

Lo irresistible: entre el poder y la potencia

Carlos Moguillansky¹

Nous n'appelons cruauté que celle dont nous sommes victimes.

*Celle que nous exerçons, nous la baptisons devoir; amour ou droit.*²

Tony Duvert, Abécédaire malveillant.

Así como el abecedario permite una retórica del pensar; la expresión del cuerpo ofrece una retórica de las pasiones.

Louis Marin, Détruire la peinture.

Introducción

El Complejo de Edipo y la frontera semiósica entre el sinsentido y la significación: la ferocidad, el sadismo y la crueldad

Los signos expresivos del cuerpo constituyen un texto. Si bien éste se puede leer, su sintaxis no se corresponde con aquella del lenguaje verbal y evoca una dimensión figurativa y plástica, propia del lenguaje emotivo corporal. Ese modo de expresarse tiene su sinceridad y sus mentiras, su verdad y sus negaciones, así como los excesos indi-

¹ 1425 Las Heras 3745 11 C. CABA. 5411 4801 4561. cmoguillansky@gmail.com

² *Sólo llamamos crueldad a aquella de la cual somos víctimas. A la que ejercemos nosotros la denominamos deber; amor o derecho.* Tony Duvert.

simulables de sus pasiones. En su estudio sobre F. Bacon, G. Deleuze realiza una extensa cita de K. P. Moritz:

“un personaje de extravagantes sentimientos: una extrema sensación de aislamiento, de insignificancia casi igual a la nada; el horror de un suplicio, cuando asiste a la ejecución de cuatro hombres exterminados y desmenuzados; los pedazos de esos hombres arrojados a la calle o por la balaustrada; la certidumbre de que estamos singularmente concernidos, que todos somos esa pieza de carne arrojada y que el espectador está ya en el espectáculo, ‘masa de carne ambulante’, desde entonces la viva idea de que los mismos animales son hombre y que somos criminales o ganado; y además esa fascinación por el animal que muere, ‘un becerro, la cabeza, los ojos, el morro,... y a veces se olvidaba hasta tal punto en la contemplación sostenida de la bestia, que creía por un instante realmente haber experimentado la existencia de un ser así... en pocas palabras saber si entre los hombres él era un perro...” (Bailly, J. C. 1976)³

Deleuze (1981[2009])⁴ concluye: “*no es un arreglo del hombre y de la bestias, no es una semejanza, es una identidad de fondo, es una zona de indiscernibilidad* más profunda que cualquier identificación sentimental: el hombre que sufre es una bestia, la bestia que sufre es un hombre” (*Ibid.*, p. 33). La confluencia emocional entre el hombre y la bestia implica una experiencia de “nosotros” en la que ambos se implican en una comunidad nueva. El *nosotros* y la comunidad del hombre, la bestia y la pieza de carne están íntimamente relacionados con la capacidad de percibir la crueldad, pues brindan el zócalo emotivo para advertir la trasgresión del pacto humano que toda crueldad realiza, al arrojar a quien la sufre al lugar de una pieza de carne, carente por igual del lenguaje corporal familiar y de la sintaxis lenguajera del pacto con el semejante.

³ Bailly, J. C. (1976): *La légende dispersée, anthologie du romantisme allemand*. Moritz (s. XVIII). Burgeois, 2014:35-43.

⁴ Deleuze, G. (1981): *Francis Bacon*. Seuil: Paris, 2002. Madrid: Arena, 2009:33.

El estudio de las pasiones desde una perspectiva psicoanalítica difiere de cualquier aproximación fenomenológica. El psicoanálisis observa el conflicto psíquico y la disparidad entre su expresión manifiesta y la razón latente que lo impulsa. Nuestra condición parlante ubica el problema de las pasiones en su articulación con el lenguaje, en su dimensión significativa y en la distribución de las posiciones subjetivas que asume el Yo en su relación con la vida y consigo mismo. La disparidad de lo manifiesto y lo latente es algo más que una discrepancia entre los lenguajes del cuerpo y de las letras. Depende de qué verbos se muestran y qué verbos se ocultan detrás de las negaciones y las desmentidas necesarias para manejar el precario equilibrio conflictivo. Aún las pasiones, con su cuota de desenfreno emotivo, siguen la ruta de deformaciones y transformaciones de todo verbo. A esas urgencias se agrega la frontera entre las vivencias sinsentido y las experiencias impregnadas de significación. Esa frontera no es total ni es necesariamente significativa. Tanto en el acceso al lenguaje como en el acto de habla, el lenguaje es una realidad –sea comprendida o no– que impone su potencia comprensiva y su rol en la comunicación humana. El hablante responde y sus frases dialogan con hechos previos a los que eleva a una condición parlante. Esa sencilla respuesta ilustra el ingreso comunicativo que realiza la madre con el grito de su bebé. Aun antes de comprender el significado de las palabras, el niño advierte su valor comunicativo y se baña en la prosodia musical de sus padres. Esos mensajes, aún carentes de una sintaxis significativa precisa, brindan una trama de relaciones subjetivas y emotivas, centradas en el *Complejo de Edipo*, que ubican al niño y lo hacen ingresar a su dimensión de sujeto, reconocido como tal.

El *Complejo de Edipo* distribuye las posiciones subjetivas del niño y de sus padres y ofrece la matriz significativa que codifica la comunicación y la comprensión de la vida. Ese código define lugares y funciones pero tiene una dimensión esencial al dar nombre y reconocimiento humano a quienes se rigen por él. La vida edípica no es anónima. Más allá del *Edipo*, el régimen social de poder instala un anonimato que permite reglas éticas inhumanas, donde es posible la crueldad. El anonimato no depende de la distancia emocional sino

del gesto de reconocimiento de la singularidad del otro. Por ello, él está presente tanto en el abandono como en la sobreprotección, en tanto en ninguno de ellos se reconoce la singularidad del otro. En esa frontera la crueldad juega un rol singular pues ella reemplaza a otras emociones. Si hay una falla transitoria de la elaboración edípica de la experiencia, la posición emotiva del sujeto vira desde la clínica de la potencia –afianzada en las diferencias de sexo y de las generaciones– hacia la clínica del poder –sostenida en el vínculo narcisista con el *imago* de la madre fálica preedípica. En ese giro se desnaturaliza la relación del Yo con su cuerpo y su sexualidad hacia un poder ilusorio. La crueldad del vínculo adictivo con objetos denigrados, irresistibles o dañinos reemplaza la genuina dependencia emocional, propia de los lazos de mutuo deseo. La sutil crueldad de la respuesta emocional humana muestra que la respuesta emotiva edípica convive con las defensas narcisistas, que la suplen cuando ella falta. La vida emocional oscila entre respuestas sofisticadas o burdas, según qué aspecto de su ecuación defensiva se pone en juego, con el correlativo predominio de las respuestas represivas edípicas o de las escisiones del Yo, propias de las defensas narcisistas. En la distribución de esas respuestas, la semiosis de la experiencia realizada por el *Complejo de Edipo* y la transferencia brinda al sujeto una comprensión de la vida y la une a su propia experiencia.

La crueldad tiene un carácter imperioso que la distingue como pasión. Esa condición se asocia al elemento irresistible, que impulsa al Yo a facilitar una acción que arrebatara su equilibrio. Por ello, un estudio analítico de la crueldad busca el factor decisivo que la distingue de otros apetitos que impulsan la vida anímica y valora en qué condiciones su expresión surge con mayor frecuencia e intensidad. Sin duda, la crueldad se encuentra en prácticas sociales donde la violencia, el rencor y el odio, cualquiera sea su fuente, imperan en la hostilidad humana: la lucha entre fracciones, la guerra, la tortura, el genocidio o las masacres dan expresión de una crueldad instituida como una práctica justificada por el *Ideal del Yo* de una cultura.

La humanidad se especializó en producir dispositivos de mayor eficacia letal y administra la muerte con gran crueldad, a partir del

creciente anonimato de sus víctimas globalizadas. Otra vía de expresión aparece en la vida cotidiana, donde la falta del reconocimiento humano en las grandes urbes produjo un creciente anonimato social. Otro tanto se ve en el *bullying* adolescente, cuando el grupo discrimina a su víctima y le endilga un rasgo denigrado del *Ideal* grupal. Pero es en la intimidad espontánea de cada persona, en su trato consigo mismo y con los que ama, donde el psicoanálisis da cuenta de una crueldad sutil, a veces oculta en sus actitudes más obvias, donde el dolor hace estragos en la vida anímica. Allí el dolor y la crueldad establecen una ligazón inesperada y la culpa y el rencor ofrecen una vía subjetivante que da significado a experiencias carentes de sentido. Con ellas la persona se recupera del impacto de vivencias que la dejan perpleja. La crueldad sólo es el hilo rojo desde el que se puede buscar la razón inconsciente, que reside posiblemente en la transformación de una fantasía masoquista. Lo irresistible tiene en el dolor una fuente mucho más eficaz que el deseo.

La crueldad está en tantas manifestaciones humanas que es difícil hacer pie en una teoría única. Está arraigada en la vida social, en los recovecos de prácticas cotidianas, en los tics del transeúnte cuando niega una limosna o un gesto de humanidad al semejante. Ella es la dimensión inhumana (Lyotard) del gesto cultural y civilizado que nos hizo inciviles. La bioética, la biopolítica, la sucesión de “biocosas” que inventamos dan cuenta de un espíritu cruel afincado en una ética banal, en la metáfora muerta del “mal necesario” o del *side-effect* del progreso. Estudiar las variedades de la crueldad impone enfrentar una explicación heterogénea y no exenta de contradicciones, según se la vea como una experiencia marginal o como la práctica política de un ideal colectivo, como un acto pulsional –sádico– o como una reacción del *o*, similar al odio y al amor. Y corre el riesgo de arribar a un concepto ómnibus que incluya hechos similares de distinta naturaleza, que se asimilan en su expresión agresiva común. Esas expresiones están indicadas en su referencia al *Complejo de Edipo*. Su articulación con él marca el distinto destino de cada una –desde sofisticadas expresiones simbólicas a rudas reacciones defensivas. Esos distintos niveles de la función psíquica coexisten entre sí y permutan

su preponderancia en la conciencia. La ferocidad salvaje heredada de nuestros ancestros –el hombre natural– se articula en el *Edipo* en el primer pacto humano –posiblemente a partir de la primera sonrisa, cuando se inaugura el reconocimiento del semejante. La tendencia al dominio del otro inicia allí tanto su represión frente al semejante –“¡no se le pega al hermanito!”– como su erotización bajo la forma del sadomasoquismo primordial. A partir de ese acto inaugural, sea cual fuere el destino de la ferocidad, se articula con la ley, ya sea que lo obedezca o forme parte de un acto marginal y trasgresor. Por ello, el arco de las manifestaciones agresivas requiere una precisión metapsicológica respecto de su articulación con el *Edipo* y con las defensas psíquicas predominantes. Exploraré tres destinos que corresponden a distintos imperios de la ley: a) el régimen del *poder* del amo sobre el esclavo; b) la supremacía del completo sobre el privado y c) la *potencia* que acepta las diferencias estipuladas por el *Edipo*: de sexo y de generaciones. Cada uno de esos destinos impone su correspondiente legalidad: la ley del amo, la ley fálico/castrado y la ley edípica, que distribuye funciones entre seres igualmente incompletos, potentes y fecundos en su complementariedad. Desoír esas enormes diferencias lleva a una confusión de materias y leyes diferentes que se agrupan en un saco ciego donde la agresividad se confunde con el poder, con la ferocidad o con el sadismo, sin ver los matices que distinguen cada caso.

a) El poder del amo domina al esclavo; la crueldad es un complemento implícito del dominio, más allá de que sea explícita o no en su expresión manifiesta. La crueldad es inherente al dominio que distribuye dos identidades definidas, pues el pacto de semejanza se rompe a favor de una relación inhumana. Éste no es el lugar para abundar sobre los modos de la servidumbre pero en cada caso ella se asemeja al dominio homínido discrecional de la naturaleza. El siervo es un objeto más del uso natural. En todo caso, su apariencia humana se presta para que el amo disfrute las pequeñas delicias abusivas, narcisistas y sexuales que su condición servil “humanoide” permite brindarle. La relación borrosa de lo inhumano y lo humano instala una dimensión simbólica donde la crueldad se estiliza, gana máxima virulencia y se

aproxima a la clínica de las aberraciones. La definición de lo humano es el límite simbólico tanto para el freno como para la transgresión de la ley que emerge del pacto con el semejante. Dicha ley es el zócalo del *Complejo de Edipo*, en tanto rige sobre las relaciones simbólicas entre humanos. Al desmentir lo humano se abre el camino al uso fetichista.

b) En el siguiente caso, la diferencia fálico-castrado es el eje de la creencia fálica universal e instala un diferencial narcisista entre seres completos y seres deprivados. El falo se fetichiza en tanto es el factor de completamiento y descompletamiento entre esas dos categorías. El falo es el atributo de la madre fálica preedípica. Ella es la *imago* de un ser completo. Sólo ella posee, da o no da ese falo imaginario y narcisista. La crueldad surge en ese escenario, en la brecha entre castrados y fálicos y, en algún caso, adopta una cualidad fetichista. Cuando esa cualidad se asocia a una tonalidad sado-masoquista inviste a un objeto malo y suele adquirir un carácter adictivo. “Él pega a un niño que yo odio” es la primera frase del análisis de “Pegan a un niño” (Freud, S., 1919). En ella se dirime el odio hacia el que tiene un privilegio que el Yo envidia, en el escenario narcisista de una diferencia entre seres completos y deprivados. El odio –narcisista– es el socio industrial del masoquismo, que como socio capitalista inconsciente impulsa la culpa y el goce erótico de la escena sádica. En esta escena de diferencias narcisistas ya no hay amos y esclavos sino fálicos privilegiados y castrados. Y sobre la diferencia narcisista se instala el asesinato parricida, la culpa y/o el complejo masculino, que luego se resuelven regresivamente como masoquismo moral y erógeno, respectivamente. En esa escena la crueldad circula como un elemento que deriva de distintas fuentes, según la fase del conflicto psíquico. En esa transformación adopta distintas vestiduras según se exprese como odio manifiesto, como reproche al otro, como culpa, como remordimiento, como afán de castigo moral y finalmente, como goce erótico masoquista. Que todas ellas se expresen en la vía final común de un goce masturbatorio –de apariencia sádica– sólo es una deriva transferencial, que fue explicada en la experiencia analítica y magistralmente entrevista por Freud en “Pegan a un niño”. Sin embargo, la comprensión del rol

del masoquismo en la significación del dolor psíquico dio un giro a la explicación de la escena sadomasoquista. Si la erotización es algo más que un mero incidente del dolor y en verdad constituye la manera en que el psiquismo atribuye un significado psíquico a lo que no lo tiene, estamos ante un nuevo escenario. La transferencia apela a sus raíces eróticas para dar sentido a una experiencia sin sentido y “Más allá...” es entonces la bisagra entre el sentido y el sinsentido. El sadomasoquismo sería entonces la vía regia de comprensión de aquello que pone en aprietos a la vida psíquica, al haberla expuesto a un más allá de la significación. Este giro en el punto de vista de las relaciones entre el dolor y la pulsión sadomasoquista abre a una nueva comprensión del límite entre el deseo y el impulso irresistible de la adicción. Una breve viñeta ilustra este punto.

A. consultó por un trastorno vocacional y dudas sobre el futuro. Su inseguridad estaba muy ligada a su apego familiar. Con el correr del tratamiento inició una relación estable con un joven y cambió de carrera. Dos años más tarde, la analista debió suspender una sesión pocos minutos antes del inicio y a la sesión siguiente A. trajo un frasco de dulce de leche hecho por ella y dijo: “no sé qué pasó, pero quise traerle un regalo”. Nunca había hecho un regalo y la analista no lo rechazó. A la sesión siguiente, A. habló de su pareja, quebrada por el despecho de ella y el ensimismamiento de él. Se habló de interrupciones y desencuentros. La interrupción de la sesión previa parecía haber disparado el material actual. A. dijo: “Mi hermano dice que hago propuestas irresistibles”. Lo irresistible había entrado en la conversación, en la queja del hermano y en el incidente del regalo. El desencuentro entre A. y su novio tenía una superficie sostenida en la ofensa y el ensimismamiento pero A. no podía diferenciar un deseo y una oferta irresistible, de ella o de otros; que reflejaba el intercambio familiar incondicional e irresistible que tanto le costaba romper. El regalo –que la analista no osó rechazar– remite al intercambio irresistible que distorsiona –con la mejor buena fe– la libertad del deseo, que desea o se niega al acto erótico. Esa condición irresistible, jugada en el regalo transferencial, abrió el camino para la comprensión de sus *raptus* alimentarios, donde el apetito se mezclaba con su deseo eroti-

co y con el *raptus* adictivo. Las tres dimensiones se borronen en una misma escena, pero remiten a tres causas distintas: el apetito del Yo, el deseo erótico apuntalado sobre él y por último, el *raptus* y su constelación adictiva, asociada a un objeto malo irresistible que, al final, duele. Por esa razón, la alimentación y la vida sexual son el lugar de manifestación de un conflicto singular. En ambas confluyen distintas apetencias, cuyo distinto origen da lugar a un conflicto entre lo sexual y lo yoico y entre ambos y el dolor que se presta al *raptus* irresistible de la solución adictiva. La bulimia y la anorexia revelan la entrega al *raptus* y el control secundario que se impone el Yo como defensa abstinentes. Algo similar encontraremos en la vida sexual cuando el deseo sexual busca un talismán irresistible —el elixir del amor— o se troca en la dolido promiscuidad que busca un paliativo al dolor. La crueldad es la expresión aparente de un conflicto que incluye al Yo, al sinsentido, al dolor y a la defensa adictiva cuando la transferencia no da significación al dolor incomprensible. En ese caso, el deseo o el apetito chocan con una defensa adictiva que apela a objetos irresistibles.

c) Por último, el tercer destino erótico instala la aceptación de la castración ante la desilusión del poder de la madre fálica. Queda expedida una vía diferente en la que se accede a un vínculo entre pares desiguales y complementarios —masculino y femenino—, que realizan una obra en común, que ninguno podría hacer en solitario: el niño. La ecuación simbólica que permuta falo, heces, bebé y regalo ofrece una vía para que las tendencias previas se transfieran al niño como compensación del falo ilusorio perdido. Un falo perdido por la mujer y por el varón. Ambos necesitan caer de la ilusión fálica para acceder a la cópula sexual —real o simbólica— que se realiza en el bebé futuro, en la obra práctica o en el nosotros de una gestión solidaria. La crueldad aquí está en la estructura a título de la expectativa prudente de un dolor que puede emerger y debe cuidarse en uno y en el otro de la cópula. Y que se expresa como el respeto por el dolor emergente en la intimidad emocional sexual y en la abstinencia de la cura analítica.

La escisión psíquica y la represión

Sea como fuere, la crueldad gana en su inserción simbólica cultural un refinamiento agresivo más letal que lo que ninguna ferocidad animal osó siquiera imaginar. Aunque la simbolización psíquica no es reversible, si la vivencia emocional es muy intensa o el conflicto resulta intolerable, surgen alternativas defensivas a la simbolización. En ellas, la desmentida y la escisión generan una acción no simbólica, que P. Blos (1979)⁵ llamó *concreción*. En ella el adolescente realiza un acto antisocial sin poder dar una cabal explicación de su acción. Es interesante advertir que Blos describe aquí los mismos mecanismos que usó Freud al describir la perversión. Su cosificación de la experiencia deviene en un acto no simbólico, que no pierde su raíz asociativa con el conflicto que lo produce. En la concreción de su acción, el sujeto reacciona impulsivamente, a veces con extrema violencia, sin poder dar una adecuada razón de lo que lo llevó a ese exceso. Aichhorn y Blos estudiaron la violencia delictiva adolescente siguiendo estos términos y sus ideas se aplican a otros incidentes en otras edades y otras circunstancias, tal como se ve en las escenas de crueldad y ferocidad que vemos en el margen de la vida social. En la frontera entre la respuesta simbólica y la concreción de la acción encontramos la eficacia de la ley edípica que, a diferencia de otras leyes, insta a respetar la función y la naturaleza sexual inherentes a la base misma de la emoción.

El *Complejo de Edipo* está en el centro de la cuestión de la crueldad, en tanto dirime el grado de implicación emocional que la persona tiene con su vida y correlativamente, el grado de diferenciación y distancia –la dimensión narrativa– que puede establecer con sus vivencias. En la concreción la implicación es total. La persona está absorta en la escena de su vida, sin ninguna posibilidad de verse desde fuera de ella ni de ver los hechos desde una representación de ella; como un otro sobre el que puede pensar, reflexionar o decidir. La *presencia* de la vida es tan vívida e intensa que no hay margen para generar una distancia narrativa que permita una *representación* de la misma. El

⁵ Blos, P. (1979): *The adolescent passage. La transición adolescente*. Buenos Aires.: Assapia Amorrortu..

observador no puede observar el mundo donde vive. La concreción se distingue del pasaje al acto –descrito por la psiquiatría francesa y retomado luego por Lacan– por su respuesta posterior. En aquél prosigue un *acting-out*, donde el sujeto puede dar alguna relación de lo que lo impulsó al pasaje al acto, en tanto en la concreción el sujeto no tiene ninguna posibilidad de brindar una narración de su acto. Éste queda ahí, como el mudo testimonio de una causa a descubrir, que suele estar enmascarada por una defensa de escisión/desmentida psíquica, familiar o social.

La oposición de la concreción y la acción simbólica pone en tensión un par de factores expresivos, de singular importancia en la construcción de la comunicación: por un lado, la presencia de lo que se presenta en una presentación expresiva y, por el otro, la distancia narrativa que está en todo acto de representación. Cada polo de esa dupla aporta su eficacia, dando evidencia de la fuerza de lo vívido en la presencia y de la distancia narrativa en lo representado. Estas dos dimensiones son muy conocidas en la clínica psicoanalítica, al ilustrar los fenómenos respectivos de la comunicación en la transferencia y en el relato de un recuerdo en el curso de una sesión. En tanto el relato del recuerdo da cuenta de una distancia narrativa entre el narrador y el personaje presente en lo narrado –“yo recuerdo cuando yo hice... etc.”– en la transferencia, el analizante vive un hecho de su vida psíquica en la actualidad de la sesión, sin ninguna distancia entre lo que vive y lo que narra. Tanto la concreción como la transferencia ponen de manifiesto una dimensión actual, en la que el acto vivido mantiene una relación inconsciente con factores y acontecimientos significativos de la persona, sin que ella pueda percatarse de los mismos, hasta tanto no intervenga una metáfora que ofrezca una ilación significativa entre aquellos y éstos (Moguillansky, C., 2011)⁶.

La metáfora da una ilación entre lo vivido en la actualidad y el acervo de significaciones del sujeto. Esa función es una operación central de la actividad transferencial que permite a una persona comprender el sentido de su vida, por qué está haciendo lo que hace en

⁶ Moguillansky, C.(2011). *Observación del rol de la negación y la desmentida en el relato clínico. controversiasonline@apdeba.org..*

ese momento, por qué está allí, qué pretende hacer allí, etcétera. Para decirlo de un modo sencillo, Bion se preguntaba por qué una persona decidía venir a verlo un lunes a las diez de la mañana a contarle lo que le estaba contando. Esa razón es de una mayor transcendencia que aquello que realmente está diciendo su paciente en su sesión. Y esa razón puede en determinado momento perder su ilación simbólica con la vida del sujeto y ponerlo en las manos de una concreción, en la que él no está en condiciones de dar un sentido propio a lo que hace y cae bajo los efectos de una pasión actual: la venganza, el rencor impulsivo, la crueldad, el odio ciego o una idea fanática.

En otros casos, la crueldad aparece como parte de un acto decidido y central en la vida del sujeto o del grupo al que éste pertenece. El suicidio-homicidio es un acto decidido y no necesariamente impulsivo. El sujeto decide que su persona pierda valor ante la envergadura del acto y que su suicidio sea la parte central inevitable de la acción decidida. Hemos visto muchos casos de esto, demasiados casos como para pensar que son parte de un acto patológico o marginal. Cuando la acción colectiva cruel está sancionada por el *Ideal del Yo* de un grupo, de una sociedad o de una nación... ¿qué debemos pensar? ¿Podemos pensar en un suicidio cuerdo o un homicidio cuerdo? Se habló mucho de la pena de muerte presente en la guerra y en la acción penal de muchas sociedades. ¿Es un acto de justicia o un resabio inhumano del hombre? El *Ideal del Yo* lo da como un acto legal elegido por una mayoría. ¿Eso lo legitima? ¿Se pregunta eso el verdugo? Está claro que no podemos evaluar con la misma vara la crueldad marginal de un delincuente y la crueldad instaurada en una institución, sea ésta de un país tradicional o se trate de un grupo guerrillero que lucha por su territorio, su independencia o su religión. En ellas el *Ideal del Yo* instala normas éticas que sancionan la crueldad como un arma tan necesaria como inhumana.

Antecedentes

En “Pulsiones y destinos de pulsión” Freud (1915) indicó los destinos defensivos de la pulsión y tomó a la pulsión sádica como uno de

los ejemplos paradigmáticos. En el mismo texto se refirió al amor y al odio. Así, la agresión tuvo orígenes diferentes en la teoría: como un acto pulsional presente en el sadismo y el masoquismo y como la vivencia del Yo del odio, propia del interés de las pulsiones del Yo. Este último conforma un conjunto de emociones afines –la venganza, el rencor, el odio– que tienen en común la hostilidad del Yo a aquello que él considera malo, enemigo o no Yo. Luego, Freud agrupó esas distintas manifestaciones en la tesis del instinto de muerte en “Más allá...” (1920) y finalmente en *Malestar en la cultura* (1930) desarrolló una extensa hipótesis, ya iniciada en su estudio del masoquismo, sobre la economía tanática del Superyó y su relación con la culpa. Al ganar espacio el problema teórico de la significación y el sinsentido, se pensó “Más allá...” como un ámbito vinculado al sinsentido no ligado, como una marca del más allá de la significación, entre la cultura –significada por el lenguaje– y lo salvaje, que permanece fuera de él. Esa singular hipótesis (Braunstein, N., 1990 [2012]⁷, Moguillansky, C., 2015⁸) permitió comprender el rol de la significación masoquista en la semiosis del trauma en particular y lo salvaje en general, al incorporarlos dentro de la retórica edípica. La posterior ampliación de esa dinámica al trabajo usual de la memoria dio mayor comprensión del estado de la inscripción mnémica. La elaboración del trauma ilustró cómo la significación transferencial agrega significación al registro mnémico y permite su plena inserción en el conflicto psíquico. Debido a esas razones, tanto la función transferencial de intérprete de la experiencia como el rol semiótico del *Complejo de Edipo* ganaron un decisivo rol y reafirmaron la sentencia de “Pegan a un niño” (1919): el *Complejo de Edipo* es el complejo nuclear de las neurosis. Las pulsiones tienen distinta expresión según si se inscriben en su imperio sémico o se ordenan fuera de él, como un sostén emocional narcisista del Yo. No es clara aún la correspondencia entre dicho sostén y las defensas de desmentida y escisión, descritas en el apartado anterior y sería necesaria una mayor corroboración clínica.

La agresión –en cualquiera de sus expresiones– no es ajena a la

⁷ Braunstein, N. (1990): *El goce, un concepto lacaneano*. México: Siglo XXI, 2012.

⁸ Moguillansky, C. (2015). *El dolor y sus defensas*. Buenos Aires: Letra viva 5.

ley. Aun la ferocidad, que en su origen fue salvaje, se inscribe en la ley como una conducta marginal que la sociedad aparta de su seno: como locura, anormalidad o crimen. En muchos casos, la ley actúa de un modo paradójico. El criminal por sentimiento de culpa ilustra el efecto de cuasicausa que surge como penumbra latente detrás del supuesto descontrol gozoso del verdugo. En otros la ley prescribe actos de crueldad que nada tienen que ver con el castigo de la falta prescripta.

No conocemos bien los destinos de la agresión, especialmente aquellos asociados a la cooperación de la escisión del Yo con la represión en la economía defensiva de las neurosis, pero el destino que adopta define su expresión. Debido a ello, en el seno del *Complejo de Edipo*, la conducta agresiva adopta la condición de una pulsión sádica al servicio de la expresión significativa, tanto en la transferencia como en los síntomas y sueños. En cambio, si se desmiente o trastorna su inserción cultural, ella se comporta como ferocidad animal y, si se expresa disociadamente como un sostén del agresor –al servicio de la defensa narcisista– se degrada a un acto cruel destructivo que pierde su ilación significativa con el sostén simbólico edípico. Esos tres destinos diversos ponen al *Edipo* en el lugar del operador sémico por excelencia del psiquismo. Lo que permanece por fuera de él expresa la condición salvaje y sin sentido que debe ser semantizada en un acto de la transferencia. Finalmente, si lo que se expresa es una defensa narcisista del conflicto edípico, su resultado es una acción banal, superficial y sin un fundamento emocional consistente. Veamos al primero de ellos.

Al igual que otras pulsiones, la economía agresiva guarda fuerte relación con el conflicto actual y con la necesidad psíquica de otorgar significación a su experiencia. La transferencia es la principal herramienta semántica del psiquismo. Ella interpreta la vivencia actual y la colorea con su singular significación edípica, algo de mucha importancia en las crisis vitales y en el cambio psíquico. El proceso adolescente es un ejemplo de dicha semiosis donde la agresividad, entre otras mociones, juega un rol importante. La metamorfosis discursiva, emotiva y corporal del debut adolescente se asocia a la transforma-

ción del narcisismo, del sexo y del vínculo del joven con su familia y con su grupo. Su apariencia defensiva se asienta en el narcisismo y su profundidad estructural depende del pasaje a la adultez y la asunción sexual, con la elaboración de sus fundamentos obscenos y de su intersección con lo mortífero. La ruptura del lazo sagrado con la tradición es más enigmática de lo que habíamos sospechado, pues asienta en el vínculo con el Superyó sostenido en los ancestros. En el conflicto actual de la experiencia erótica con el Superyó heredado familiar, lo obsceno salvaje es contenido, fijado, legislado y enviado a un intercambio erótico mediado por valores restrictivos y habilitantes del Superyó. El conflicto se distribuye en el joven, en su familia y sus pares. En ese espacio, la lucha inconsciente conjuga emociones agresivas y apegadas de la experiencia interior del joven con la estructura institucional latente, edificada sobre el *télescopage* superyoico familiar. El conflicto articula lo salvaje de la experiencia obscena sexual en un orden legal que lo contiene en la oposición de lo legítimo y lo transgresor. Sorpresivamente, la adolescencia pasó de ser una clínica del narcisismo a ser un estudio de las tensiones del sexo con el rito de pasaje puberal, su adhesión a los emblemas familiares, su relación con un mundo solitario y con la tensión de su sexo obsceno con el mandato enigmático del Superyó personal/familiar sádico invisible. La condición sagrada de esa constelación pone al joven en el dilema de traicionar su propia experiencia o ser traidor al mandato familiar, donde oscuramente ubica al Superyó arcaico. En ese dilema narcisista inicial, el auxilio de sus pares y la externalización del conflicto permiten una solución defensiva disociativa, que brinda el tiempo imprescindible para su ulterior resolución simbólica. El proceso adolescente da oportunidad para que los distintos planos del conflicto entren en debate y logren una solución armónica. Benjamin vio al niño como un ropavejero, que todo lo guarda y todo lo pierde; eso se extiende al adolescente, cuya necesidad emotiva lo obliga a concentrarse en lo que sucede en su vida grupal –tan clave como las chucherías del bolsillo del niño– y lo arroja a ser negligente con lo que los adultos consideran importante. Debido a la escisión de su Yo, él siente que es culpado por acciones que realizó su hermanito menor, como lo seña-

ló Meltzer con ironía. En estas condiciones debemos considerar que las expresiones agresivas son un epifenómeno de una acción psíquica inconsciente, que intenta dirimir un conflicto entre aspectos sin significado y su ulterior trabajo de semiosis. Lo que es tan evidente en la adolescencia en verdad se despliega en todas las edades como una permanente semantización de aquellas vivencias que conmocionan el acervo de significados de la vida psíquica, poniendo en aprietos a su enciclopedia de sentido. En el caso de la vivencia de dolor, esa dimensión se distribuye entre una primera vivencia salvaje y feroz y la dimensión pulsional sádica que tiene la misión de significarlo.

Un caso clínico ilustra la cuestión en la intimidad de un análisis (Bisson, C. 2004)⁹. La consulta de un niño se debió a su costumbre de morder su mano y causarse severas lesiones. Esa reacción era su respuesta a sus crisis de impotencia ante los infortunios usuales de la vida, como expresión de su angustia y rabia. Luego, esa impotencia resultó de otra índole, al expresar la dificultad del niño para dar significado a una experiencia catastrófica temprana. En el análisis se hizo evidente que el niño sentía culpa cuando creía haber dañado a alguien. La analista ofreció material ilustrativo de ambas situaciones. El mordisco circulaba en diferentes expresiones: en el juego del niño, en sus dibujos y en un par de juguetes que trajo al consultorio: un videojuego llamado Mordisco y un trompo que podía producir lesiones similares. La analista conjeturó que el síntoma podía estar relacionado con un accidente a la edad de 18 meses. En un descuido de su madre, un biombo espejado había aprisionado el dedo índice del niño. El accidente fue tan serio que debieron llevarlo al hospital con el biombo a cuestas. Su interpretación tuvo dos etapas muy distintas: en la primera, ella dijo: “Te mordés la mano cuando...” y luego describía un incidente actual; eso desencadenó una reacción resistencial, pues el niño se sintió acusado: “Te estás masturbando”. En la segunda, dijo: “La bisagra te mordió la mano” y tuvo un claro éxito semiósico. Las idas y venidas de esa interpretación, sus anticipaciones y su oportunidad revelan la ligazón del mordisco con la semantización del trauma infantil y la

⁹ El material está publicado en Bisson, A. Cristina. *Trauma y repetición. De la repetición al jugar*. *Psicoanálisis APDEBA*, vol. XXVI, n. 2, 2004.

importancia de una adecuada oportunidad para que dicha ligadura se realice. El material aun sin sentido del trauma y los intentos del niño y de la analista para dar sentido al trauma requieren la apropiada suma de factores temporales, emocionales y semánticos que den adecuado sostén a esa ligadura. Su aporte es doble, pues suma a la elocuente ilustración clínica la observación del rol de las fantasías sádicas en la elaboración de la experiencia traumática. Ellas median entre el sin-sentido del trauma y el orden edípico que otorga significación, dando cuenta del dolor original del trauma y de su articulación en el orden simbólico familiar y humano. No podríamos hablar de crueldad, pues la operación de sentido –sádica– queda dentro del orden simbólico y ofrece un destino transferencial que elabora y da significación al trauma. Esa operación tiene varias etapas: primero, el niño traduce el dolor incomprensible del accidente en un mordisco que da significado y que le permite ser actor de la escena, en identificación activa con la feroz bisagra que lo “mordió”; luego la analista descifra esa operación del síntoma y permite que ese significado se incorpore a las metáforas verbales de la enciclopedia del niño. Finalmente, en una etapa posterior, se reafirmó el orden edípico cuando esos hechos fueron repensados en términos de la experiencia imaginaria de perder el pito, que se jugó en el consultorio analítico, llevando los hechos al terreno del sexo y de la castración. Quizás nunca sepamos el verdadero orden de los hechos pues sólo tenemos la secuencia de la exposición clínica que permitió al niño recuperarse de su trauma. Sólo podemos conjeturar que dicho proceso elevó la experiencia feroz con la que el niño se repuso de su vivencia catastrófica a una dimensión significativa, que permitió el comercio asociativo sexual.

La crueldad como señuelo sexual

No sería raro que en la adultez de este niño, el morder o el mordisquear, ya incorporado a su acervo significativo y erógeno, forme parte de su placer erótico preliminar. El componente sádico forma parte del placer preliminar a justo título de ser una pulsión sexual parcial

y en algún caso lidera la meta sexual y se constituye en el fantasma que preside buena parte del acto sexual. En “Pegan a un niño”, Freud explora la fantasía del azotamiento de un niño como móvil erótico de un grupo de personas neuróticas, entre ellas su hija Anna. Aunque define ese acto sexual como perverso, no duda en describirlo como un derivado del *Complejo de Edipo* y enfatiza el rol de la culpa edípica en su génesis. La crueldad puede ser un móvil sexual neurótico y presidir un acto sexual genital –masturbatorio o con un *partenaire*. La mayor distancia de la crueldad con respecto a sus resortes edípicos –especialmente culposos–es paralela a la futilidad o banalidad de su destructividad. La crueldad es una estrategia de poder del amo. Fue G. Bataille quien estudió ese tema con mayor detalle en *El erotismo*. Allí estudió la confluencia en lo cruel de lo mortífero y lo obsceno sexual y exploró un suplicio chino en el que se martirizaba al condenado y se lo obligaba a sobrevivir a las severas mutilaciones corporales que se le infligía. En casos como éste, el acto cruel se distancia tanto de su acervo edípico original que se transforma en un rito sacrificial degradado, que sólo conserva los vestigios de un propósito simbólico previo. Intenta reflejarlo pero ha perdido irremediablemente su anclaje en él. Su meta originaria estuvo alguna vez ligada al sello corporal que solía consagrar la instauración de la ley parento-filial pero de ella sólo quedó la voluntad de un amo, quien usa su poder para ser reconocido por el débil esclavo que le sirve de víctima. Por ello es oportuno distinguir el plano del poder del plano de la potencia. El primero está presidido por las diferencias narcisistas entre el que tiene y el desposeído. La posesión es el argumento central de las diferencias, las que son discernidas, evaluadas e investidas desde una perspectiva narcisista. La *imago* característica de esa escena es la madre fálica pre-edípica, descrita por Freud en “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica”. Su falo es la prototípica posesión narcisista, que según la creencia fálica, ilusoriamente posee y no desea compartir y que en ocasiones gana la dimensión de un fetiche en algunas posiciones sexuales (Freud, S. 1927). Ese falo narcisista pleno de poder contrasta con el falo atribuido al padre en la etapa fálica femenina. En ese caso, la posición fálica de la niña acepta su castra-

ción y se dirige al padre en busca de un bebé, que hará en mutua cooperación con el padre; serán dos seres pares y complementarios que necesitan uno del otro, en su privación sexual, cuya potencia emana de su mutua aceptación de la castración. La ley sexual opera como una interdicción fálica que, lejos de prohibir algo, le indica al usuario un respeto útil y necesario por la función sexual.

Por el contrario, la crueldad, en tanto es el acto de poder de un amo, está en las antípodas de la ley que impera sobre la potencia y trasgrede su égida, para sostén de la ilusoria imagen narcisista del Yo. Ese segundo destino, en su moblaje ritual, es un detrito cultural y conserva elementos del mito inicial, aunque perdió su condición simbólica originaria y se degradó a ser un acto violento ejercido en el seno del poder. Los hechos dispersos de la crueldad recuerdan a un personaje dominante que legó su protección a su prole y exigió a cambio un gesto de reconocimiento –de sumisión animal– a dicho predominio. La crueldad degrada ese propósito inicial y su gesto sólo conserva una burda acción aleccionadora, con la que pretende “enseñar” la asimetría inicial ahora sostenida por el poder ocasional del amo: “¡Ahora sabrás quién manda aquí!”. Su valor simbólico original deja paso al ejercicio de un poder ocasional y su retórica escribe estigmas de dicho propósito en el cuerpo de la víctima. Sus excesos exhiben los signos de esa lección de poder y la proclama de su propósito de reconocimiento. La crueldad exhibe lo que hace. La ejecución penal era pública, no tanto para enseñar el castigo de la falta sino para mostrar el poder del amo: el rey, el obispo, el patrón. Esa exhibición transmite un saber desmentido por el amo y obligado a ser aprendido por el esclavo. Ese saber habla de la vulnerabilidad humana ante la noticia de su propia debilidad. En su orgía sangrienta, la crueldad se contrapone con lo que decide ignorar. Sea una reacción a la impotencia, al desconuelo, al dolor, a la sed de venganza, al afán de castigo o al deseo destructivo del enemigo, ella siempre conlleva un exceso de violencia física o moral, una “lección” que intenta destruir la humanidad de su víctima.

¿Cuál es el propósito latente de ese acto? ¿Por qué se toma el trabajo de producir ese exceso? ¿Cuál es el fin placentero de la

maniobra? Esas preguntas delinear actos extremos cuya condición ritual prefigura un sacrificio. El acto cruel no instala una ley y mucho menos la obedece. Su exceso ilustra la degeneración banal del mito que ordenó el ejercicio mismo de la ley. Y su simulacro bastardo propone un acto aleccionador del poder del amo cuya ilusoria enseñanza se descarga sobre el indefenso. El cuerpo anónimo y martirizado del esclavo es el crudo testimonio de dicha lección. En esa transmisión anómala de un “saber”, con el hierro de su tormento el amo le inculca al esclavo la inviolabilidad de una jerarquía, donde la sujeción edípica establecida por la diferencia de las generaciones se deslizó a un puro acto de poder. La escena simbólica edípica se reencarna en los personajes reales del verdugo y su víctima. Lo que en la vida del neurótico circula como una diferencia entre el padre y el hijo, entre el sostén de la norma y el que debe aceptarla, entre el *factum* y el símbolo, se expresa en la crueldad como una escenificación cruda –*crúor* es el origen etimológico de la sangre y de lo que se dirime en la crueldad– entre dos figuras prácticas.

Probables orígenes míticos de la crueldad

El sacrificio de Isaac y del chivo expiatorio –el *pharmakós*– en el mito de Abraham expresa la solución mítica de la filiación al proponer una figura intermedia entre el Padre evocado en el dios y el Hijo representado por Abraham e Isaac. Algo similar ofrece el mito del Cristo, un hijo que se ofrece como cordero pascual entre el Padre y los hijos terrenales. La escena filicida y sangrienta del *pharmakós* impide ver el mito que instaure la referencia de una filiación –ser el pueblo de Dios. El mito exige un sacrificio de sangre –el holocausto– que selle el pacto filial. El *crúor* de ese sello está representado por un elemento distinto del rito: el hijo de Abraham, la circuncisión, el holocausto ritual, el hijo de Dios. El rito conjuga al mito y distribuye sus elementos en un orden sagrado. Al desmontar el rito, queda al desnudo su eficacia simbólica latente y la transición de su puro ejercicio de poder al imperio de una norma político-familiar. Allí juega todo su peso la doble polisemia de lo sacro: como sagrado y como execrable.

W. Benjamin (1921)¹⁰ habla de una violencia pura del dios. Ella ejerce su acción normativa al liberar la falta mediante la expiación pero además destruye e instaura el derecho. Esa violencia pura está fuera de la ley pero instaura un estado de excepción que funda el derecho. Por ello, esa violencia sostiene al acto revolucionario, colectivo o individual. La violencia pura atribuida al dios ejerce el poder soberano: del dios, del Padre y del Hijo. Cada vez que uno se apropia de su destino, genera un acto instituyente de la ley. Esa eficacia se presenta en cada generación cada vez que un joven se apropia de su destino y rompe con la sujeción normativa con sus padres. Esa operación es silenciosa y aunque su violencia no es cruel instala un nuevo orden legal. Sin embargo, esa misma operación gana una dimensión de horror cada vez que sus términos originarios se deslizan al acto cruel del poder de un amo –un horroroso dios terrenal– sobre la víctima de turno. De ese modo derivan dos derivas del mito: una que dice que Abraham recibe del dios la ley entre el padre y el hijo y otra que ve una acción homicida generada por un dios celoso, filicida y egocéntrico. Aunque las dos escenas tienen los mismos elementos, lo que en un caso ordena un orden simbólico, en el otro es la burda mascarada del poder de un amo sobre la víctima inocente. El *testimonio* simbólico que se entrega en la posta de relevos de las generaciones se troca en el instrumento de martirio del amo que escribe su cruel testimonio en el cuerpo martirizado de su víctima.

Discusión

En su *Ética para Nicómaco*, Aristóteles dijo que el acto cruel es propio del hombre, en tanto ningún animal, por feroz que sea, realiza una acción excesiva en el ejercicio de su afán de supervivencia, en su búsqueda de alimento, en su acto predador o en su lucha por el predominio sexual. Sólo el hombre goza en la crueldad. La ferocidad –común al hombre y al animal– arroja al hombre fuera del pacto humano

¹⁰ Benjamin, W. (1921): *Zur Kritik der Gewalt. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Gesammelte Schriften*, vol. II. Frankfurt: Suhrkamp. 1977:179-203.

al destituir a su víctima del lugar de semejante. Pero la ferocidad sólo construye un enemigo, un rival, un objeto de dominio o un obstáculo en su deseo de dominar su vida o su sexo. En la crueldad hace falta algo más, pues ella trasciende la ferocidad brutal e instintiva del animal. El hombre es feroz con las criaturas que domina o intenta dominar, desde los animales que cultiva y luego consume hasta los enemigos que enfrenta en la lucha política, racial, religiosa o económica. Esa ferocidad no tiene en cuenta el sufrimiento de sus víctimas pues las considera objetos caídos de la semejanza que se instaura en el pacto humano. Son objetos para la comida o enemigos cuya destrucción está prescrita por su *Ideal* de supervivencia individual, social, racial o étnica. La construcción del enemigo obedece a un impulso yoico o narcisista donde rige una cierta impunidad del *Ideal del Yo* ante la violencia que inflige. La guerra y la lucha étnica o religiosa están embargadas de una ferocidad instituida por una ley social, que el colectivo instala como un *Ideal* común, que debe ser obedecido so pena de traición; y esa traición, implícita en el mandato del *Ideal*, indica la naturaleza narcisista de dicha ferocidad. En *Asinaria*, *Homo homini lupus* sintetiza el trato feroz entre humanos cada vez que cae el pacto humano entre ellos (Plauto, s. III a. C.)¹¹. La primera sonrisa infantil instala un pacto con el semejante, que expresa el reconocimiento entre iguales. Ese pacto implica un primer movimiento de represión que modula el impulso feroz hacia el prójimo y propicia un respeto específico hacia el congénere: *Homo sacra res hominis* dirá Séneca. Esa sacra dimensión subrayada en sus *Cartas a Lucilio* enfatiza la prohibición de la ferocidad con el prójimo. Es un movimiento hacia la compasión y la solidaridad, en camino hacia la creación del *nosotros* como vivencia singular de la responsabilidad emocional por lo colectivo. Es interesante consignar la tensión entre el *Ideal del Yo* que da estabilidad normativa a la producción social de tendencias feroces hacia el enemigo y el *nosotros*, surgido por fuera del *Ideal*, que instala un movimiento humanizado que contrarresta a ese primer factor social-antisocial (Rorty, R., 1991).¹² El *nosotros* entra en un

¹¹ Plauto. *Asinaria: Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit*.

¹² Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós: Barcelona.

serio conflicto con el *Ideal* social; como ocurre con los objetores de conciencia en la guerra, cuando instalan un acto singular y una nueva perspectiva del trato con el otro. Nancy (2014)¹³ señaló la importancia de estas dos dimensiones de lealtad en el trato social: aquella que se alinea con el *Ideal* social y aquella que se eyecta en el acto de arrojado de una persona que erige su conciencia singular en abierto conflicto con el colectivo. Esta dimensión ética modifica la posición del sujeto, quien oscila entre estar al acecho –su modo de estar alerta propio de su acervo común con el animal (Deleuze, G., 2003)¹⁴– y advertir su transferencia humana con el otro –ese movimiento necesariamente segundo, que surge cada vez que se advierte una afección emotiva surgida desde lo inconsciente. Si el acecho ilustra la paranoia de la ley de la selva y el temor a ser presa de un predador, la transferencia advertida ilustra el pacto humano y la ley cultural del mutuo respeto propio del *nosotros*.

Freud (1905)¹⁵ señaló el rol del sadismo en la sexualidad humana. Lo describió como la fusión de los intereses del Yo –al servicio del dominio de la naturaleza y del semejante– con la libido sexual. Más allá de las vicisitudes teóricas del sadismo y el masoquismo tras el cambio teórico de los años veinte, el sadismo quedó inscripto como una modalidad del ejercicio de la sexualidad, sea como un componente del placer preliminar o como la meta de una sexualidad sádica que preside la fantasía eficaz del fin sexual genital. Cualquiera sea el caso, el sadismo es una modalidad sexual que debe evaluarse dentro de los límites del sexo. La clave de su importancia radica en que su fantasía surge como una transferencia que interpreta el sentido de la vida de un sujeto (Moguillansky, C. 2011-2016).¹⁶ En esa perspectiva el sadismo tiene un factor eficaz diferente de la ferocidad animal pues su condición pulsional tiene la ecuación cultural –represiva y

¹³ Nancy, J. L.(2014). El arte de hacer un mundo. *El arte hoy*. Buenos Aires: Prometeo,71-2.

¹⁴ Deleuze, G. (2003). *Vocabulaire*. Lettre a, animal..

¹⁵ Freud, S. (1905). *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. *G. Werke. Tres ensayos de teoría sexual. Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.

¹⁶ Moguillansky, C. (2011). *La interpretación de la transferencia*. *Psicoanálisis APDEBA*. (2016). *El dolor y sus defensas*. Buenos Aire: Letra viva.

escindida— de un sujeto inserto en el pacto humano. El sadismo no destituye al *partenaire* de su condición de sujeto deseante ni lo anula en su rol de semejante. Por el contrario, el sadismo mantiene en el vínculo algógeno una relación de fuerte ligazón subjetiva con su par sexual y está atento a la reacción sexual del otro con el mismo ahínco que tendría cualquier otro sujeto sexual, animado por una fantasía sexual diferente. Aunque juegue con la complacencia pasiva e incluso proponga una anulación lúdica del sujeto, el sadismo comparte con el masoquismo la misma pasión por el contrato sexual, con el que establece un acuerdo que legisla hasta el mínimo detalle los alcances del pacto algógeno, a los efectos de construir una escena sin el riesgo de un exceso que impida el goce sexual o ponga en riesgo la integridad del sujeto o los intereses de su Yo.

Hechas estas salvedades, la crueldad es un fenómeno límite de la vida emocional. Su exceso actúa retroactivamente y destituye al predador y a la víctima de su respectiva condición humana. El acto cruel tiene una enigmática relación con el saber: por un lado, busca arrancar el saber de una rara confesión, por el otro pretende dar una lección de poder. El verdugo quiere algo más; la confesión incluye lo que la víctima sabe y oculta pero además debe recorrer un camino torturado en el que el cuerpo está obligado experimentar y mostrar una experiencia de horror. En el martirio chino que estudió G. Bataille se busca atrapar una realidad oculta del sufrimiento y para ello se lleva a la crueldad a su más extrema y última consecuencia, extremando la sobrevida de la víctima respecto de sus mutilaciones para que pueda sufrir un poco más y vivir su dolor un poco más. Ese saber se acompaña de un enigmático gesto de triunfo. Superficialmente es una lección triunfal sobre el poder del verdugo pero en realidad triunfa sobre un reducto oculto del cuerpo de la víctima, donde asienta algo desconocido y ajeno, común a ambos. Son muy elocuentes las descripciones de M. Uribe (1990)¹⁷ sobre las crueles masacres de “la Violencia” en

¹⁷ Uribe, M. V. (1990). *Matar, rematar y contramatar*. Bogotá, Centro de Investigación y estudios populares. Las citas corresponden a las seleccionadas por D. Cuevas y A. Granados (2010). *La crueldad como fenómenos doblemente humano*. *Revista de psicología GEPU*, Bogotá.

el Tolima (1948-1964), donde la manipulación de los cuerpos de las víctimas excede toda ley. Allí se jugó otra cosa y se buscó una clara demostración de una victoria sobre esos cuerpos: ellos debían testimoniar un mensaje:

“A las víctimas generalmente se las mataba de un tiro, el cual producía la muerte biológica por anemia aguda. Acto seguido se las contramataba decapitándolas, para terminar rematándolas, efectuándole al cadáver una serie de cortes ‘post-mortem’ que terminaban por desmembrar el cuerpo. Hay a lo largo de este proceso, un rito de iniciación que podría pasar desapercibido pero que es importante destacar: uno de los cuadrilleros experimentados le decía a uno de los novatos, entregándole un machete: ‘tome, pégueme una puñalada a cualquiera de los cadáveres para que se le quite el miedo.’” (Uribe, 1990, pp.167)

Y continúa: “Los brazos ocasionalmente se cortaban y se relocalizaban dentro del tronco, junto con las piernas, en el llamado corte de florero. Con este corte el cuerpo sufría una fuerte transformación que afectaba la cabeza, el tronco y las extremidades.” (Uribe, 1990, p.175)

“El mecanismo de este nuevo orden es colocar afuera lo que es de adentro, es decir exhibir o mostrar lo más íntimo y poner arriba lo que es de abajo y viceversa. Con respecto a esto último, la inversión total se producía al poner en el sitio de los órganos sexuales la cabeza y al colocar los órganos sexuales en la boca.” (Uribe, 1990, p.187)

Rematar y contramatar es un triunfo narcisista pero además es una victoria sobre el cuerpo ajeno a la voluntad del verdugo. El absurdo de colocar la cabeza en una pica o el genital en la boca forma parte del deseo del verdugo de demostrar que puede hacer lo que quiere, sin el freno de la ley y, sobre todo, sin el límite de un cuerpo que no domina. Ese cuerpo que goza con el placer y el dolor es un desafío al dominio que es común a la crueldad, a la cosmética estética y a la anorexia. Esas prácticas intentan controlar y dominar un perseguidor

enigmático que, bajo las formas de un rival, un enemigo o una amenaza hipocondríaca, adoptan la forma de un atractor corporal que debe ser eliminado, extirpado o dominado.¹⁸ La violencia de esas prácticas excede el fin inicial de eliminar al enemigo e ingresa en lo que se llamaría un sacrificio ritual, al servicio de otra motivación, ajena al propósito guerrero. Ese sacrificio cruel ordena la relación con un ser superior o sobrenatural al que se le “ofrenda” la víctima en holocausto. Ese castigo sacrificial adquiere una dimensión singular cuando el ser superior se presenta como un Yo *ideal* al que se le debe ofrendar una recompensa vengativa o indemnizatoria. El mito de Niobe –s. VII a. C. (Albin-Lesky, 1936)–¹⁹ lo ilustra con elocuencia. Niobe fue castigada por su soberbia –*hybris*, ὕβρις– al negarse a celebrar un sacrificio por Latona, madre de Apolo y Artemisa, envalentonada por la fortuna de tener sus catorce hijos –según Eurípides. La caída en *hybris* era duramente castigada en la tradición griega y así lo expresó el mito de Niobe, cuando Apolo mató a sus siete hijos y Artemisa a sus siete hijas. Su dolor trágico es paralelo a la venganza divina por la ofensa que su *hybris* causó a Latona, Apolo y Artemisa. El castigo alecciona –es un mensaje de castigo superyoico– e indica la norma moral a ser obedecida pero especialmente señala la asimetría entre el ser mortal y el dios sobrenatural.

El mito de Áyax propone una lectura similar de su soberbia en el terreno del valor guerrero. Los ejemplos míticos de personajes sobrenaturales y la escena terrenal provista por el horror de la crueldad moderna se dirigen a un personaje egregio –un dios o un Yo *ideal* patológico– cuya alcurnia no se debe ofender. La crueldad disparada en el acto justiciero enseña y escarmienta a quien ofendió sobre quién es el amo y quién el esclavo.

Este Superyó patológico expresa en su crueldad una ciega forma de expresión de su superioridad. Su enseñanza distribuye una cuestión de saber entre un amo que busca su reconocimiento como tal y

¹⁸ Debido a la magnitud de la locura inherente a esa localización corporal, su movilización psicoterapéutica implica un grave riesgo clínico y psicopatológico.

¹⁹ Albin-Lesky (1936). *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft XXXIII*. Niobe. (644-73).

un esclavo anónimo que aprende su condición de tal en el acto cruel al que es sometido. El pellejo del esclavo es la tela involuntaria en la que el amo pinta el tormento que ha elegido. El esclavo aprende un saber desmentido por el amo, en el mismo acto en el que el amo descarga su indignada crueldad sobre él. Ese saber va más allá de la muerte biológica de su cuerpo. Ni su muerte ni su sumisión son el límite de la agresión, como ocurre en otras especies frente al ataque. A la persona se la mata, remata y contramata (*Ibid.*, 1991). Cuevas y Granados concluyen:

“Se observa asimismo la naturaleza sexual de estos actos, no sólo en el tratamiento de los órganos sexuales de las víctimas y en las recurrentes violaciones, sino en la necesidad de vencer los diques de contención establecidos por el desarrollo del instinto sexual. Esto se hace evidente, en el ritual de iniciación en el que a los novatos se les impulsa a vencer el miedo apuñaleando cadáveres. El vencer el miedo puede reinterpretarse perfectamente como vencer el asco, la repugnancia a la sangre y mucho más importante, vencer la compasión frente al otro.” (*Ibid.*)

El saber que se persigue es un saber sobre el cuerpo que, conforme a su implícito afán de dominio, domine ese cuerpo ajeno, desconocido e ingobernable y lo someta al arbitrio omnipotente del Yo puesto en la posición de un amo. La transformación del goce del placer en goce del dolor es parte de la intención de establecer un dominio cierto sobre el cuerpo –“*si no logro hacerte gozar de placer, lograré con certeza hacerte gozar de dolor*”. En camino a un dominio del deseo y del goce de otro que se escabulle en el ejercicio de su libertad. La crueldad tiene en el dominio y en el saber dos herramientas para transformar la relación del Yo con el cuerpo sexual. Allí se juega un dilema entre el poder y la potencia. La posición narcisista del amo se mantiene en el orden del poder y por ello no ingresa al punto de castración que posibilita acceder a la potencia. Ésta sólo surge si se aceptan y respetan las condiciones de alteridad e independencia del cuerpo sexual, como un ser que tiene sus propias condiciones de excitación, de respuesta y de culminación sexual. Al no tolerar la impo-

tencia de la posición de usuario del cuerpo sexual, que debe aceptar las condiciones de funcionamiento que éste le impone, el amo intenta lograr con la crueldad un total dominio del cuerpo, al que transforma en un autómatas, pues su dolor responde a la botonera de su control. Ese “truco” desnaturaliza la condición libre e incontrolada de la espontaneidad del deseo sexual.

Ese saber dominante del Yo en la posición de amo necesita apelar a la creencia en un saber total sobre los hechos y el futuro que garantiza sobre todo la futura consistencia del Yo. La desmentida inherente a dicha posición establece un mundo sobreimpuesto sobre la naturaleza de las cosas y “ve” lo que proyectivamente decide “ver”: un mundo construido a la medida de su Yo, en el que los objetos adquieran el rol de utensilios de su dominio. Este imperio debe sobre todo dominar al semejante, cuyo deseo libre amenaza desmoronar dicha creencia. Para ello lo instala en el rol de un esclavo, que ha perdido su valor humano y se transforma en una mercancía viva o en moneda viviente que se transa y acumula, se compra y se vende. Por ello, sin descaminarnos en la visión de las crueldades provistas por la industria mediática que hace de la tortura, del martirio y de la muerte un espectáculo diario, pues ese *show* mediático eclipsa la crueldad más cotidiana del uso del semejante como una mercancía animal, al servicio de una bioética moderna, vendida como la herramienta necesaria del progreso moderno. Las visiones de la guerra y de las noticias policiales son el mejor señuelo para distraer a la audiencia de las condiciones de malestar de su propia vida. La víctima es el otro, el esclavo es el otro y sobre todo el amo es un ser feo, sucio y malo que ha sido detectado y separado de la vida normal y “confortable” del malestar moderno.

De esta manera, encontramos en el centro de la crueldad el imperio de dos saberes diferentes que se entrecruzan. De un lado el saber aprendido por el chivo expiatorio, en su rol de prestar su cuerpo para que allí se inscriba un saber sobre el goce del placer transformado hábilmente en un goce del dolor. El chivo expiatorio es la pieza clave que sostiene la posición del amo. Del otro, está un saber sobre la consistencia futura del Yo en su posición de amo. En el mito ese saber era originalmente femenino y materno. En la tradición griega está presen-

te en la diosa ctónica Gea y en su hija Pitón –la víbora oracular que sabe el destino de los hombres y fue asesinada y enterrada en Delfos por Apolo. Su saber era interpretado por las pitonisas. Una víbora similar figura en el *Génesis* como portadora de un saber prohibido que atenta contra el poder del Padre. Ese saber se vincula al veneno y al remedio que proporciona la víbora. La palabra griega *pharmakón* designa a ambos términos.

Encontramos dos saberes interpretados por *pharmakós* –el chivo expiatorio– y por *pharmakón* –el veneno/remedio del saber. Son dos términos indispensables para comprender lo que se juega en la escena cruel, como elementos de saber que permiten el tránsito simbólico del crudo horror de la escena edípica a su verificación simbólico-cultural como mito de la castración. La realización horrorosa de la crueldad moderna es un relictos detritico –inherente a la confusión entre el mundo simbólico y su cosificación en un *Ideal del Yo* patológico expresado en la figura del amo de turno (el vencedor, el torturador, el asesino serial)– que apoya su *lectio brevis* sobre la trama de una diferencia que en su origen estableció un orden cultural. Su gratuidad anónima indica la falta de un genuino motivo para su práctica, que vaya más allá de su precario deseo de reconocimiento.

Bibliografía

- Albin-Lesky: *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft XXXIII*. Niobe. (1936:644-73).
- Benjamin, W. (1921): Zur Kritik der Gewalt. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Gesam. Schriften vol. II*. Frankfurt, Suhrkamp. 1977:179-203.
- Bisson, A. C. (2004): *Trauma y repetición. De la repetición al jugar. Psicoanálisis APDEBA*, vol. XXVI, n. 2.
- Blos, P. (1979): *The adolescent passage. La transición adolescente*. Buenos Aires: Assapia Amorrortu.
- Braunstein, N. (1990): *El goce, un concepto lacaneano*. México: Siglo XXI, 2012.
- Deleuze, G. (2003): *Vocabulaire*. Lettre a, animal.

- Freud, S. (1905): *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. Gesam. Werke. Tres ensayos de teoría sexual. OC.* Buenos Aires: Amorrortu, 1979.
- Moguillansky, C. (2011): *La interpretación de la transferencia. Psicoanálisis APDEBA.* También en (2016): *El dolor y sus defensas.* Buenos Aires: Letra viva.
- Moguillansky, C. (2011): Observación del rol de la negación y la desmentida. *controversiasonline@apdeba.org.*
- Moguillansky, C. (2016): *El dolor y sus defensas.* Buenos Aires: Letra viva.
- Nancy, J. L. (2014): *El arte de hacer un mundo. El arte hoy.* Buenos Aires: Prometeo.
- Plauto: *Asinaria: Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit.*
- Rorty, R. (1991): *Contingencia, ironía y solidaridad.* Barcelona: Paidós.
- Uribe, M. V. (1990): *Matar, rematar y contramatar.* Bogotá, Centro de Investigación y estudios populares. Las citas corresponden a las seleccionadas por D. Cuevas y A. Granados (2010): *La crueldad como fenómeno doblemente humano. Revista de psicología GEPU,* Bogotá.