

La terceridad semiótica. Una crítica feminista a la Ley Simbólica del Padre en Psicoanálisis

Semiotic Thirdness. A feminist critique of the Symbolic Law of the Father in Psychoanalysis

Ariel Martínez¹

RESUMEN

El presente artículo ofrece una crítica feminista al sesgo falocéntrico que el estructuralismo imprime al psicoanálisis. Para ello se examinan algunas categorías fundamentales tanto de Lévi-Strauss como de diferentes exponentes del psicoanálisis que refieren a la Ley simbólica del padre. Se acude al pensamiento feminista de Luce Irigaray y Luisa Muraro para, por un lado, desmontar supuestos universalistas y a-historicistas que perpetúan el lugar del padre como función ordenadora de la cultura y de la subjetividad y, por otro lado, imaginar la posibilidad de un orden que no hiper-metaforice la existencia de las mujeres en versiones defectuosas del Sujeto androcentrado. Asimismo se acude a las conceptualizaciones de Jessica Benjamin y Julia Kristeva en la búsqueda de parámetros de constitución subjetiva que den cuenta de una legalidad no reductible al orden simbólico del padre. En esa dirección se ofrece la idea de terceridad semiótica. Finalmente se señala la necesidad de reconocer la carga política de los marcos teóricos con los que contamos como punto de partida del requerimiento ético de transformar la realidad y hacer lugar a nuevos posicionamientos subjetivos.

Palabras clave: Terceridad; Semiótico; Padre; Psicoanálisis; Jessica Benjamin.

ABSTRACT

This article offers a feminist critique of the phallogocentric bias that structuralism imparts to psychoanalysis, and the examination of some fundamental categories by Lévi-Strauss and different exponents of psychoanalysis that refer to the symbolic Law of the Father. The feminist thought of Luce Irigaray and Luisa Muraro is considered on one hand, to dismantle the Universalist and a-historicist assumptions that perpetuate the place of the father as the ordering function of culture and subjectivity, and on the other, the possibility of an order that does not hyper-metaphorize the existence of women as defective versions of the Androcentric Subject. Furthermore, this article turns to the conceptualizations of Jessica Benjamin and Julia Kristeva in the search for parameters of subjective constitution that account for a non reducible legality to the symbolic order of the father. Therefore, the idea of semiotic thirdness is offered. Finally, the need to recognize the political burden of the theoretical frameworks that we use is shown, as a starting point for the ethical requirement in transforming reality and making room for new subjective positions.

Keywords: Thirdness; Semiotic; Father; Psychoanalysis; Jessica Benjamin.

55

¹ Doctor en Psicología (UNLP). Especialista en Educación en Géneros y Sexualidades (FaHCE, UNLP). Integrante del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (CInIG-IdIHCS, UNLP/CONICET). Docente de la Facultad de Psicología (UNLP) y de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP). Director de la Especialización en Educación en Géneros y Sexualidades (FaHCE, UNLP). amartinez@psico.unlp.edu.ar

I. Introducción

Pensadores provenientes del campo del psicoanálisis han señalado, desde hace algunas décadas, la decadencia social de la imagen del padre. De manera más o menos explícita, y de forma más o menos crítica, todos refieren al lugar exaltado del padre dentro de la cultura y su relevancia para la constitución subjetiva. La declinación del padre se asocia con la disolución cultural y patología subjetiva. El psicoanálisis, en sus versiones más conservadoras, ha reivindicado el lugar del padre o la función paterna como operación fundamental para la constitución subjetiva. Otros posicionamientos pretendidamente más progresistas evitan nombrar al padre en la nomenclatura de la función, pero no cuestionan las coordenadas teóricas de partida, por lo que el padre es reingresado subrepticamente a las conceptualizaciones que comprometen al Sujeto². Existen, incluso, desarrollos

² Como he propuesto en otro lugar, ante la pretensión universalizante de categorías tales como la de Sujeto, se opta por herir simbólicamente el determinante de género masculino mediante una barra (MARTINEZ, 2018). Esta estrategia, factible en el lenguaje escrito, visibiliza la pretensión masculinista de representar la totalidad de Lø Humanø. La barra también visibiliza la insistencia –como

teóricos que aportan un lugar privilegiado al parentesco y a la familia como estructura productora de subjetividad, y así recrudecen las consecuencias poco convenientes del estructuralismo en psicoanálisis, que otros posicionamientos teóricos presentan, de manera velada, bajo la noción de complejo de Edipo o estructura edípica.

En este contexto, el presente artículo asume un posicionamiento teórico-político feminista. Como tal, denuncia los sesgos histórico-sociales de posicionamientos teóricos que ocultan sus supuestos androcéntricos y heterosexistas bajo la universalización de formaciones sociales contingentes. El estructuralismo de Lévi-Strauss resulta una vía propicia para este examen. Por ello se analiza el modo en que allí se articula la noción de orden simbólico y Ley simbólica. Luego se exponen aportes del psicoanálisis para señalar cómo estas nociones quedan definitivamente anudadas a la figura del padre, el cual se postula como una operación necesaria para la configuración del Sujeto bajo las

se verá más adelante, semiótica– de aquello que queda fuera de la representación legítima y pulsa por manifestarse en el lenguaje y socavar el orden simbólico establecido.

exigencias simbólicas imperantes. A partir de allí, se señalan algunas consideraciones desde el psicoanálisis norteamericano respecto a la función paterna y su vinculación con la noción de Padre Muerto, tal como lo ha expuesto Freud. Esto permite esbozar algunas críticas feministas a la noción de orden simbólico y su vinculación tanto con la Ley del padre como con la constitución subjetiva. Finalmente, se propone el concepto de terceridad semiótica como disputa conceptual ante los supuestos estructuralistas de la Ley del padre, ya que permite pensar otras dimensiones en juego que cuentan a la hora de pensar una transformación social. Se concluye la necesidad de rechazar el espectro conceptual del estructuralismo, dado que los tiempos actuales demandan imperiosamente posicionamientos éticos que contemplan la diversidad.

II. Lévi-Strauss y su orden simbólico

A finales de la década del 40 del siglo pasado la intelectualidad francesa fue testigo de la publicación de *Las estructuras elementales del parentesco* (1969). Con esta obra Claude Lévi-Strauss no sólo imprimió un vuelco respecto a los grandes lineamientos que organizaban el

campo de la Antropología hasta el momento, sino que cristalizó una matriz de pensamiento de gran impacto en las décadas posteriores. Algunas pensadoras contemporáneas, entre ellas Camille Robcis (2004), señalan que al gesto intelectual de delimitar estructuras elementales del parentesco subyace una teoría del contrato social que intenta cercar una posible explicación de la transición de un estado de naturaleza de individuos discretos a un orden social estructurado, regulado por modos específicos de relacionalidad que participan en la integración, unidad y coherencia social básica.

Una lectura no apresurada de Lévi-Strauss permite advertir que la fuerza que mantiene unido a lo social no es otra cosa que la diferencia sexual. El intercambio sexual – heterosexual – es la condición para las relaciones del parentesco y, concomitantemente, para la sociedad (RUBIN, 1986). El autor se interesa por las prohibiciones que derivan de las estructuras elementales del parentesco. Deudor del ensayo sobre el don de Marcel Mauss (2009), Lévi-Strauss caracterizó la prohibición del incesto como la regla suprema del don. Las donaciones configuran

transacciones recíprocas, pues la potencia de la prohibición no radica en su carácter negativo, más bien en el hecho de obligar a los hombres³ a casarse con mujeres que no pertenecen a su clan y así forjar relaciones sociales con el exterior. Lévi-Strauss deja claro que esta prohibición, y el parentesco (heterosexual), deben entenderse como hechos sociales universales y totales. Nos dice:

esa regla universal y fundamental que es la prohibición del incesto [...] es el carácter total de todo sistema de parentesco (y no existe sociedad humana que esté desprovisto de él) [...] Porque el matrimonio es intercambio, porque el matrimonio es arquetipo del intercambio, el análisis del intercambio puede ayudar a comprender esa solidaridad que une la donación y la contradonación, un matrimonio con los matrimonios restantes (LÉVI-STRAUSS, 1969, p.560).

Bajo el interés de establecer dónde exactamente termina la naturaleza y comienza la cultura, Lévi-Strauss afirma que la “ausencia de reglas parece aportar el criterio más seguro

³ En el caso de este contexto teórico, ‘Hombre’ refiere al colectivo de varones, y no al universal antropológico. Tanto Gayle Rubin (1986) como Carole Pateman (1995) han señalado como el contrato social, que en el relato de los filósofos contractualistas clásicos da origen a las sociedades modernas, ha sido firmado por varones. De modo que las mujeres han sido excluidas y, en el relato de Lévi-Strauss (1969), manipuladas como objetos de intercambio como condición de lo simbólico.

para establecer la distinción entre un proceso natural y uno cultural” (LÉVI-STRAUSS, 1969, p.41).

Lévi-Strauss no acuerda con el modo en que varios sociólogos han explicado el tabú del incesto. Algunos puntos de vista consideran que la biología por sí misma puede explicar qué se considera incestuoso; otros afirman la existencia de un rechazo universal que, de existir, no requeriría la implementación de una prohibición; también intentan inscribir un fenómeno universal en una secuencia histórica. En cualquier caso, Lévi-Strauss detectó que las explicaciones naturalistas del tabú del incesto podían explicar su universalidad pero no su carácter de regla, mientras que las explicaciones socio-históricas podían explicar su carácter de regla pero no su universalidad. Como alternativa a ambos cuernos del dilema, Lévi-Strauss ofrece un modelo interpretativo de la prohibición del incesto, que, nos dice, va más allá de las alternativas ofrecidas. Señala que

El problema de la prohibición del incesto [...] consiste en preguntarse qué causas profundas y omnipresentes hacen que, en todas las sociedades y en todas las épocas, exista una reglamentación de las relaciones entre los sexos [...]. En un sentido pertenece a la naturaleza

[...] Pero también en cierto sentido es ya cultura [...] comprobamos enseguida que la prohibición no corresponde con exactitud ni a una ni a otra [...]. La prohibición del incesto [...] Constituye el movimiento fundamental gracias al cual, por el cual, pero sobre todo en el cual, se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura. (LÉVI-STRAUSS, 1969, p. 57- 59)

Al describir la prohibición del incesto como el vínculo entre la naturaleza y la cultura, escribe:

esta unión no es estática ni arbitraria, y en el momento en que se establece modifica por completo la situación total. En efecto, es menos una unión que una transformación o un pasaje; antes de ella, la cultura aún no existe; con ella, la naturaleza deja de existir, en el hombre, como reino soberano. (LÉVI-STRAUSS, 1969, p. 59)

En suma, la prohibición del incesto, articula la estructura que lleva a los hombres desde el estado disperso de la naturaleza a un marco social integrado. Pero esto no significa que el tabú del incesto sea cultural o social, es estructural y, por lo tanto, universal e inevitable. La prohibición, y su correlato: la exogamia, es coextensiva con lo simbólico, y constituye la condición general de la cultura y, como veremos más adelante, del Sujeto.

Pero este recorrido interesa sólo porque permite comprender que, para

Lévi-Strauss, el estado de la naturaleza no es un hecho real en tanto fenómeno histórico acaecido, sino una estructura heurística necesaria para sostener su argumento. Es por eso que ningún análisis empírico puede determinar el punto de transición entre los hechos naturales y culturales, ni cómo están conectados. Y es esto lo que parece constituir el sello distintivo del lugar de lo simbólico en el contexto del estructuralismo. El tabú del incesto genera un intercambio que no debe ser pensado como un evento temporal ni geográficamente específico, sino como una necesidad lógica. Se trata de una estructura normativa universal y transhistórica definida como simbólica.

Entre sus múltiples elogios, Lévi-Strauss se distancia de Mauss por creer “que es posible elaborar una teoría sociológica del simbolismo, cuando en realidad lo que hay que hacer es buscar el origen simbólico de la sociedad” (LÉVI-STRAUSS, 1979, p. 22). Alejándose de la idea que supone que lo simbólico refiere a un cúmulo de cosas simbolizadas no reductible a un sistema simbólico, Lévi-Strauss agrega que

no se trata de traducir en símbolos unos datos extrínsecos, sino de reducir a su naturaleza de sistema simbólico aquellas cosas que sólo se escapan con el fin de incomunicarse [...] los símbolos son más reales que aquello que simbolizan, lo que significa precede y determina el contenido de lo significado. (LÉVI-STRAUSS, 1979, p.28)

Lévi-Strauss es explícito al señalar que no podemos explicar la existencia de la cultura, o los fenómenos sociales, como si fuesen inteligibles en sí mismos. Lo simbólico debe ser tratado como una condición a priori puesto que, según él, no es posible explicar fácticamente la génesis del pensamiento simbólico, entonces debe tomarse como un hecho. En el contexto estructuralista, lo simbólico configura un nuevo orden, basado en la prohibición del incesto, que supone la dicotomía entre naturaleza y cultura como fundamento de este sistema conceptual –aunque la naturaleza sea una construcción puramente hipotética, y lógicamente necesaria. En este nuevo orden, simbólico, la prohibición del incesto es la regla de las reglas. Esta prohibición produce el intercambio de mujeres, y es esto lo que entrama colectiva y socialmente a los sujetos. En palabras del autor: “la prohibición del incesto no es una prohibición como las otras;

es la prohibición bajo su forma más general, aquella a la que tal vez se reduzcan todas las demás” (LÉVI-STRAUSS, 1969, p.571).

Para Lévi-Strauss el parentesco –y por lo tanto la diferencia sexual y la heterosexualidad– es una engranaje *sine qua non* del orden simbólico, no por su contenido sino por su estructura. Lo simbólico no refiere a cosas, personas o eventos particulares, más bien a la articulación entre naturaleza y cultura. Debido a que la prohibición del incesto es entendido como el vínculo entre ambas, este tabú y el intercambio heterosexual que lo complementa (RUBIN, 1986) también deben tomarse como condición *a priori* para entender las relaciones sociales y la cultura en tanto producción simbólica.

III. De Freud a Lacan: el padre en psicoanálisis

Las vinculaciones que Lévi-Strauss realiza entre los conceptos de naturaleza, cultura y prohibición del incesto se hacen evidentes en las observaciones que realiza sobre *Tótem y Tabú* de Freud (1913/1986). En su narrativa, Freud describió cómo los hermanos que integraban la horda primitiva asesinan al padre, narcisista

y todopoderoso, que poseía a todas las mujeres y gobernaba a través del terror. Luego es devorado en medio de un acto sacrificial que marca la institución del superyó. Este parricidio cometido por la horda primitiva fue seguido de remordimiento y culpa –ya que los hijos amaban y odiaban a su padre. Los hermanos habían podido unirse para matar a su padre, pero luego cada uno quiso a todas las mujeres. Para evitar su propia destrucción como grupo, instituyeron la ley del incesto, prohibiéndose el acceso sexual a sus madres y hermanas. Esta prohibición inauguró la exogamia y la reciprocidad, y representa los fundamentos de la sociedad.

Eyal Chowers (2000) sugiere que, con el asesinato del padre, Freud pretende señalar que la renuncia a la violencia debe llevarse a cabo para que la sociedad sobreviva a través del imperio de la Ley. Este principio se encuentra en los orígenes del contrato social. Freud afirmó que este es el comienzo de la sociedad, la cultura y la religión. La historia del parricidio, en su opinión, expone el modo en que el padre tiene una función simbólica y prohibitiva ubicada en la base de los más altos logros de la humanidad.

De la culpa de los hermanos no sólo surge el imperio de la Ley, la moral y la religión, también se instala la exogamia – puesto que el padre ya no puede quedarse con todas las mujeres para sí mismo. Así, la prohibición del incesto marca el nacimiento de lo simbólico, “en el complejo de Edipo se conjugan los comienzos de religión, eticidad, sociedad y arte” (FREUD, 1913/1986, p.158). Para Freud, la equivalencia estructural entre cultura y psique tiene una serie de consecuencias. En particular, sugiere que estar fuera de este contrato social no solo tiene implicaciones sociales sino también psicológicas. Como él explica:

la naturaleza asocial de la neurosis resulta de su tendencia más originaria: refugiarse de una realidad insatisfactoria en un placentero mundo de fantasía. En ese mundo real que el neurótico evita gobiernan la sociedad de los hombres y las instituciones que ellos han creado en común; por eso dar la espalda a la realidad es al mismo tiempo salirse de la comunidad humana. (FREUD, 1913/1986, p.78)

Lévi-Strauss valora los intentos de Freud por pensar los anudamientos entre lo individual y lo social a través del relato fundacional que es capaz de imaginar. Lévi-Strauss destaca que Freud “pretendía explicar ciertos

rasgos actuales del espíritu humano por un acontecimiento, a la vez históricamente cierto y lógicamente necesario” (LÉVI-STRAUSS, 1969, p.568). Lo que critica al relato freudiano refiere a la prioridad que otorga a los aspectos históricos y al leve señalamiento a los aspectos lógicos del planteo –Freud señala que si “la hipótesis [...] sustentada [...] parece en definitiva muy inverosímil, tal carácter suyo ni siquiera representa una objeción a la posibilidad de que se haya aproximado más o menos a una realidad de difícil reconstrucción” (FREUD, 1913/1986, p.5).

Para la mirada estructuralista de Lévi-Strauss el asesinato del padre como suceso en el que se enfoca Freud no es el problema. De hecho, los anudamientos entre lo simbólico y el padre son conocidos. El problema radica en que Freud pensaba esta prohibición en términos históricos. Lévi-Strauss analiza *Tótem y Tabú* bajo el prisma estructuralista, y desde allí sostiene que

El deseo de la madre o de la hermana, el asesinato del padre y el arrepentimiento de los hijos, sin duda no corresponden a un hecho o un conjunto de hechos que ocupan en la historia un lugar determinado. Pero traducen tal vez, bajo forma simbólica, un sueño a la vez

perdurable y antiguo [...] no porque antaño fue tal, sino porque jamás fue así y no podrá ser jamás de otro modo. Los caracteres del pasado sólo tienen valor explicativo en la medida en que coinciden con los del porvenir y del presente. (LÉVI-STRAUSS, 1969, p.569)

Jane Flax (1990) ha señalado la bastardad de la obra freudiana junto al sello particular de hacer coexistir en su escritura elementos que, de forma ambivalente, se muestran contradictorios y paradójicos. Y Lévi-Strauss advierte este carácter paradójico –antes señalado– respecto a la actitud de Freud frente a la historia. Mientras otorga el rango de hecho acaecido históricamente al asesinato del padre –para Freud (1913/1986) la ontogénesis recapitula la filogénesis–, en otros pasajes la lectura estructuralista del antropólogo francés detecta cómo Freud sugiere “que algunos fenómenos básicos encontraban su explicación en la estructura permanente del espíritu humano más que en su historia” (LÉVI-STRAUSS, 1969, p.569).

Lévi-Strauss imprime el sello estructuralista a la letra freudiana, y enfatiza la vertiente que permite pensar la construcción del pasado mediante procesos que parten de las

coordenadas presentes. Lévi-Strauss afirma que

sólo se puede hablar de explicación a partir del momento en que el pasado de la especie vuelve a jugarse, en cada instante, en el drama indefinidamente multiplicado de cada pensamiento individual, porque, sin duda, él mismo no es más que la proyección retrospectiva de un pasaje que se produjo, puesto que se produce continuamente. (LÉVI-STRAUSS, 1969, p.568-569)

Ahora que ya sabemos el lugar que tiene el tabú del incesto en su pensamiento a la hora de zanjar la cuestión del binomio naturaleza/cultura, podemos advertir que, mediante la idea de pasaje, Lévi-Strauss vincula el asesinato del padre con la prohibición del incesto en tanto estructura simbólica que participa en la producción de la psique. Y es por esto que Lévi-Strauss se interesa por la vertiente estructuralista que él mismo proyecta en *Tótem y Tabú*. Allí aspira a encontrar claves que permitan explicar cómo

los fenómenos que ponían en juego la estructura más fundamental del espíritu humano no pudieron aparecer de una vez por todas: se repiten por entero en el seno de cada conciencia, y la explicación que les corresponde pertenece a un orden que a la vez trasciende a las sucesiones históricas y a las correlaciones del presente. (LÉVI-STRAUSS, 1969, p.568)

Lévi-Strauss deja planteado el germen para pensar la constitución psíquica como escenificación del contrato social estructuralista. Señala Kaja Silverman (1984) que constituirse como Sujeto implica encontrar un lugar en el lenguaje. En los términos examinados hasta el momento podemos decir que la conformación del Sujeto implica, necesariamente, la dimensión simbólica. El mismo Lévi-Strauss señala que “exogamia y lenguaje tienen la misma función fundamental: la comunicación con los demás y la integración del grupo. [...] La prohibición del incesto es universal como el lenguaje” (LÉVI-STRAUSS, 1969, p.571). Renunciar al intercambio heterosexual significa renunciar al parentesco, a la integración social, al lenguaje común y a la cohesión psíquica.

Siguiendo a Lévi-Strauss, el intercambio, y en consecuencia la regla de exogamia que se desprende del tabú del incesto, es condición del ingreso al orden simbólico y, entonces, de la constitución del Sujeto. Pues, el incesto significa la negativa a participar en el contrato social. Lévi-Strauss da el ejemplo de un indígena

de una tribu de Brasil. Relata el asombro ante

un hombre joven acuellado durante horas enteras en el rincón de una choza, sombría y descuidada, espantosamente flaco y que parecía estar en un total estado de abyección. [...] cuando alrededor de los fuegos comenzaban las comidas familiares la mayoría de las veces habría ayunado si no fuera que, de vez en cuando, una pariente depositaba a su lado un poco de alimento que él comía en silencio. Cuando intrigados por este destino singular preguntamos por fin quién era este personaje, al que le atribuíamos una grave enfermedad, se nos respondió riendo de nuestras suposiciones: 'es un soltero': ésa era, en efecto, la única razón de esta aparente maldición. (LÉVI-STRAUSS, 1969, p.76)

El retrato de Lévi-Strauss de este soltero descrito como ansioso, miserable y desagradable, permite concluir que la exclusión del contrato social no sólo tiene consecuencias sociales, sino también psicológicas⁴.

⁴ La vinculación entre lo social y lo psíquico que Levi-Strauss señala resulta fundamental para reconsiderar la noción de Sujeto. En el contexto de este artículo con Sujeto se hace referencia no sólo a la dimensión psíquica, sino también a la dimensión filosófico-política. Interesan las operaciones que explican la constitución subjetiva sólo si son contempladas a la luz de los marcos de inteligibilidad social, en función de los cuales nos volvemos discursivamente inteligibles. Los límites entre las fallas en la constitución psíquica y las consecuencias de quedar excluido de los marcos de reconocimiento se problematizan. Resulta curioso que Lévi Strauss utilice el término abyecto; Julia Kristeva y Judith Butler también lo hicieron para dar cuenta de los sujetos que no logran cumplir con los requerimientos normativos

Desde el campo del psicoanálisis, el pensamiento de Jacques Lacan (1987) contiene la marca de las premisas propias del estructuralismo. Tal es así que, cuando se trata de deslindar elementos de una concepción de Sujeto en su producción conceptual, lo simbólico demuestra ser una categoría fundamental. Es así que ha permitido vincular el padre muerto con la instauración del orden simbólico (LACAN, 2008). Además ha generado herramientas que nos interrogan acerca de la compleja, y actualmente polémica, relación entre la presencia concreta del padre y la eficacia de la operación de aquella función particular denominada Nombre-del-Padre – si bien es simbólica, ésta parece efectivizarse en la prohibición que, de acuerdo a la tradición histórica, ha quedado en manos del padre. Lacan deja en claro que el padre interviene en la relación narcisista madre-niño, y así la función paterna establece el tabú del incesto y, de manera concomitante, separa a la madre y al niño.

Lacan dedica amplio espacio a la conceptualización del Edipo. En tanto hito fundamental, a través del orden

para llegar a ser Sujeto y, por lo tanto, no logran inscribirse dentro de su dominio.

simbólico constituye al Sujeto, supone la identificación simbólica que, para Lacan (1988), se vincula con la función de la Ley del padre. El autor ofrece un conjunto de términos intercambiables a la hora de dar cuenta del modo en que opera la producción simbólica del Sujeto anudada a la función que se adjudica al padre: significante fálico, falo, Nombre-del-Padre, Ley del padre, metáfora paterna, por nombrar sólo algunos.

El propósito de la operatoria simbólica que se libra en el marco del Edipo, donde el padre es equivalente a la Ley simbólica, consiste en una separación del niño con respecto al deseo presimbólico o extradiscursivo de la madre, y son los rieles de la identificación con el nombre o la Ley del padre la vía de acceso a lo simbólico y, por lo tanto, alcanzar estatuto de Sujeto (LACAN, 1984). Tal como señala Elizabeth Grosz (1990), la identificación con el Nombre-del-Padre permite al Sujeto colocarse con referencia a la Ley. Esta Ley proviene del padre simbólico –que la autoridad paterna pretende encarnar. El propio Lacan menciona que “en el nombre del padre es donde tenemos que reconocer el sostén de la función simbólica que, desde el albor de los

tiempos históricos, identifica su persona con la figura de la ley” (LACAN, 2008, p.269).

Esta Ley, representada por el padre como símbolo de una autoridad a la vez legislativa y punitiva, impregna al Sujeto desde los inicios de existencia. Aun cuando la madre es la cuidadora exclusiva, actúa en lo simbólico, por lo tanto, con tan sólo invocar la Ley del padre, ella la transmite eficazmente. Aún así, esta adhesión a lo simbólico, en opinión de Lacan, se produce bajo la Ley del padre. Tal vez sea por este motivo que el falo, significante que organiza y regula todos los demás significantes –significante trascendente–, define el acceso del Sujeto al orden simbólico.

Anika Rifflet-Lemaire (1981) señala que el Edipo constituye la realización de una transformación radical y universal del ser humano, permite el “paso de la relación dual, inmediata [...] a la relación mediata característica del registro simbólico” (RIFFLET-LEMAIRE, 1981, p.133). Lacan diferencia el registro simbólico del registro imaginario. Éste último se caracteriza por lo dual, un desdoblamiento en espejo. En él cada quien se opone y también se diluye en su otredad bajo una dinámica

capturada en un juego de reflejos. La presencia de un \emptyset mismo \emptyset se vuelve posible mediante un tercer término, simbólico y mediador, que diferencia, distingue y ordena. Es posible apreciar la doble filiación teórica que el autor mantiene tanto con Lévi-Strauss como con Freud. En primer lugar la mediación de la terceridad simbólica es lo que permite la relación entre pares, y por ende teje las redes de la socialidad. La interiorización de la Ley del padre está directamente asociada con la vida social y comunitaria, también la perpetuación de la cultura. Por otra parte, Rifflet-Lemaire señala que la relación del hombre deseante con su objeto de deseo refiere siempre a la pura ausencia, a la muerte. “En el campo del simbolismo social, el tercer término mediador entre los vivientes es el antepasado, el muerto, el Dios, la causa sagrada. [...] cualquier orden simbólico supone en su constitución, una ruptura de la continuidad inaugural” (RIFFLET-LEMAIRE, 1981, p. 110).

Rifflet-Lemaire atribuye a lo simbólico, y a la Ley del padre, un poder de heterogeneidad. Este poder, señala, posee dos vertientes. Una de ellas, la prohibición. La otra, el sacrificio. La prohibición supone el

análisis de Lévi-Strauss respecto a la prohibición del incesto. “En medio de la naturaleza ninguno podría llamarse padre, hijo, hermana; ni por tanto situarse él mismo y reconocer a los demás por el puesto particular que ocupan” (RIFFLET-LEMAIRE, 1981, p.110). Así, la prohibición es la primera de las fuerzas que instaura el orden simbólico –siempre en relación a otro, antepasado, ausente, muerto– y, además produce al Sujeto, puesto que lo afirma en su singularidad y le designa y atribuye un lugar. El sacrificio, por su parte, manifiesta la ruptura de lo simbólico respecto al orden material y natural de la naturaleza. Es una condición de tránsito al orden simbólico, “aquello que un sujeto sacrifica para designarse y situarse al entrar en el registro simbólico es el incesto” (RIFFLET-LEMAIRE, 1981, p.111).

Lacan menciona que el Edipo supone una castración simbólica, y ésta debe entenderse en términos de sacrificio, aquello que debe perderse al aceptar la Ley del padre para el ingreso al orden simbólico, la cultura, la civilización, el lenguaje. Lo que allí opera es una metáfora paterna. Para Lacan, la llamada metáfora paterna, es más que la mera presencia de un

padre, pues la prohibición del padre hace del padre el representante de la Ley capaz de promulgar la castración simbólica –proceso de significación que, justamente introduce al Sujeto en el orden simbólico. El padre debe morir para que pueda “crearse una configuración relacional simbólica que engendra una formalización de lo real que permite pasar de lo individual a valores universales” (AULAGNIER, 2004, p.178). Así el padre concreto se eleva a una función que lo excede ampliamente.

En este contexto, el falo, significante que entreteje la Ley simbólica del padre, es quien restablece la coherencia y la unidad. La fragmentación y la falta de unicidad suponen, entonces, quedar situado al margen de la Ley⁵.

IV. El padre muerto y la función paterna

La función paterna ha sido un tema privilegiado en la literatura

⁵ Lacan utiliza el concepto de forclusión para dar cuenta de la exclusión respecto al Nombre-del-Padre. Esto implica la psicosis en tanto falla de la metáfora paterna y el concomitante rechazo de lo simbólico propio de la conexión con el deseo aplastante de la madre. Al quedar margen de la metáfora paterna, el psicótico, no ha podido encontrar una posición de Sujeto dentro del orden simbólico –al igual que el indígena soltero de la tribu brasilera al que refiere Lévi-Strauss.

psicoanalítica francesa contemporánea, y poco tematizado en la teoría británica contemporánea de las relaciones objetales centrada en el vínculo madre-hijo. Jacques Lacan (2008) fue el primero en otorgar rango conceptual al término padre muerto, utilizado por Freud (1913/1986) para sugerir vínculos entre el padre simbólico y el padre muerto. Al referirse a Freud, Lacan afirma que

la necesidad de su reflexión le ha llevado a ligar la aparición del significante del Padre, en cuanto autor de la Ley, con la muerte, incluso con el asesinato del Padre –mostrando así que si ese asesinato es el momento fecundo de la deuda con la que el sujeto se liga para toda la vida con la Ley, el Padre simbólico en cuanto que significa esa Ley es por cierto el Padre muerto. (LACAN, 2005, p. 538)

En esta línea, podemos encontrar aportes que han diferenciado el padre asesinado y el padre muerto, al tiempo que explican cómo el paso de uno a otro instala la función paterna, la Ley y la genealogía. Rosine Jozef Perelberg (2013) extiende la lectura que Lacan realiza de *Tótem y Tabú*, en la cual el padre primitivo originariamente asesinado debe ser sacrificado como condición de la civilización y del orden simbólico, y distingue entre el padre narcisista

asesinado y el padre simbólico muerto. Esta distinción entre el padre narcisista asesinado y el padre simbólico muerto recupera la letra freudiana de un modo particular. Permite situar la operación que cada Sujeto debe realizar para sacrificar la sexualidad incestuosa y por lo tanto aceptar los veredictos de la cultura que regulan el deseo y marcan el ingreso a la relación trídica signada por el orden simbólico. Para la autora, el padre narcisista es el que muere en *Totem y Tabú* antes de que los hermanos lo conviertan en el antepasado totémico y, así, instituyendo la Ley del padre muerto y simbólico.

Si la historia de Edipo representa al padre asesinado y el parricidio como una fantasía infantil universal, el complejo de Edipo representa la institución del padre muerto como tercero simbólico. El pasaje del padre asesinado al padre muerto regula el deseo e instituye el sacrificio de la sexualidad incestuosa. A criterio de Perelberg, el relato mitológico del asesinato del padre da origen a la regulación simbólica que permite elaborar la violencia. Así la temporalidad deja de ser circular – narcisista– y asume una dinámica abierta capaz de establecer vínculos

entre generaciones, esto es: trazar genealogía. Piera Aulagnier deja en claro la vinculación entre la transmisión de la Ley del padre y la muerte del padre, señala que

En la relación Padre-hijo, la muerte estará doblemente presente: el padre del padre [...] es aquel que en una época lejana se ha querido matar, y el hijo propio, aquel que deseará la muerte de uno. Este doble deseo de muerte sólo puede ser reprimido gracias a la conexión que se establece entre muerte y sucesión y entre transmisión de la ley y aceptación de la muerte. Será necesario que el deseo de muerte [...] sea reemplazado por el anhelo consciente de que su hijo llegue a ser, no aquel que lo arranque de su lugar, sino aquel a quien se le da [...] el derecho a ejercer una misma función en un tiempo futuro. (AULAGNIER, 2004, p.155)

Perelberg enfatiza que el padre simbólico muerto se establece cuando la imago del padre originario narcisista es asesinada en el contexto de los anhelos ambivalentes del niño que envuelven al deseo de matar al padre. Este padre narcisista de la pre historia personal asesinado por los hijos no participa en la configuración edípica simbólica. El padre narcisista debe ser asesinado para que el padre muerto y simbólico irrumpa. Es el padre muerto quien se erige símbolo de la ley. En su carácter prohibitivo se vuelve más eficaz que cuando está vivo. Es así que

el padre simbólico muerto instituye la condición psíquica triangular.

Para Michael Diamond (2018), la identificación simbólica con el padre muerto se apoya sobre la identificación primaria con el padre primordial idealizado, padre fálico imaginario que, al poseer a todas las mujeres y tiranizar a sus hijos, significa la integridad absoluta y la ausencia de la falta. El anhelo de asesinar forzosamente al padre narcisista para ocupar su lugar fálico en un mundo diádico e imaginario, donde es posible poseer a la madre y al conjunto de todas las mujeres, debe ser elaborado mediante la inscripción psíquica del padre muerto. La muerte del padre inscribe al Sujeto en el orden simbólico.

Así, en la misma línea trazada por Lacan, Perelberg (2013) señala que la función paterna establece la representación interna de un tercer elemento que rompe la colusión entre madre e hijo. Al ingresar en el orden simbólico, el Sujeto abandona el estado de completud representado por una fantasía inconsciente, arcaica, de fusión corporal que no admite diferencias entre los sexos y las generaciones. Para ello, señala Diamond (2018), es necesario que el

padre concreto se encuentre recubierto por los ropajes de lo simbólico. Sólo así su encarnadura será capaz de respaldar el ingreso del niño al orden simbólico por medio de su deseo de propagar las generaciones. Estar a la altura de las circunstancias, no claudicar en su referencia a la Ley, permitirá su propia muerte simbólica. Un padre capaz de encarnar la función o Ley simbólica dentro de la realidad triádica podrá observar y acompañar el despliegue del amparo y los cuidados maternos y, al mismo tiempo, ordenar el vínculo madre-niño y señalar y guiar nuevos intereses y desafíos contenidos en el mundo exterior. En sentido estricto, el padre como función simbólica ya está allí, y opera antes de que el padre concreto formule sus prohibiciones.

Perelberg (2013) acude a la historia bíblica de Isaac para ilustrar la instauración de la función paterna – esto es, para la autora: el paso del padre narcisista a la Ley del padre simbólico muerto y la inauguración de un vínculo que involucra al menos tres generaciones. Después de todo, señala Perelberg, es porque Abraham no mata a Isaac que éste podrá tener sus propios hijos. Así, la Ley simbólica es fundante de esta temporalidad abierta,

intergeneracional, capaz de desplegar otro tiempo y otro espacio que no es el aquí y el ahora propios del narcisismo. Al momento en que Abraham se dispone a consumir el sacrificio de su hijo, una aparición le ordena detenerse. Abraham no asesina a Isaac y, en su lugar, sacrifica un carnero. Perelberg sugiere que el carnero da cuenta de la posibilidad de Abraham de producir un símbolo de lo que todo hombre debe sacrificar para que su hijo pueda ser liberado, y otras interpretaciones indican que si el carnero es un sustituto de Isaac, también lo es del padre en el inconsciente de Isaac – desplazamiento que da forma a un deseo reprimido de matar al padre. Lo que se sacrifica, después de todo, es el narcisismo del padre. Él renuncia a su poder tiránico y absoluto de matar a su hijo.

Perelberg (2013) nota que, de algún modo, la suspensión del sacrificio del hijo supone el sacrificio del padre. La historia bíblica de Nimrod, señala la autora, nos muestra un rey todopoderoso que ordenó el asesinato de todos los varones recién nacidos porque representaban una amenaza para su reinado. Cuando Abraham no realiza el sacrificio la relación entre padres e hijos encuentra

una terceridad simbólica capaz de regular la transmisión generacional. Es porque el Padre imaginario de *Tótem y Tabú* ha sido asesinado que surge un orden simbólico capaz de producir un alejamiento radical entre el padre y la experiencia del filicidio.

El pasaje del gobierno del padre asesino, tiránico y narcisista, que tiene el poder de la vida y la muerte sobre su hijo, al padre simbólico y muerto, Padre de la ley que prohíbe todos los asesinatos, tiene consecuencias en la inscripción psíquica del tiempo y del espacio. Perelberg lo detecta en las palabras que Dios dirige a Abraham: “Vete de tu tierra y de tu parentela, y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré. Y haré de ti una nación grande [...] y engrandeceré tu nombre” (GÉNESIS 12: 1-2). Señala que la alianza entre Dios y Abraham está indisolublemente unida a un ideal que solo puede lograrse en otro lugar y en otro tiempo, futuro. Esta apertura inaugura la historia del Sujeto, en términos de lo que Piera Aulagnier (2004) ha denominado proyecto identificador, y bajo una dinámica temporal que ha conceptualizado como historización.

Es sabido que el mito de Edipo tiene un valor nuclear en la teoría de

Freud (1924/1986). También la versión simplificada y reductiva que suele extraerse de la compleja retórica freudiana: una rivalidad unilateral encapsulada por el deseo parricida que surge de la competencia que libra el hijo en su carrera por poseer a su madre y reemplazar –esto es: asesinar– a su padre. Diamond (2018) señala que ciertas facetas del mito no han sido suficientemente abordadas, especialmente aspectos inconscientes del padre de Edipo: Layo. El mito de Edipo comienza con un intento de filicidio debido a la predicción del parricidio. A criterio de Diamond, abordar la actividad filicida del padre es fundamental para discernir el impacto del fracaso del padre para establecer un espacio triangular y, por lo tanto, garantizar la transmisión transgeneracional. Es decir, el fracaso del padre de mediar simbólicamente el propio narcisismo impide el registro de la alteridad del hijo y, en tal caso, el padre claudica en su lugar de autoridad.

Si Piera Aulagnier (2004) deja en claro que el Sujeto, al convertirse en Padre, puede entrever, al igual que Layo, que su hijo deseará su muerte, Diamond (2018) señala el modo en que la función paterna no puede

proceder siguiendo la ruta del narcisismo de Layo –padre que representa la rivalidad intergeneracional y la incapacidad de imaginar y desear un futuro para su hijo. Varios autores han señalado que un padre narcisista no supone necesariamente un hijo en quien no opera la Ley simbólica. Se ha teorizado sobre el deseo de asesinar al padre. Donald Winnicott (1999) señala la imposibilidad de crecer sin matar inconscientemente al padre, incluso afirma que en nuestra fantasía el padre es asesinado constantemente. En la escena inconsciente, el niño puede matar metafóricamente al padre –aun cuando los recursos psíquicos de este padre concreto no estén a la altura de las circunstancias– y, mediante esta operación, elevarlo al rango de tercero simbólico.

V. Otro orden: una mirada feminista

Simone de Beauvoir (1990) recibe con entusiasmo la publicación de Lévi-Strauss. Advierte que el intercambio que inaugura la prohibición del incesto no supone reciprocidad entre hombres y mujeres. Al igual que Gayle Rubin (1986) nota que es por medio del intercambio de

mujeres, en tanto dones, que la reciprocidad e intercambio entre hombres puede establecerse. Beauvoir no pierde la oportunidad para señalar que

siempre existió, entre los sexos una profunda asimetría [...]. Cualquiera que sea el modo de filiación [...] las mujeres pertenecen a los varones y forman parte del conjunto de las prestaciones que ellos se otorgan. Todos los sistemas matrimoniales implican que las mujeres son entregadas por ciertos varones a otros. (DE BEAUVOIR, 1990, p. 297)

Beauvoir no detecta que la propia concepción levistraussiana de lo simbólico contiene la asimetría que denuncia, seguramente esto se debe a las profundas impregnaciones existencialistas en su mirada. Incluso, la autora proyecta contingencia en el puro carácter invariante, a-histórico y universal que supone la propuesta estructuralista tal como se desprende de la pluma de Lévi-Strauss. En las palabras de Beauvoir:

la prohibición del incesto [...] traduce una actitud original del ser existente: ser hombre es elegirse como hombre, definiendo sus posibilidades sobre la base de una relación recíproca con el otro; la presencia del otro no es accidental: la exogamia, muy lejos de limitarse a registrarla, por el contrario la constituye; por ella se expresa y se realiza la trascendencia del hombre; ella es el rechazo de la inmanencia,

la exigencia de una superación. (DE BEAUVOIR, 1990, p.302)

Luce Irigaray (2007) produce sus ideas en el contexto del estructuralismo. Ella sabe las implicancias de lo simbólico, tal como lo delimitan Lévi-Strauss y Lacan. Es por esa razón que Irigaray denuncia el sesgo masculino de lo simbólico, al interior de cuya esfera el falo se torna soporte y garantía del Logos. Irigaray rechaza la teoría lacaniana debido a que opera a partir de una fijación fálica. Por ello el padre es elevado al estatuto de Ley. Al interior de este orden simbólico, la totalidad de las significaciones son producidas a partir de la marca del falo. En este contexto simbólico no hay lugar para la representación de la diferencia sexual más allá de lo que el orden simbólico falocéntrico construye como el otro sexo – femenino –, que en verdad, nos dice la autora, es un reflejo distorsionado y defectuoso del sexo masculino. En un orden simbólico donde el otro sexo se representa como defecto de lo Uno, fálico, la diferencia sexual no logra ser significada.

La pluma de Lévi-Strauss instala la prohibición del incesto como Ley de lo simbólico que supone de antemano la diferencia sexual.

Irigaray, por su parte, nos muestra que la estrategia de lo simbólico es elidir lo femenino. Por ello, la fijación fálica que lo simbólico despliega es homosexual en su exclusión de la otredad. La heterosexualidad que el orden simbólico promulga enmascara una forma de homosexualidad mediada por el intercambio de mujeres en manos de hombres. Irigaray argumenta que el significante privilegiado y a-histórico que Lacan postula como regulador del orden simbólico, el falo, es una proyección del cuerpo masculino. Así, señala que Lacan repite el error de Freud, cuando piensa al Sujeto, la cultura y, especialmente, el lenguaje desde un modelo, elevado al estatuto de Ley universal, que sólo reconoce un solo sexo.

Lacan (1984, 1987) afirma que el falo no está conectado a la biología masculina, y por lo tanto no es un símbolo específico del sexo masculino. Sin embargo, tal como señala Denise Thompson (1991), los problemas con el uso teórico del falo como un significante universal y neutro deberían ser evidentes. La neutralidad de categorías que algunas teorías ofrecen con alcance universal es una operación ideológica. Irigaray ofrece

argumentos sobrados que dan cuenta de que sólo un órgano sexual es soporte del poder y posee la fuerza para extender su localización subjetiva, delimitada por este dato, al estatuto de significante trascendental. No podemos connotar la asociación histórica que inunda nuestra cultura entre el falo y el pene como, simplemente, irrelevante. Estas superposiciones ideológicas inundan la teoría. Piera Aulagnier, por ejemplo, refleja la continuidad ideológica entre el padre como función reguladora y el padre concreto. Ella se refiere al padre como “Otro sin pecho” y “ese ‘no conocido’ deseado por la madre” (AULAGNIER, 2004, p.151). La autora no sólo ancla lo que ella denomina como padre en aspectos anatómicos, sino también incurre en una heteronorma no examinada, dos de los *a priori* que organizan lo simbólico.

Este orden simbólico, que privilegia la masculinidad y valora el pene como significante de completud y potencia, proyecta los órganos sexuales femeninos a la categoría de castrados. El feminismo, en tanto proyecto político, no puede admitir que esta situación esté determinada biológica o simbólicamente. La

función simbólica del falo envuelve al pene como el signo tangible de la masculinidad privilegiada, naturalizando –paradójicamente bajo un esencialismo simbólico – la dominación masculina.

Un modo en que lo femenino, y la sexualidad femenina, encuentran lugar legitimado en el interior de este orden simbólico es mediante la maternidad (IRIGARAY, 2007). El relato edípico de una mujer cuyo deseo perturba la subjetivación del niño resulta un relato conveniente para invocar el Nombre-del-Padre capaz de metaforizar los términos pre-simbólicos ligados a la mujer. Irigaray sugiere que al asumir este nombre asignado por lo simbólico, la mujer acepta su asesinato. Su papel en el romance familiar sostenido a partir del tráfico de mujeres (RUBIN, 1986) radica en reconocer el Nombre-del-Padre. Ahora bien, aceptar los términos de lo simbólico ¿constituye un requerimiento *sine qua non* para evitar la psicosis? La invocación al orden y la regulación simbólica ¿qué temores esconde? Y ¿cómo se vincula esta ansiedad de caos con aquello femenino que el significante fálico entrapa en su sentido de otredad devaluada?

En *El cuerpo a cuerpo con la madre* (1985) Irigaray argumenta que el niño se convierte en un Sujeto solo con referencia al Nombre-del-Padre y al cuerpo sacrificado y ausente de la madre. Lejos del parricidio del que habla Freud, el orden simbólico se sostiene en un matricidio, donde los sistemas representacionales con los que contamos son un instrumento para dominar la potencia materna. Esto debiera ser motivo suficiente para dejar de apelar al orden simbólico como categoría políticamente neutra a la hora de ordenar la cultura y la subjetividad. Es necesario, desde aquí, la gesta de sistemas representacionales alternativos respecto de los símbolos cristianos de nuestra cultura falocéntrica – en los que autores como Diamond y Perelberg incurren al exponer la genealogía entre Dios-Abraham-Isaac como ejemplo paradigmático de cómo se gesta y transmite la función simbólica.

Julia Kristeva (1984) desafía los sistemas simbólicos falocéntricos. Ella distingue dos aspectos de las modalidades del lenguaje, lo semiótico y lo simbólico. Lo semiótico, para Kristeva, es la base física del lenguaje, sus sonidos, tonos y ritmos, originados en el cuerpo. Esta

modalidad del lenguaje es anterior al signo, y sin esta base corporal no podría existir lo simbólico, el lenguaje o la cultura. Kristeva acuerda que en las culturas patriarcales, las mujeres han sido reducidas a la función materna, pero destaca que en este vínculo, presimbólico, el registro semiótico posee la potencia de perturbar lo simbólico. Como el registro semiótico amenaza y promete un colapso de esas estructuras simbólicas, el sistema patriarcal, lo masculino, está amenazado por un poder asimétrico, irracional, astuto e incontable de lo femenino. Esta falta de estabilidad y asimetría del sistema simbólico masculino siempre puede anticiparse por la deconstrucción del sistema y amenazarse por el impredecible devenir. Para obtener la hegemonía, lo masculino suprime y demoniza lo femenino como lo otro. Las mujeres se clasifican como el representante humano de la abyección: lo impropio, la transgresión, lo inmundado, el pecado, el mal.

Luisa Muraro (1994), bajo el sugerente título *El orden simbólico de la madre*, advierte que el orden simbólico, patriarcal, implanta una oscura aversión hacia la madre –autora material de la vida. También detecta

cómo los sistemas teóricos que nos ponen “al abrigo del dominio caprichoso de lo real” (MURARO, 1994, p.8) al mismo tiempo nos ponen en contra de la madre. El Sujeto, tal como se articula bajo la metáfora paterna, necesariamente siente y actúa como si la *mujer que trae al mundo* fuese enemiga de la existencia simbólica. Y este es el destino de la madre dentro de los postulados que la narrativa edípica que el psicoanálisis articula. Lacan lo deja en claro con su concepción de metáfora paterna y Freud ha señalado explícitamente que

la hija encuentra en la madre la autoridad que cercena su voluntad y la persona a quien se ha confiado la misión de imponerle esa renuncia a la libertad sexual que la sociedad exige; en ciertos casos, también la competidora que se resiste a ser suplantada (FREUD, 1916/1986, p. 188).

¿A raíz de qué, pues, se va a pique esta potente ligazón-madre de la niña? Sabemos que ese es su destino habitual: está destinada a dejar sitio a la ligazón padre. [...] El extrañamiento respecto de la madre se produce bajo el signo de la hostilidad, la ligazón-madre acaba en odio. Ese odio puede ser muy notable y perdurar toda la vida [...] queda a nuestro cargo hallar las fuentes reales de la hostilidad. (FREUD, 1933/1986, p. 113)

Muraro no duda en anudar esta hostilidad y odio entre niña y madre como uno de los efectos del Orden Simbólico del padre, y su producción

de “una voluntad inconsciente de invalidar la autoridad y la potencia materna” (MURARO, 1994, p.9).

En los principales exponentes de la filosofía, señala Muraro, aparece un relato que metaforiza un segundo nacimiento que constituye una operación, un terrible desorden simbólico, que “consiste en transferir a la producción cultural (...) los atributos de la potencia y de la obra de la madre, despojándola y reduciéndola a una naturaleza opaca e informe, sobre la cual debe elevarse el sujeto (...) para dominarla” (MURARO, 1994, p. 10). Al referir a la madre, la autora deja en claro que no se refiere a ella metafóricamente, sino en términos materiales. Más allá del modo en que el patriarcado simboliza a las madres, Muraro se centra en el nulo poder y autoridad que las mujeres de carne y hueso poseen. En otro sitio, Luisa Muraro (2004) continúa con la interrogación respecto de la interrupción masiva de un sistema simbólico que desmaterializa. Y esto se vincula con un régimen hiper metafórico donde las palabras toman el lugar de las cosas, los cuerpos dejan de hablar por sí mismos. La abstracción, generalización, racionalización, duplicación del mundo en palabras e

imágenes obturan la posibilidad de que la experiencia femenina ocupe lugar en el orden dado. Así, la autora realiza un llamado a pensar la capacidad de la materia para producir símbolos. La díada madre-hijø se ve anulada en su potencia de producción de orden simbólico alternativo, debido a la instauración metafórica de lo que Patrizia Sambuco (2012) denomina el *vínculo incorpóreo del orden simbólico*. El plano semiótico, en palabras de Kristeva, alude a esto mismo: interacción de cuerpos, más allá de categorías impuestas y preconstituidas, que no se reducen a la mera materia inerte sino a la producción de sentidos subversivos. Y aquí es donde podemos ubicar el germen de lo que llamo terceridad semiótica.

VI. Jessica Benjamin y Julia Kristeva: la terceridad semiótica más acá del padre

Dentro de las pensadoras contemporáneas que anudan psicoanálisis y feminismo se destaca la figura de Jessica Benjamin. Sólo basta con indagar sus producciones tempranas para notar que su referencia al campo social no arraiga en el estructuralismo de Lévi-Strauss, sino

en el pensamiento de Hegel, la Escuela de Frankfurt y los desarrollos de Donald Winnicott y Daniel Stern (BENJAMIN, 2013). Por lo tanto el interrogante que vertebra su producción hasta la actualidad no transcurre por la vía de la regulación simbólica que corta y diferencia la subjetividad respecto a un otro, tampoco el ingreso a un orden simbólico, sino el problema de la dominación y la ruptura de mutualidad entre sujetos constituidos en virtud de estructuras sociales que desigualan los sexos. En este punto de partida radica el carácter teóricamente actualizado, políticamente comprometido y sofisticadamente argumentado de su pensamiento.

Jessica Benjamin (2004) toma como desafío hacer a un lado al padre simbólico y referir al modo en que la noción de terceridad se anuda con la temprana intersubjetividad. Distingue la idea de terceridad respecto a la idea de un tercer punto de vista o referente que se encuentra fuera de la díada relacional – tal como afirman los abordajes tradicionales respecto del papel del padre en relación con la díada madre-hijo. Benjamin critica el excesivo punto de vista edípico a la hora de teorizar la terceridad –

equiparada al padre portador de los simbólico y la Ley que prohíbe, amenaza, castra. Por ello Benjamin señala que la persona que encarna la terceridad funciona como operatoria simbólica sólo si está conectada diádicamente con el niño, de lo contrario no se produce la mutualidad y el vínculo se resuelve en dominación, lo que representa, desde el punto de vista de Benjamin, la abrogación de la terceridad. Es decir, la única terceridad que opera en la subjetividad es aquella que se comparte en espacio co-creado bajo el sello de la mutualidad, pues en cierto modo la terceridad es inmanente al entonamiento emocional propio del modo en que ella concibe la intersubjetividad.

El enfoque de Benjamin privilegia la mutualidad, el reconocimiento y el entonamiento emocional, alejándose de aquellos puntos de vista que postulan un estado inicial de unidad entre la madre y el niño. Estas teorías que parten de la fusión invocan por sí mismas la necesidad de la presencia del padre como regulador simbólico y priorizan la asimetría necesaria para el corte con la madre. Benjamin está interesada en rastrear el proceso de creación de la

terceridad, no describirla como un existente que opera exteriormente sobre la subjetividad del niño. La autora teoriza la existencia de un suplemento afectivo que marca un espacio mental interno, creado intersubjetivamente, ante el cual nos rendimos en nuestro afán de autoafirmarnos y reducir al otro a un objeto de la propia fantasía. La temprana gesta de la terceridad es condición de posibilidad para tolerar la separación y reconocer la diferencia. Sin ella el otro no es capaz de devenir centro autónomo de experiencia, no es capaz de devenir Sujeto igual, aunque con una mente separada.

La díada temprana no se reduce, en el pensamiento de Benjamin, a una estructura complementaria Sujeto-Objeto. Se encuentra signada, desde el inicio, por la conexión y la fusión, pero también por la diferenciación y el reconocimiento. Este temprano vínculo abre el espacio para la creación de la terceridad a partir de experiencias pre-simbólicas de acomodación, reciprocidad y reconocimiento. Con lo cual la urdimbre que entrama la terceridad no es estrictamente simbólica – al menos no lo es en los términos

estructuralistas. Se trata de un espacio psíquico que limita la propia onnipotencia de pensamiento y la pulsión de apoderamiento y dominio del otro. En él participa otro tipo de registro psíquico, no simbólico, ligado al carácter experiencial del contacto cuerpo a cuerpo⁶. Los destellos de terceridad en la psique de quienes integran la díada temprana no son expresión de una ley que instala separación sin conexión – perturbando la posibilidad de crear los prolegómenos diádicos de la terceridad en el niño. Podríamos decir, junto a Benjamin, que no hay regulación

⁶ Piera Aulagnier (2004) permite pensar el impacto que se produce en cada una de las psiques a partir del vínculo madre-niño. A partir de la idea de *pictograma*, la autora da cuenta de la materialidad psíquica producida a partir de la sensorialidad del cuerpo. Sin embargo es necesario advertir sobre el riesgo de ver resonancias de la concepción de terceridad aquí presentada en las ideas de esta autora. Aulagnier enfatiza cómo la psique modela la presencia del otro, pero sin el componente de entonamiento emocional o ritmo compartido y co-creado. Por eso afirmo que esta autora ofrece herramientas para pensar una intersubjetividad sin mutualidad. Si bien ha propuesto conceptos que explican cómo opera una regulación tercera en el vínculo entre la madre y el niño –por ejemplo la *sombra hablada*–, éstos refieren, en última instancia, al modo en que opera la inscripción del padre simbólico en la psique materna. La represión que organiza los límites del discurso que la madre proyecta sobre el cuerpo del infans escenifican la temprana presencia, en lo inconsciente materno, del padre muerto y su legalidad simbólica. En suma, su concepción de una terceridad temprana que ordena y regula los intercambios de amparo y sostén son simbólicos, no semióticos.

simbólica sin la base proto-simbólica de la comunicación y el entonamiento afectivo propios del amparo temprano.

Benjamín se refiere al espacio de la terceridad como un espacio de colaboración y un espacio seguro para el reconocimiento de la responsabilidad, también como un espacio intersubjetivo, y sugiere que cuando la terceridad es operativa abre un espacio interno, aunque relacional, que permite que los sujetos pueden constituirse en función de los otros, y, de esta manera, ir más allá de la inercia que invade a la conexión cuando, por alguna razón, el reconocimiento mutuo se desmorona (BENJAMIN, 2006). Benjamín (2004) identifica diferentes aristas de la terceridad. Denomina terceridad energética a la forma temprana del espacio que permite conexión en el reconocimiento de la alteridad del otro Sujeto. Allí opera la diferenciación – es decir: la capacidad de mantener con el otro la tensión de la diferencia sin abandonar el entonamiento afectivo, no por la imposición de la Ley simbólica sino por el anhelo de reconocimiento necesario para el logro de la auto-afirmación. También opera la sintonización – es decir: la

capacidad de mantener los ritmos de mutualidad co-creados.

Esta temprana forma de terceridad es la base para una nueva versión, que la autora llama terceridad moral, donde formas más elaboradas de autoobservación pueblan la psique. El espacio de la terceridad se complejiza a partir de la diferenciación y sintonización otorgando la capacidad de reflexionar sobre la interacción y reconocer la propia responsabilidad en la ruptura de la mutualidad. Esta idea de terceridad, desvinculada del padre, adquiere relevancia para la autora porque “en un mundo sin terceros compartidos, sin un espacio de colaboración e intercambio, todo es mío o tuyo, incluida la percepción de la realidad [...] Sólo una persona puede tener razón” (BENJAMIN, 2004, p.22).

Autoras dedicadas al estudio del Padre en psicoanálisis no acuerdan con el punto mira de Benjamin, Un caso notable es el de Rosine Jozef Perelberg (2013), para quien la terceridad se encuentra, por definición, fuera de la temprana psique y de la díada inicial. Para ella, terceridad supone una exterioridad absoluta, tal como detecta en los dichos que Freud dirige a un paciente cuando le pide que evite

enfrentarlo con sus angustiosos recuerdos. En el contexto analítico Freud (1909/1986) señala la terceridad al responder:

Le aseguro que yo mismo no tengo inclinación alguna por la crueldad, por cierto que no me gusta martirizarlo, pero naturalmente no puedo regalarle nada sobre lo cual yo no posea poder de disposición. Lo mismo podía pedirme que le regalara dos cometas. (FREUD, 1909/1986, p. 133)

La legalidad de lo simbólico supone, para Perelberg (2013), que los integrantes de la díada estén sujetos a la Ley que, como tal, no pertenece a ninguno de quienes la integran. Benjamin (2004) sostiene una visión recíproca que, a criterio de Perelberg, deja de lado la asimetría necesaria de toda terceridad entendida como Ley externa. El enfoque de Benjamin, que enfatiza la noción de un tercero co-creado a partir de la experiencia de dos, resuena, a los oídos de Perelberg, como una simetría que se aleja de cualquier ordenamiento simbólico.

La distancia conceptual que se abre entre Benjamin y Perelberg al momento de vincular la terceridad con lo diádico y la co-creación en un caso, y con la Ley del padre y lo simbólico en el otro, radica en la adhesión o el rechazo del lugar que el

estructuralismo asigna a la Ley simbólica. Para Perelberg la estructura es previa al Sujeto. Por lo tanto la constitución subjetiva depende de esta Ley que fija las condiciones para su constitución. La autora nota que el niño nace en una estructura triangular que lo precede, y es en el contexto de esa estructura que formará sus identificaciones. Más claro aún, Perelberg dice: “el tercero es parte de una estructura, y yo diría que es en sí misma la condición de tal estructura” (PERELBERG, 2013, p.574). La autora adhiere a la noción de Ley simbólica tal como aparece caracterizada en el contexto lacaniano. Para la autora la terceridad refiere a la Ley del Padre, por tanto esta Ley es condición de la Estructura. La filiación feminista de Jessica Benjamin le impide adscribir a este complicado espectro de supuestos estructuralistas a la hora de pensar la transformación social.

Judith Butler (2006) critica explícitamente aquellos marcos teóricos que postulan la existencia de una Ley universal. La autora señala que la necesidad de apelar a una Ley da cuenta de un orden simbólico signado por la imposibilidad del cambio. Butler nos insta a pensar

cuáles son las razones para atribuir universalidad a una Ley. Cuando esto ocurre la Ley opera como un marco dominante dentro del cual se establecen las relaciones sociales. Aquello que se exalta como Ley a-histórica responde, en todo caso, a un contenido culturalmente contingente que se impone de forma universalizada. También nota, que la Ley no sólo es represiva y ordenadora, sino productiva. Por lo tanto se impone como necesaria para auto-instituirse ocultando su contingencia. Butler desecha la noción de Ley simbólica y, en su lugar, prefiere la noción de normas sociales. Éstas, en su necesaria historicidad se abren al desplazamiento y a la subversión desde dentro. En este sentido, la idea de tercero energético de Benjamin hiere la pretensión de la Ley de imponerse, con sus reglas universales e invariantes, sobre la subjetividad. La participación temprana del Sujeto en la gesta de la terceridad nos enfrenta con la posibilidad de transformación de lo pretendidamente inalterable.

Reducir la Ley universal a normas sociales no implica afirmar la ausencia de una terceridad conformada por coordenadas y referencias colectivamente consensuadas para la

constitución subjetiva. Simplemente implica que tales reglas no son universales, sino contingentes. Por lo tanto pueden variar históricamente. Junto a Judith Butler (1992) podemos decir que no existen fundamentos necesarios para la constitución subjetiva, éstos son contingentes. Al mismo tiempo, la contingencia de los fundamentos no implica la ausencia de los mismos como puntos de referencia ineludibles. La idea de que la imposición de normas sociales sea necesaria para la constitución subjetiva no quita que su contenido sea contingente en tanto forma históricamente variable. En este contexto teórico, que abandona las referencias estructuralistas, aquello que la Ley excluye del campo de lo inteligible –lo femenino más allá de la referencia fálica, el fin de la diferencia sexual, sexualidades otras no heteronormadas– no debe ser naturalizado. Los límites entre lo permitido y lo prohibido, en tanto vinculados a normas sociales, deben abrirse al debate político para dirimir las diferencias aceptables de las diferencias inaceptables (BUTLER & LACLAU, 1995).

Jessica Benjamin (1996) acepta la contingencia de las normas sociales,

y es desde allí que critica los anudamientos entre Ley simbólica y padre. Perelberg (2013) sugiere que la concepción diádica de la terceridad de Benjamin anula la asimetría necesaria para la constitución subjetiva. Pero esto no es cierto. Al menos no lo es para quienes no adjudican exclusivamente a la figura del Padre la posibilidad de instaurar asimetría en la díada Madre-niño. De hecho, Benjamin enfatiza la necesidad continua de mantener en tensión la paradoja entre mutualidad y asimetría. Si bien señala que el logro de la intersubjetividad depende del espacio de la terceridad, también recalca la importancia de que el Sujeto más poderoso cuente con la responsabilidad –de garantizar un entorno amparador– que proviene de formas más elaboradas de terceridad. Cuando se ha construido la terceridad, sugiere Benjamin, el Sujeto puede rendirse al otro en función del reconocimiento mutuo, a diferencia de someterse al otro. En todo caso la autora nos desafía a distinguir la asimetría respecto de la subordinación y de la sumisión –propias de la complementariedad Sujeto-Objeto.

El relato de Edipo, piedra angular del orden simbólico

falocéntrico, al que se invoca como regulador de la subjetividad y la cultura, esconde un reverso poco explorado: la relación entre Edipo y su hija, concebida de manera incestuosa, Antígona. Michael Diamond (2018) señala que Antígona, abandona sus propios deseos para cuidar a su padre. Antígona hace a un lado su matrimonio y se consagra a su padre ciego y anciano, quien en sus últimos años se vuelve omnipotentemente arrogante y cruel con los demás, incluida su hija. De forma ambivalente, junto al odio que le propaga, Edipo elogia a Antígona por el cuidado que recibe de ella. Freud sugirió ecos de la historia de Antígona en la relación retratada por Shakespeare entre Cordelia y su padre, el rey Lear. Encontró la clave del enigma de esta relación en los reclamos incestuosos reprimidos del padre por el amor de su hija (JONES, 1981). Aún más, Freud ha expresado, en sus últimos epistolarios: “Anna es mi Antígona, la que en Edipo en Colono guía al padre ciego de la mano”, y también: “Anna es mi Cordelia” (VOLNOVICH, 2000).

Diamond (2018) vincula la dificultad del padre por elaborar la existencia de sus hijos como seres

separados con una falta de reconocimiento y afirmación de su hija en tanto subjetividad autónoma. Esta paternidad resulta problemática ya que absorbe de forma narcisista a la propia hija⁷. El padre realiza una proyección masiva en la niña que la torna una extensión propia. Esto excluye la necesaria diferencia generacional y dificulta el ejercicio de la función simbólica que establece límites sin ser rígidamente autoritaria, punitiva y abusiva. Diamond ve en Edipo una muestra de dificultades para asumir la función simbólica ya examinada.

Sin embargo, las claves feministas de Jessica Benjamin presentadas nos permiten señalar lo contrario. ¿Tenemos que pensar que el orden simbólico falogocéntrico y patriarcal falla cuando un Padre produce la anulación de la subjetividad de su hija, o más bien es cuando arraiga más hondamente? La función simbólica que pregona, en lo formal, los mismos efectos para todos los Sujetos, ¿no dispone efectos diferenciales de acuerdo a la posesión

⁷ Michael Diamond evoca un fragmento de los Diarios de Anais Nin cuando describe a su padre como “incapaz de ser una figura tranquilizadora, estar presente, ser accesible, responsivo y amigable ... se convirtió en la asombrosa figura de un hombre sin elogios, creando en mí una necesidad de aprobación” (NIN, 1969 en DIAMOND, 2018, p. 18).

o no del falo? Si la eficacia de lo simbólico se vincula con la constitución subjetiva ¿podemos pensar que no todos los Sujetos se tornan inteligibles bajo las claves falogocéntricas? Bajo la mirada de Luce Irigaray antes señalada, Ofelia Schutte (1991) permite pensar cómo lo simbólico arroja al campo de la otredad a las mujeres. En este campo simbólico, ellas no son sujeto de enunciación capaz de desplegar sentidos no fálicos. Entonces, cuando se trata de mujeres, la eficacia del orden simbólico con el que contamos asume la forma, velada por la teoría, de la desubjetivación. La Ley del padre, el tabú del incesto y lo simbólico se apoyan sobre la odiosa crueldad hacia la especificidad de las niñas. Lo que se lee en clave propiciatoria encubre la puesta en forma de un deseo de silenciar, bajo la metaforización paterna, la subjetividad de las niñas –cuyo destino simbólico es ser poseídas e intercambiadas como objetos pertenecientes al padre, y a los varones. ¿Puede el padre, bajo este orden simbólico, reconocer la existencia independiente y la alteridad de la subjetividad femenina?

Como hemos señalado, Jessica Benjamin deja a un lado los

formalismos lacanianos para afirmar una concepción de la terceridad que prioriza los dominios experienciales – único modo posible de afirmar la existencia corporal de la madre en un orden simbólico falocéntrico (IRIGARAY, 2007) que hipermetaforiza la existencia femenina (MURARO, 1994). Las ideas de Benjamin sugieren fuertes lazos de filiación teórica y ético-política con el pensamiento de Julia Kristeva. Aunque pertenecientes a tradiciones en pugna – una angloamericana, la otra continental–, ambas se referencian en el psicoanálisis y dialogan con la teoría feminista. Benjamin, por su parte, enfatiza que la regulación propia de formas elaboradas de la terceridad sólo tiene eficacia si echa raíces sobre una terceridad proto-simbólica. La una depende de la otra. Por tanto hay creación temprana de un soporte a partir del cual el Sujeto se apropia de las normas sociales. A partir de aquí es que propongo la noción de terceridad semiótica como alternativa de otro orden posible que participe en la constitución y regulación del Sujeto sin doblegarlo ante el yugo de la Ley del padre.

Como ya hemos señalado ligeramente, Julia Kristeva (1984)

distingue entre lo semiótico y lo simbólico. Afirma que lo semiótico juega un papel relevante dentro del proceso de significación ya que se trata de la descarga pulsional dentro del lenguaje, asociada con el ritmo, el tono y los sonidos del cuerpo materno. Los elementos semióticos participan subterráneamente en el proceso de significación, aunque en sí mismos no significan nada. Lo simbólico, por su parte, provee al proceso de significación de sus significados. Kristeva describe la relación entre lo semiótico y lo simbólico como una oscilación dialéctica. Sin lo simbólico tenemos caos y desorden, sin lo semiótico el lenguaje estaría completamente vacío y muerto, sería imposible conglomerar los sentidos mínimos. No tendríamos ninguna razón para hablar si no fuese por la fuerza impulsora propia de lo semiótico. La oscilación dinámica entre lo semiótico y lo simbólico es productiva y necesaria, e involucra la materialidad del cuerpo en la producción del lenguaje y del Sujeto que habla.

Kristeva entiende por orden simbólico al reino compuesto de elementos semióticos y simbólicos. Así, lo semiótico no se opone

estrictamente al orden simbólico. Más bien, la semiótica es parte de este orden. Esto no significa que lo semiótico esté absolutamente regulado y determinado por lo simbólico, lo semiótico se desplaza tanto dentro como más allá del orden simbólico. Dentro de la significación, lo simbólico es heterogéneo respecto de lo semiótico. Dentro del orden simbólico, lo semiótico trabaja contra el elemento simbólico y es así que se produce la tensión dialéctica que mantiene al lenguaje en movimiento. El orden simbólico, para Kristeva, no es sólo el orden de la Ley. También es el orden donde se resiste la Ley. El cambio puede tener lugar dentro de la representación –aunque, en sentido estricto, no hay un afuera de la representación. Para Kristeva, el funcionamiento de la semiótica abre posibilidades dentro de la significación y expande continuamente las posibilidades del cambio cultural. Lo semiótico da lugar a, y desafía, lo simbólico.

La conceptualización de Jessica Benjamin (2004) respecto a la terceridad energética, construida temprana e intersubjetivamente en la resonancia afectiva con el otro, muestra conexión teórico-política con

la dimensión semiótica de Julia Kristeva. Y ambas propuestas deben leerse de modo conjunto, bajo la idea de terceridad semiótica, como una reacción ante la rigidez del estructuralismo – y su padre, su falo, su Ley y su orden simbólico. Benjamin señala que los primeros signos de reconocimiento están constituidos por experiencias tempranas no verbales. Cuando la autora afirma que esta forma de compartir gestos, patrones, ritmos, configura una forma de terceridad presente en la temprana unidad entre la madre y el niño, apela a la regulación que se desprende de un principio de acomodación mutua. Este sistema diádico inicial se mueve a partir de una profunda ley de la realidad que toma en cuenta los ritmos – por ejemplo del día y la noche– que organizan actividades como el dormir y el amamantar. Este tipo de legalidad es el que ha sido ignorado por la conceptualización edípica. Así el privilegio de “la ley como límite, prohibición y separación omite el elemento de simetría o armonía en la legalidad” (BENJAMIN, 2004, p.18). Legalidad del ritmo semiótico que regula la mutualidad bajo el modelo de la improvisación musical, donde ambos sigue un patrón que descubren,

crean y ofrecen al otro simultáneamente en una interacción no verbal⁸. Benjamin nos dice:

Para que el tercero simbólico funcione [...] en lugar de un conjunto de demandas perversas o persecutorias [...] se requiere la integración de la capacidad de adaptación a un conjunto de expectativas creado mutuamente. La forma primordial que asume esta adaptación es [...] la participación en conexiones basadas en la resonancia de afecto. (BENJAMIN, 2004, p. 17)

La resonancia afectiva, como característica principal de esta forma de terceridad —que de la mano de Kristeva denomino semiótica—, se postula como basamento necesario para que la terceridad simbólica o edípica no se vuelva imposición de un autoritarismo que subyuga al Sujeto. Es aquí donde la sintonía conceptual con la distinción entre lo semiótico y lo simbólico resuena más profundamente. Sobre todo en la necesidad de enfatizar la resonancia afectiva o lo semiótico como herramienta teórica y política relevante. Esta dimensión energética o semiótica contiene elementos que socaban la regulación totalizante del

⁸ Jessica Benjamin (2004) piensa esta tensión entre creación y descubrimiento a partir del concepto de espacio transicional o zona intermedia de experiencia propuesto por Donald Winnicott.

orden simbólico y, por lo tanto marcan un límite a la mirada estructuralista de la Ley del padre y su pretensión de dominio absoluto mediante la metaforización de la subjetividad. Si el Padre transcurre por la dimensión metafórica que permite el ingreso, y por lo tanto la constitución, del Sujeto en el orden simbólico, en la otredad de lo materno se libra lo semiótico⁹.

Esta temprana forma de regulación de una terceridad que transcurre por las vías de lo semiótico permite la mutualidad y el reconocimiento porque sostiene la posibilidad de registrar la diferencia sin aniquilarla. Y esto es posible porque lo semiótico puebla de alteridad nuestro propio discurso. Si lo simbólico instala la diferencia homogeneizante entre los Sujetos, lo semiótico funda las diferencias dentro del Sujeto. Además, lo semiótico inaugura la singularidad del Sujeto, pues el espacio co-creado es ámbito donde se libran los modos particulares

⁹ Si Luce Irigaray (2007) denuncia que en el orden simbólico falocéntrico el único modo en que las mujeres pueden articularse como sujetos inteligibles es a partir de la maternidad, para Julia Kristeva (1984) ‘madre’ o ‘lo materno’ significa el modo en que es pertinente nombrar una otredad no reductible a lo simbólico, pero que aún así circula en sus intersticios, configurando lugares no verbales donde nuestro discurso se rompe. Madre es aquello excluido de nuestro propio discurso.

de subjetivación como fuga respecto de las operaciones simbólicas de la Ley. Es cierto, la imposición de un orden social – ya sea entendido como Ley simbólica o normas sociales – es necesario para la constitución del Sujeto, pero lo relevante de los aportes tanto de Benjamin como de Kristeva, radican en señalar una beta de experiencias y materialidad psíquica no reductible a lo simbólico que nos preserva de la lealtad auto-vinculante a las normas psíquicas (BUTLER, 1997) que la Ley implementa bajo el modo en que opera la terceridad edípica.

Julia Kristeva (1986) nos exhorta a reconocer la diferencia en nosotros como la condición de nuestro ser y estar con los demás. Y, justamente, en esto consiste la mutualidad de Benjamin: lograr un equilibrio entre autoafirmación y conexión, evitando la sumisión o la dominación propias de la estructura de la complementariedad Sujeto-Objeto que lo simbólico propugna. Así, la autora invita a pensar la posibilidad de una escena poblada por sujetos iguales, donde el otro cuenta como centro autónomo de experiencia más allá de la pantalla fantasmática que continuamente amenaza con borrar la alteridad (BENJAMIN, 2013). Ambas

autoras sostienen que esta potencialidad intersubjetiva se gesta en el vínculo temprano con la madre – y no podría ser de otro modo, puesto que ambas invocan en sus teorizaciones al psicoanálisis de las relaciones objetales.

La metáfora paterna que el orden simbólico exalta no sólo alimenta una estructura subyacente que divide Sujeto y Objeto, sino que también asigna al padre el lugar de Sujeto y a la madre el lugar de Objeto. Para alcanzar el estatuto simbólico de Sujeto se requiere una desconexión respecto del Objeto, para excluirlo como pura alteridad y dominarlo. Jessica Benjamin refiere a esto – bajo la retórica psicoanalítica norteamericana– como proceso de desidentificación con la madre. Julia Kristeva refiere a este proceso como una lucha por la separación del cuerpo de la madre, marcado como lo abyecto. La mujer, identificada y profundamente implicada con el cuerpo de la madre, no puede abyectarlo sin abyectarse a sí misma, por lo tanto sólo deviene Sujeto a partir de un matricidio¹⁰. Tanto

¹⁰ Julia Kristeva (1984) señala que para alcanzar el estatuto de Sujeto es necesario separarse del otro en términos de continente

Benjamin como Kristeva señalan, así, las diferentes consecuencias, problemáticas, para las relaciones de varones y mujeres con el orden simbólico y, por lo tanto, con el estatuto de Sujeto. De algún modo, para ambas, el vínculo temprano con la madre reúne la potencialidad para romper las fronteras entre Sujeto y Objeto¹¹, cultura y naturaleza.

Este contexto sostiene la idea de terceridad semiótica que aquí propongo para dar cuenta de una forma de regulación temprana no

corporal. El orden simbólico no diferencia a la madre de la representación mujer. Por lo tanto las mujeres mismas se han visto abyectadas requerimiento para cualquier movimiento subjetivamente. La abyección como movimiento necesario, para que los contenidos psíquicos no sean vacuos ni se diluyan en el otro, se ha extraviado a causa de un desliz simbólico que torna a las mujeres como amenaza de la autonomía. Sin esta otredad tan radicalmente marcada, el reconocimiento de la dependencia no sería incompatible con la autoafirmación, y el logro de la mutualidad no vería tan impedido. Si afirmamos que la terceridad semiótica es condición de posibilidad de la mutualidad (BENJAMIN, 2004), entonces se hace evidente el modo en que lo simbólico cercena las posibilidades de lo semiótico.

¹¹ Jessica Benjamín (2013) postula el concepto de *amor identificatorio* como su principal herramienta para atacar la complementariedad Sujeto-Objeto que la rigidez de la estructura edípica instala. La autora detecta que el amor edípico se basa en la estricta separación entre *ser* y *tener*, y se sostiene en el tabú de *tener* el objeto como el que *unø es* –separación que instituye la heterosexualidad. Benjamin señala la forma de amor pre-edípico, entendido como el amor hacia lo que *unø* desea ser, como el deseo de un sujeto hacia otro sujeto significado como alteridad y tomado, al mismo tiempo, como referente identificatorio.

reductible a lo simbólico, que permite explicar, más allá de la Ley del padre, el modo en que se organiza una otredad regida por la mutualidad. Benjamin afirma la presencia de signos de reconocimiento del otro desde los primerísimos tiempos de la vida psíquica. Kristeva utiliza la maternidad como ejemplo de una experiencia que pone en tela de juicio cualquier noción de frontera entre sujeto y otro, y de Sujeto unificado. Ambas cuestionan la lógica de la complementariedad, apelando, de uno u otro modo, a la maternidad como alegoría de alteridad radical dentro del Sujeto. Para ambas autoras, la madre es, al mismo tiempo, Otro para el Sujeto, Otro como el Sujeto y Otro en el Sujeto. Esta alteridad resituada, más allá, o más acá, de lo simbólico, sólo es posible en los escenarios de la terceridad semiótica. Solo la madre puede proporcionar el sentido necesario de separación dentro de la unión que fundamenta este tipo de terceridad y, junto a él, una ética del semejante (BUTLER, 2009). Ambas autoras brindan los pilares para afirmar la relevancia de la terceridad semiótica gestada en un tipo de intercambio temprano donde se inscribe una otredad no reductible ni elaborable por

la metáfora simbólica. Este intercambio posee su propia legalidad – que el padre no puede controlar con la amenaza de su Ley – y constituye una subjetividad abierta que contiene alteridad y, al mismo tiempo, permite derivar un modelo de autonomía que no excluye la conexión con el otro – no sólo como objeto del propio dominio psíquico, sino como otro sujeto igual.

VII. Reflexiones finales

La narrativa freudiana desplegada en *Tótem y Tabú* (FREUD, 1913/1986) respecto al asesinato del padre como acto fundador de la cultura ha sido reelaborada por el estructuralismo bajo los términos de orden simbólico y prohibición del incesto. Ciertas operaciones se han elevado al rango de requerimientos estructurales para la fundación de la cultura y para la constitución de la subjetividad. Aquí se ha intentado enfatizar cómo la noción de terceridad se encuentra saturada por la narrativa edípica. Tales desarrollos postulan la idea de una Ley simbólica que se pretende universal y políticamente neutra, pero debiera ser comprendida en términos de normas sociales contingentes e históricas. La

concepción de terceridad, tal como se ha propuesto, intenta señalar la presencia y los efectos ineludibles del campo social en la producción de subjetividad, sin encriptar al Sujeto bajo discursos teóricos que restringen la posibilidad de transformación subjetiva y social bajo el sello de una Ley inalterable. Es por ello que se ha sugerido la idea de terceridad semiótica como posibilidad de pensar otras dimensiones que cuentan en la constitución subjetiva y permiten limitar y subvertir el encadenamiento psíquico a ciertas normas sociales poco convenientes.

El orden simbólico y su Ley postulan su origen en el padre, pero invisibilizan el lugar de la muerte de la madre (IRIGARAY, 2007) y cómo esto opera en la asignación de lo femenino a una alteridad que opera como exterior constitutivo de lo establecido. Carole Patteman (1995) ha señalado el contrato sexual previo al contrato social, a partir del cual se ha excluido a las mujeres de la esfera pública. No tener en cuenta esta exclusión nos quita perspectiva crítica y nos conduce a tomar como necesarias la dinámica y el contenido de Ley del padre. Dentro de los límites de este artículo, se han planteado

motivos teóricos por los cuales abandonar el estructuralismo, y las concepciones que gravitan en torno a él. Pero quisiera señalar, rápidamente, motivos ético-políticos para consolidar su rechazo.

Sólo por invocar un debate que se ha dado en el contexto cultural de la propia producción de Lévi-Strauss, interesa poner de relieve el Pacto Civil de Solidaridad (PACS) –ley diseñada para otorgar a las parejas del mismo sexo un conjunto de derechos y beneficios comparables a los de matrimonio. Los debates suscitados al respecto han expuesto las consecuencias de sostener modelos conceptuales en cuyo núcleo normas históricamente contingentes son elevadas al rango de leyes universales. Varios intelectuales se opusieron al PACS citando a Lévi-Strauss para argumentar que el matrimonio heterosexual era la base universal y transhistórica de la cultura. Françoise Héritier enfatizó que lo que estaba en juego era la agitación fundamental de las estructuras imaginarias y simbólicas de toda una sociedad (HÉRITIER, 1999 en GARRÉTA, 2001). Para Héritier, la diferencia sexual es uno de los límites, insuperables del pensamiento y de la

sociedad. Por ello la adopción de parejas homosexuales –y la idea misma de emparejamiento entre homosexuales– es impensable. En el calor del debate la cita a Lévi-Strauss fue moneda corriente para señalar que los fundamentos de nuestra sociedad estaban constituidos por la diferencia sexual y la diferencia generacional, reivindicando la familia heterosexual, como estructura fundamental de la cultura (ROBCIS, 2004).

Pero vayamos a la raíz del problema. La oposición naturaleza/cultura, junto a la diferencia sexual complementaria opera como un *a priori* que deja en el dominio de lo impensable las condiciones históricas que les han dado surgimiento. Desde el prisma estructuralista, la homosexualidad de ninguna manera puede ser reconocida como familia, puesto que no se organiza en torno a la diferencia sexual y, por lo tanto, carece de base simbólica. Judith Butler (2006) ha señalado que el parentesco es heterosexual de antemano. Y Gayle Rubin (1986) ha demostrado el modo en que el intercambio de mujeres es necesario para la consecución del parentesco heterosexual. Seguir apelando a la idea de parentesco, familia y ley simbólica implica la

universalización y la imposición de sentidos y normas que inferiorizan y excluyen subjetividades no alineadas bajo los preceptos de la Ley del Padre. El carácter nocivo del estructuralismo radica en el abandono de la historia. Así sus postulados teóricos –tales como el parentesco, la diferencia (hetero)sexual, la inferiorización y el intercambio de mujeres, el tabú del incesto, la ley del padre– irrumpen como universales extrañamente apolíticos.

Bajo la máscara de neutralidad, el estructuralismo – como toda formación discursiva– es intrínsecamente político. Y su carácter político se ancla en la estrategia de arrastrar la diferencia sexual, la heterosexualidad y la subordinación de las mujeres mediante el parentesco fuera de la historia. El estatuto simbólico asignado oculta su carácter normativo tras lo universal y lo transhistórico. La situación social de las mujeres y las disidencias sexuales, el parentesco y la Ley del padre deben ser examinados bajo debates teórico-políticos. Las aproximaciones teóricas dentro del psicoanálisis que continúa gravitando bajo estas categorías – elevándolas al rango de coordenadas necesarias para la constitución

subjetiva – deben ser desechadas por conservadoras y reaccionarias. Si adoptamos marcos teóricos que de forma dogmática imponen la universalidad de la Ley – y sus nefastos *a priori* –, entonces la Ley ha tenido efecto, puesto que ha encontrado el modo de ocultar la fragilidad de su carácter contingente para perpetuar el orden imperante.

Judith Butler señala aquellas prácticas que contemplan “las formas fundamentales de la dependencia humana, que pueden incluir el nacimiento, la cría de los niños, las relaciones de dependencia emocional y de apoyo, los lazos generacionales, la enfermedad, la muerte” (BUTLER, 2006, p.150). Para contemplar éste último bastión que se organiza en torno a una ética del semejante no necesitamos apelar a categorías como familia, diferencia sexual, heterosexualidad, intercambio de mujeres o Ley del padre, que colocan de modo contingente la diferencia en aquellos que carecen de poder y reconocimiento social.

La terceridad semiótica debe ser pensada como los efectos de mutualidad en el despliegue del vínculo con otrø Sujetø, y no debe ser concebida en términos de ejercicio de

una función. Esta concepción supone la existencia contenedora de una estructura (familiar, edípica). La idea de función, entendida como operatoria necesaria para la constitución subjetiva es correlativa a la idea de familia como estructura estructurante, y por lo tanto afirma el supuesto de que sus efectos no podrían desplegarse fuera de la estructura, o, incluso, si ésta no existe. Es por ello que debemos desamarrar los efectos vinculares intersubjetivos de los requerimientos del estructuralismo.

Irene Meler (2013) cuestiona la rigidez de concebir a la familia como una estructura. Sugiere que la idea de constelación es más pertinente puesto que hace justicia a la enorme plasticidad del imaginario colectivo y de la subjetividad a la hora de crear nuevos sentidos que aporten inteligibilidad a otras formas de experiencia. Estructuralismo y psicoanálisis no sólo tienen en común la pretensión de universalidad, la autora señala que “la tensión que Lévi-Strauss plantea entre la endogamia y la

exogamia calca de algún modo el drama edípico propuesto por Freud” (MELER, 2013, p.172). Lejos de utilizar esta superposición para legitimar la familia y el Edipo como estructura, Meler apela a otras referencias psicoanalíticas que señalan otros modelos de subjetivación que sólo podemos explorar si asumimos el compromiso ético de “modificar los modelos teóricos, que tienden a replicar los ordenamientos sociales oficiales” (MELER, 2013, p.183). Muy probablemente junto a Irene Meler, tanto Jessica Benjamin como Julia Kristeva imaginan una comunidad paradójica donde los sujetos son recíprocamente extraños, y eso no es un problema cuando reconocemos que somos extraños para nosotros mismos.

Existen propuestas conceptuales dentro del campo psicoanalítico que ofrecen otras aristas. Aquí se han explorado sólo algunas –pocas–, y se ha ofrecido una –entre tantas. La elección es política. La no elección, también lo es.

Referencias bibliográficas

AULAGNIER, P. **La violencia de la interpretación**. Del pictograma al enunciado. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.

BENJAMIN, J. Beyond doer and done to: an intersubjective view of thirdness. **Psychoanalytic Quarterly**, vol. 73 N. 1. 2004. p. 5-46.

_____. Two-way streets: Recognition of difference and the intersubjective third. **Differences**, vol. 17, n. 1, 2006. p. 115-147.

_____. The Bonds of Love: Looking Backward. **Studies in Gender and Sexuality**, vol. 14, 2013, p. 1-15.

BUTLER, J. Contingent Foundations: Feminism and the Question of 'Postmodernism'. Butler, J. & Scott, J. (eds.) **Feminists Theorize the Political**. New York: Routledge, 1992.

_____. **The psychic life of power**: Theories in subjection. California: Stanford University Press, 1997.

_____. **Deshacer el Género**. Barcelona: Paidós, 2006.

_____. **Dar cuenta de sí mismo**: violencia ética y responsabilidad. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

_____.; LACLAU, E. The uses of equality. **TRANS**, vol. 1, n. 1, 1995. p. 40-55.

CHOWERS, E. Narrating the modern's subjection: Freud's theory of the Oedipal complex. **History of the Human Sciences**, vol. 13, n. 3, 2000, p. 23-45.

DE BEAUVOIR, S. Las estructuras elementales del parentesco de Claude Lévi Strauss. **Debate Feminista**, vol. 1, 1990. p. 294-302.

DIAMOND, M. J. When Fathering Fails: Violence, Narcissism, and the Father Function in Ancient Tales and Clinical Analysis. **Journal of the American Psychoanalytic Association**, vol. 66, n. 1, 2018, p. 7-40.

FLAX, J. **Thinking Fragments**: Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West. Berkeley: University of California Press, 1990.

FREUD, S. (1909). A propósito de un caso de neurosis obsesiva. **Obras Completas**. Tomo X. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.

_____ (1913). Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos. **Obras Completas**. Tomo XIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.

_____ (1916). 13 Conferencia. Rasgos arcaicos e infantilismo del sueño. **Obras Completas**. Tomo XV. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.

_____ (1924). El sepultamiento de complejo de Edipo. **Obras Completas**. Tomo XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.

_____ (1933). 33 conferencia. La feminidad. **Obras Completas**. Tomo XXII. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.

GARRÉTA, A. Re-Enchanting the Republic: 'Pacs', 'Parité' and 'Le Symbolique'. **Yale French Studies**, Vol. 100, 2001. p. 145-166.

GROSZ, E. **Jacques Lacan: A Feminist Introduction**. New York: Routledge, 1990.

IRIGARAY, L. Cuerpo a cuerpo con la madre. **Cuadernos inacabados**, N° 5. Barcelona: La sal, 1985.

_____ **Espéculo de la otra mujer**. Madrid: Akal, 2007.

JONES, E. **Vida y obra de Sigmund Freud**. Barcelona: Anagrama, 1981.

KRISTEVA, J. **Revolution in Poetic Language**. New York: Columbia University Press, 1984.

LACAN, J. **El Seminario, Libro III: Las psicosis (1955-1956)**. Barcelona: Paidós, 1984.

_____ **El Seminario, Libro XI: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)**. Buenos Aires: Paidós, 1987.

_____ **Escritos II**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.

_____ **Escritos I**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.

LÉVI-STRAUSS, C. (1949). **Las estructuras elementales del parentesco**. Barcelona: Paidós, 1969.

_____ Introducción a la obra de Marcel Mauss. Mauss, M. **Sociología y Antropología**. Madrid: Tecnos, 1979.

- MARTÍNEZ, A. **Identidad y cuerpo en la trama del sujeto sexo-generizado**: del psicoanálisis norteamericano a Judith Butler. La Plata: FaHCE, UNLP, 2018.
- MAUSS, M. **Ensayo sobre el don**. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas. Buenos Aires: Katz, 2009.
- MELER, I. **Recomenzar**: amor y poder después del divorcio. Buenos Aires: Paidós, 2013.
- MURARO, L. **El orden simbólico de la madre**. Madrid: horas y HORAS, 1994.
- _____ **Maglia o uncinetto**. Racconto linguistico-politico sulla inimicizia tra metafora e metonimia. Roma: Manifestolibri, 2004.
- PATTEMAN, C. **El contrato sexual**. Madrid: Anthropos, 1995.
- PERELBERG, R. J. Paternal Function and Thirdness in Psychoanalysis and Legend: Has the Future been Foretold? **Psychoanalytic Quarterly**, vol. 82 N 3, 2013. p. 557-585.
- RIFFLET-LEMAIRE, A. **Lacan**. Buenos Aires: Sudamericana, 1981.
- ROBCIS, C. How the Symbolic Became French: Kinship and Republicanism in the PACS Debates. **Discourse**, vol. 26, n. 3, 2004, p. 110-135
- RUBIN, G. El tráfico de mujeres. Notas sobre una economía política del sexo. **Nueva Antropología**, vol. VIII N. 30, 1986. p. 95-145.
- SAMBUCO, P. **Corporeal Bonds**: The Daughter-Mother Relationship in Twentieth Century Italian Women's Writing. Toronto: University of Toronto Press, 2012.
- SCHUTTE, O. Irigaray on the Problem of Subjectivity. **Hypatia**, vol. 6, n. 2, 1991, p. 64-76.
- SILVERMAN, K. **The Subject of Semiotics**. New York: Oxford University Press, 1984
- THOMPSON, D. **Reading between the lines**: A lesbian feminist critique of feminist accounts of sexuality. Sidney: Spinifex Press, 1991.
- VOLNOVICH, J. C. Nenas de papá, presentado. **Les états généraux de la psychanalyse**. París, 2000.

WINNICOTT, D. **Escritos de pediatria y psicoanálisis**. Barcelona: Paidós, 1999.

O(s) autor(es) se responsabiliza(m) pelo conteúdo e opiniões expressos no presente artigo, além disso declara(m) que a pesquisa é original.

Recebido em 22/04/2019

Aprovado em 20/06/2019