conciernen al protopadre, asesinado y devorado, avasallado y desagraviado. Pero hay otra división, la que se deduce del desarrollo de las religiones desde sus orígenes totemistas hasta su estado posterior, según lo propone Freud. Lo que se agrega como novedad al totemismo, dice, es el dios del linaje, algo que la exploración psicoanalítica puede explicar en términos de un enaltecimiento del padre. Esta creación nueva de un dios con forma humana brota de la añoranza del padre –verdadera raíz de toda formación religiosa, según Freud– y fue posible gracias a un cambio ocurrido a través de los tiempos en el vínculo con él. El deseo de ser como el padre permaneció insatisfecho puesto que ninguno de los miembros del clan podía ni tenía derecho a alcanzar la perfección del poder paterno. En ese estado de cosas creció la añoranza por el padre primordial, lo cual dio lugar a un ideal de plenitud de poder, coherente con la ilimitación que sólo a él puede reconocérsele. Fue este ideal el que comandó la creación de los dioses: sustitutos venerados del Padre muerto.

Pero la transformación de la relación con el padre no se limitó a las religiones, influyó sobre el ámbito de la organización social: “Al introducirse las divinidades paternas, la sociedad sin padre (*vaterlose*) –dice Freud–, se trasmudó poco a poco en la sociedad de régimen patriarcal. La familia fue una restauración de la antigua horda primordial y además devolvió a los padres (...) sus anteriores derechos. Ahora había de nuevo padres...”

o “permitida la muerte del sustituto paterno, el tótem, y renunciaron a sus frutos denegándose las mujeres liberadas”. Así, desde la conciencia de culpa del hijo varón, Freud explica el surgimiento de “los dos tabúes fundamentales del totemismo, que por eso mismo necesariamente coincidieron con los dos deseos reprimidos del complejo de Edipo” (Freud, 1987e/1913, p. 151). No por ello las conquistas sociales del clan fraterno se perdieron: se mantuvo la distinción entre los nuevos padres de familia y el irrestricto padre primordial, que fue lo bastante grande, como para asegurar la creación del Ideal. Hay pues, en el mismo Freud, el Padre muerto y los padres vivos, en una articulación tal que el primero, el padre muerto, idealizado, es la garantía del pacto fraterno. Se trata de una organización social en la que la identificación con el padre Ideal, o con el Ideal paterno, facilita la tramitación del goce y garantiza, además, la comunidad de los hermanos, que adhieren todos al mismo Ideal. Es esto lo que Pommier recoge en la siguiente cita: “El complejo paterno implica dos figuras, la de un muerto y la de un vivo”. Y continúa: “... durante todo el tiempo del monoteísmo, el padre eterno se mantuvo de pie frente a los padres vivos” (2002, p. 102).

Tótem y tabú ha ofrecido a Freud el apoyo necesario para la enunciación de la ley edípica. El asesinato del padre primordial funda la cultura y éste, muerto, abre el espacio para el padre edípico, que también se somete a la ley que agencia. Así pues, el mito del asesinato del padre aparece en el origen del mito edípico: a través de la transmutación simbólica del padre primordial organiza la ley de la prohibición del incesto y también la del parricidio, que pronto se generalizó adquiriendo la forma bíblica conocida: “no matarás”. Este es el marco de la ley cultural. La ley del Padre.

Pero Freud trae, sin detenerse en ello, un dato sugestivo: que en el interregno entre el fin de la tiranía del protopadre y el surgimiento de la nueva organización social, nacieron las instituciones del derecho materno y, con ellas, el matriarcado. Lo que sugiere es que el espacio dejado por el padre absoluto a su caída fue ocupado por las mujeres. Llama la atención que esta misma idea

de fondo se repite en las reflexiones de Lacan en su texto *La familia* (1978), en el que hace una constatación pesimista sobre el devenir de las sociedades occidentales modernas, marcadas por el declinar de la “imago paterna”. Sitúa este declinar en directa relación con la crisis social determinada por el retorno de los efectos del progreso industrial sobre el individuo, y sostiene que, organizada en torno a una nueva bipolarización de las categorías de lo masculino y lo femenino, la crisis se tradujo en un sentimiento de feminización de la sociedad occidental¹. Como todos los intelectuales europeos de su época, Lacan participa en ese momento del temor por la feminización del cuerpo social, pero al tiempo que señala escandalizado la tiranía doméstica a la que daría lugar la confiscación por la madre de la autoridad del padre, ve en ella no propiamente un reconocimiento social de lo femenino, de aquello que durante el imperio del patriarcado hubiese sido objeto de repudio, sino la expresión de una protesta viril, por donde se afirma el predominio de un principio masculino: una suerte de ocultación del principio femenino bajo el ideal masculino. Lacan denuncia un movimiento que no podemos más que constatar en muchas de las luchas “igualitarias” de las mujeres: como si no tuviesen otro camino para su “desocultación” que funcionar según logros e ideales masculinos. Me parece que sobre este asunto volverá Lacan más tarde, en un texto titulado *Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina* (1985), en el que, refiriéndose a “la instancia social de la mujer” dice de esto que se trata de algo que trasciende el contrato de trabajo, es decir, de aquello que la conduce a rivalizar con los hombres, y que habría que buscar más bien en los efectos de la particularidad de su amor y su deseo, tal como ellos se expresan en la institución matrimonial, cuyo estatuto se mantiene a pesar de la declinación del patriarcado.

Históricamente, a nivel de la reflexión, podemos decir que la oposición entre el matriarcado y el patriarcado tuvo su punto culminante durante

la segunda mitad del siglo XIX y que, en términos generales, los autores no dejaron de relacionar el supuesto orden matriarcal con la irrupción de lo femenino, siempre en referencia a la declinación irreversible del poder del padre (Roudinesco, 2003). Aunque para Freud este asunto del matriarcado versus el patriarcado no se trate de una cuestión que pueda dirimirse ni que le interese estrictamente, no es menos cierto que él adopta la convicción de que el progreso de la humanidad está determinado por “un triunfo de la espiritualidad sobre la sensualidad”, por la “vuelta de la madre al padre”, “pues la maternidad es demostrada por el testimonio de los sentidos, mientras que la paternidad es un supuesto edificado sobre un razonamiento y una premisa”. Pero Freud define aquello que entiende por triunfo de la espiritualidad sobre la sensualidad: se trata de la “renuncia de lo pulsional con sus consecuencias necesarias para lo psíquico” (Freud, 1939, p. 109-110), es decir, de la castración simbólica. De la Ley del Padre.

Freud cree registrar el eco de este pasaje histórico -al que se refiere en términos de desarrollo del lenguaje: ¡*logos* separador!- en la *Orestíada*, en la que Esquilo nos lega un mito de origen del trastocamiento de las relaciones “jurídicas” dominadas por la ley del talión; es en ese sentido que Freud la celebra cuando argumenta sobre el progreso de lo cultural, que supone la instauración de la instancia paterna, en cuya referencia la renuncia de lo pulsional aparece como constitutiva de la subjetividad y del lazo social.

La tragedia nos muestra a Orestes el matricida quien, aterrado por el peso de su audacia, se dispone a vivir errante, confiado en las palabras del oráculo de Apolo que alentó el acto criminal descontándole el delito, amparado en la defensa de los lazos del patriarcado que sostienen los dioses del Olimpo, en virtud de lo cual consideran como el peor entre los crímenes ese que despoja de la vida a un padre insigne. Pero allí están las Erinias, más poderosas que los mismos olímpicos, atormentando a Orestes en su camino hacia el templo de Atenea, adonde se dirige suplicante a esperar sentencia. Atenea, quien también defiende la supremacía de Zeus-Padre, no es sin embargo ciega

¹ No hay que olvidar que Lacan relaciona el reconocimiento de esta carencia, socialmente inevitable, de la autoridad paterna, con el nacimiento del psicoanálisis.

ante el crimen y, en cambio, objeta la justicia practicada por las diosas vengadoras. Y es porque admite la culpabilidad de Orestes que lo salva, al tiempo que condena a las Erinias a modificar su posición, en prueba de lo cual ellas adoptan el nombre de Euménides, las propiciadoras.

El dique a lo femenino

Ahora bien, lo que Freud no hace explícito en su recurso a esta tragedia es que Esquilo muestra que la derrota de las Erinias no supone su eliminación. Bajo el “disfraz cultural” (Freud, 1987f/1893, p. 216) de las Euménides ellas perviven, criaturas horribles, hijas de la Noche y las Tinieblas, figuradas en el mito como Gorgonas, una de las cuales es Medusa: “*¡Sus vestiduras son negras! ¡En sus cabellos se enroscan multitud de serpientes!*”, dice Orestes huyendo horrorizado ante su mirada que amenaza con la petrificación. Imagen terrorífica y angustiante, revelación de eso innombrable, en palabras de Lacan, “el abismo femenino del que sale toda vida, como el pozo sin fondo (...) por el que todo es engullido...” (1954-1955, p. 248), a la que la Ley del Padre pondrá límite.

No encuentro oportunidad más apropiada para situar lo medular del asunto que se juega en la elaboración freudiana en relación con lo femenino. Al mito de Medusa recurre para figurar el horror ante la castración femenina (Freud, 1922, p. 270), que ha sido primero el horror del niño ante la falta materna, tal como pudo destacarlo Lacan: “El agujero abierto de la cabeza de Medusa es una figura devoradora que el niño encuentra como una salida posible en su búsqueda de la satisfacción de la madre” (1956-1957, p. 197). Atajo horroroso al que se ve abocado el niño si no cuenta con la presencia de un padre real que pudiese mantener con su función la distancia suficiente entre los tres términos de la dialéctica imaginaria, madre-niño-falo, como para conferirle a la falta la dimensión de una interdicción simbólica, la del incesto.

Tras la misión que Freud adjudica a la instancia paterna, inequívocamente aquella de “poner un dique al sexo femenino” (André, 2002, p. 71) como lo que se encuentra del otro lado de la ley y la

racionalidad, se advierte la fuerza de su apuesta por la eficacia de la castración como operación simbólica capaz de ordenar lo real pulsional, como si él mismo no hubiese anticipado el desencuentro, el desnivel estructural entre la prohibición y el goce. Pero todo parece indicar que en su recorrido Freud se topa una y otra vez con eso que excede a la prohibición y que hace presencia bajo el “disfraz cultural”, eso que pone a la cuenta de las mujeres y, en principio, bajo la forma de su oposición a la cultura. El asunto, sin embargo, reviste varias paradojas.

Ya en *Tótem y tabú*, afirma que *el goce de las mujeres* tiene un efecto disgregador del lazo social puesto que causa la rivalidad entre los hombres, y que la búsqueda de solución a esta dificultad es el motivo práctico por el cual se adoptó la exogamia. Vinculada primero al totemismo, la exogamia fue luego establecida como norma legal que rige las alianzas matrimoniales, es decir, la práctica del intercambio de las mujeres, cuyo fundamento es la renuncia exigida a la madre y a las hermanas para tomar otras en su lugar. Es lo que Lévi-Strauss trabaja como la “condición de la cultura”, sólo que en su concepción no se trata de la prohibición sino de “la regla de donación por excelencia” (1981, p. 558)². Siguiendo a Freud, una vez establecida la prohibición, las mujeres circularon entre los clanes de hermanos que vinieron a sustituir a la horda paterna. En estas condiciones ellas conservaron su carácter de objeto sexual, ahora para los hombres “extranjeros”, a quienes se vincularon por fuera de los lazos del amor. No pudo haber sido de otra forma si acordamos en aceptar que el amor es un hecho contemporáneo y, no casualmente, Freud hace una referencia a la esterilidad de la vida afectiva en el matrimonio, de la que las mujeres se protegen gracias a los hijos, por eso, “en caso de no haber hijos, falta una de las mejores posibilidades de lograr la resignación requerida” (1987e/1913, p. 24).

² En Freud la Ley de la cultura es claramente la prohibición del incesto, referida fundamentalmente a la relación hijo-madre, algo sobre lo cual Lacan ha llamado la atención en términos de la ausencia de un mito analítico de la interdicción del incesto entre el padre y la hija (Lacan, 1958).

Pero justamente en estas nuevas condiciones culturales, las luchas fratricidas perdieron su motivo originario -la rivalidad por las mujeres- mientras nuevos fundamentos sostuvieron la convivencia humana: por una parte, el trabajo, *Ananké*; por la otra, *Eros*, el amor. Este es el giro que da Freud en *El malestar en la cultura*, en cuyas páginas “el amor fundó la familia” y sigue activo en la cultura, “tanto en su sesgo originario, sin renuncia a la satisfacción directa [sexual], como en su modificación, la ternura...” (1987h/1930, p. 100). Ahora bien, Freud sugiere que fueron las mujeres quienes, por los reclamos de su amor, establecieron inicialmente el fundamento de la cultura. De este modo, es posible concluir que *el goce de las mujeres* antes que disgregar el lazo social lo garantiza a nivel de la familia, en virtud de que los hombres se decidieron a mantenerlas a su lado para asegurarlas como objeto sexual. Las mujeres acogieron este proyecto social, si podemos decirlo así, porque a su vez ellas no querían separarse de sus hijos, “carne de su carne”. Freud deja ver en esto el desacuerdo entre hombres y mujeres a la hora de sostener su convivencia, y pronto mostrará sus consecuencias.

Sobre el telón de fondo del reconocimiento de una discordia en las relaciones entre el amor y la cultura, pues el carácter “segregativo” del amor hace oposición al afán cultural que teje lazos extensos, Freud revela la paradójica posición de las mujeres: ellas, que contribuyeron a la obra cultural con su demanda de amor, “pronto entran en oposición con ella y despliegan su influjo de retardo y reserva” (1987h/1930, p. 101). Es que ellas, cuyo interés más alto son sus hijos, defienden la familia para asegurarse su presencia (“la familia no quiere desprenderse del individuo”) y en esa búsqueda se introducen en una especie de repliegue sobre el amor que se contraponen a los intereses de la más amplia vida social. Los hombres, por su parte, ponen su libido al servicio de metas culturales que los ocupan, restándole interés a sus vínculos de esposo y padre. “De esta suerte, la mujer se ve empujada a un segundo plano por las exigencias de la cultura y entra en una relación de hostilidad con ella” (1987h/1930, p. 101).

Resulta interesante hacer aquí el paralelo entre esta tesis freudiana según la cual los hombres se entregan a las tareas culturales, y aquella otra en la que sostiene que las mujeres tienen una menor aptitud para la sublimación de lo pulsional (1932, p. 124), a sabiendas, por supuesto, de que Freud considera la sublimación como el resorte de aquellas actividades a las cuales la sociedad concede gran valor. Rescatemos la fecunda idea que subyace a esta segunda tesis en lo relativo a lo pulsional: no parece que el *goce femenino* se dejara absorber por las vías apropiadas para lo masculino, que tan rápidamente en cambio ingresa en la Ley del Padre. ¿No responde a esta misma dificultad, a esta resistencia de lo femenino, la teoría de Freud sobre el superyó en las mujeres? ¿No la revela, al menos? “Excluida la angustia de castración [en las mujeres], está ausente también un poderoso motivo para instituir el superyó e interrumpir la organización genital infantil”, escribe Freud (1924, p. 186) en referencia a la instancia psíquica que toma el relevo de la prohibición paterna a la salida del Edipo en el varón.

Ahora bien, ¿cómo pensar más precisamente este estado de cosas en relación con lo que se juega para los dos sexos en su articulación con el Padre, es decir, con el régimen patriarcal que su poderío inaugura, y con el lazo social? Si el lazo social originario es el que se establece entre los hombres, ordenado sumariamente en la serie rivalidad-asesinato-amor por el padre, es posible deducir que los fines culturales masculinos se cargan a la cuenta de la deuda contraída con el padre, en cuyo pago ingresan tanto las metas culturales explícitas en las que los hombres empeñan la libido sublimada, como las exigencias de la filiación (el parentesco) y el reparto de los bienes (el patrimonio).

En una reflexión que resulta tanto más valiosa cuanto que retorna a la concepción freudiana del Edipo, afirmando por lo demás su vigencia,³ Gerard Pommier (2002), reconoce en la disimetría de la tra-

³ “El complejo paterno implica dos figuras, la de un muerto y la de un vivo: durante todo el tiempo del monoteísmo, el padre eterno se mantuvo de pie frente a los padres vivos. Hasta que ese padre eterno cayó en la tierra, en donde el complejo paterno estalló. En la postmodernidad, únicamente

victoria edípica del varón y de la mujer, las razones por las cuales en la sociedad patriarcal “la mujer se ve empujada a un segundo plano” y cómo este movimiento equivale a un menoscabo de lo femenino. Así, sostiene que el varón resuelve su diferendo con el padre por medio de una reparación simbólica que no tiene por terreno el amor de la pareja, pero en cambio sí los hijos, es decir, la filiación patrilínea: “el amor tuvo un valor marginal bajo el reinado patriarcal que exigía que el hijo llevara el nombre del padre y que, de esta manera, pagaba el error de haber fantaseado con su muerte. De este modo, la familia patriarcal genera una separación entre el amor y el deseo sexual” (2002, p. 94), en detrimento de lo femenino. Pero, además, como la deuda del varón se arregla para él en el espacio público, el lazo social de esa manera reforzado alcanza ventajas de las que no goza aquel que se regula en el espacio privado de la familia, al que las mujeres quedan confinadas. Porque la mujer arregla sus cuentas con el padre en la escena matrimonial; ella, antes que por el orden de estructura del parentesco que los hombres defienden, apuesta por el amor en su conjunción con el goce, cuya condición de posibilidad es el abandono del nombre de su padre. Así, “le encarga al hombre que reemplace al padre” (p. 95) y en ese movimiento arraiga sus lazos en el ámbito privado que se satisface con la familia.

La falta de simetría entre la escena pública y la escena privada y sus correlatos, el nombre y el goce, le otorgó ventajas al patriarcado. Pero la cuestión no se detuvo ahí: una vez establecido, el privilegio se puso al servicio de la supresión del *goce femenino*. En la escena privada los hombres trataron a las mujeres como si fueran sus hijas antes de convertirlas en madres para gratificar a sus propios padres. Hijas o madres, no mujeres: el repu-

te la segunda de las funciones paternas (religiosa) está desestabilizada y genera no una declinación, sino una transformación: el padre endogámico sigue funcionando, en tanto que el padre del culto es obsoleto (...) Naturalmente que el complejo de Edipo no desapareció en la postmodernidad. Las familias siguen funcionando, aunque se organicen de una manera diferente. Lo que pasa es que, una vez que el patriarcado quedó en un lugar marginal, el hijo es más que nunca el hijo del deseo de un hombre y de una mujer” (Pommier, 2002).

do de lo femenino es una característica de la sociedad patriarcal.

¿Y, entonces?

En el texto de Lacan sobre la sexualidad femenina al que hice referencia más arriba, la inversión de la tesis de Freud sobre la oposición de las mujeres a la cultura, dada su preferencia por la “libido familiar”, llama la atención. ¿A qué puede deberse que aquella investidura de lo familiar, que a Freud le parecía una fuente de disgregación, pueda a Lacan resultarle, precisamente, “contraria a la entropía social” (1985, p. 715)? Si bien leemos que el factor que inclina la balanza en una u otra dirección es el reclamo de amor de las mujeres que allá desune mientras que aquí enlaza, tal vez no se trate de un factor que pueda adscribirse a lo femenino en su estructura, para decir entonces que “eso” pertenece bien, a Tánatos, bien a Eros, de acuerdo con sus propósitos fundamentales de separar y de ligar. Si se trata de la instancia de lo femenino en la cultura, quizás las mujeres respondan de acuerdo con una verdad que las habita y las supera. Allí donde la homogeneidad de lo social apoyada en la Ley del Padre las oculta, ellas refutan. Aquí, donde la desintegración de los lazos sociales parece sin embargo encontrar un último residuo en la familia, ellas insisten.

Referencias

- André S. (2002). *¿Qué quiere una mujer?* México: Siglo XXI.
- Freud, S. (1987a). Fragmentos de la correspondencia con Fliess - Carta 69, en *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1987b). Estudios sobre la histeria, en *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1987c). Tres ensayos de una teoría sexual, en *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1987d). Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci, en *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1987e). Tótem y tabú, en *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1987f). La cabeza de Medusa, en *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Freud, S. (1987g). El sepultamiento del complejo de Edipo, en *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1987h). El malestar en la cultura, en *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1987i). Sobre la sexualidad femenina, en *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1987j). La feminidad, en *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1987k). Moisés y el monoteísmo, en *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, J. (1978). *La familia*. Buenos Aires: Argonauta.
- Lacan, J. (1985). Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina, en *Escritos II*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1984). *El seminario, libro II. La relación de objeto*. Barcelona: Paidós.
- Lacan, J. (1962). *Seminario 9. La identificación*. (Manuscrito no publicado).
- Le Gaufey, G. (1995). *La evicción del origen*. Buenos Aires: Edelp.
- Lévi-Strauss, C. (1981). *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós.
- Pommier, G. (1995). *El orden sexual*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Pommier, G. (2002). *Los cuerpos angélicos de la postmodernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Roudinesco, E. (2003). *La familia en desorden*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.