



**UNIVERSIDAD
DE LA REPÚBLICA
URUGUAY**



**Trabajo Final de Grado
Facultad de Psicología
Universidad de la República
Montevideo 07/2023**

El Significante Nombre-del-Padre en Los Hermanos Karamázov

Autora: Anna Di Donato Larrique / 4.572.926-3

Tutora: Asist. Mag. Verónica Pérez Horvath

Revisor: Asist. Mag. Marcelo Novas Gostivar

Resumen

Este trabajo monográfico pretende trazar un recorrido teórico que colabore con la comprensión de lo que Jacques Lacan denominó significante Nombre-del-Padre. Se trata de una noción compleja y con un alto grado de abstracción, pero que permitiría una penetración significativa de los orígenes de la vida psíquica de las personas. Lacan se esfuerza por acercarse a la subjetividad del *infans*, ese ser no hablante que todos fuimos y al que tratamos de volver para entender lo que nos compone como seres estructurados en el lenguaje. El estructuralismo adoptado por el psicoanalista francés presenta una clave de interpretación ineludible, con la que trataremos de dialogar. La naturaleza y el funcionamiento de este significante serán ilustrados a través del análisis de los personajes principales de la novela *Los hermanos Karamázov*, escrita entre 1879 y 1880 por el escritor ruso Fiódor Dostoyevski. Esto nos permitirá acercarnos a lo que ocurre en la psicosis cuando el significante mencionado está forcluido, denotando a su vez, la importancia de su inscripción en la etapa que conocemos como complejo de Edipo.

Palabras clave: Complejo de Edipo, Nombre-del-Padre, Psicosis, Lacan, Los Hermanos Karamázov

Abstract

This monograph aims to lay out a theoretical pathway that contributes to the understanding of what Jacques Lacan called the Signifier Name-of-the-Father. This is a complex notion with a high degree of abstraction, but it offers a significant penetration into the origins of the psychic life of people. Lacan strives to get closer to the subjectivity of the *infans*, that non-speaking being we all were and to which we try to return to understand what makes us language structured beings. The structuralism adopted by the French psychoanalyst presents an inescapable key of interpretation, with which this work will attempt to establish a dialogue. The nature and functioning of this signifier will be illustrated through the analysis of the main characters of the novel *The brothers Karamazov*, written between 1879 and 1880 by the Russian writer Fyodor Dostoyevski. This will allow an approach to what happens in psychosis when the mentioned signifier is foreclosed, denoting, in turn, the importance of its inscription in the stage that we know as the Oedipus complex.

Key words: Oedipus Complex, Name-of-the-Father, Psychosis, Lacan, The Brothers Karamazov

Índice

Introducción		3
Parte I		
1. Breve mención acerca de la noción de padre en psicoanálisis		5
El padre en Freud: Edipo, y <i>Tótem y tabú</i>		
El padre preexistiendo al sujeto		
2. Reconceptualizaciones lacanianas del complejo de Edipo como instancia de introducción del significante		10
Algunas referencias a la epistemología de Lacan		
El significante, en cuanto tal, no significa nada		
Función del padre en la realización del Edipo para Lacan		
3. El significante Nombre-del-Padre		17
Surgimiento e importancia		
Deseo de la madre y función paterna		
4. Inscripción del significante Nombre-del-Padre: la madre como habilitadora		23
5. Forclusión del significante Nombre-del-Padre		25
La <i>Verwerfung</i>		
El mecanismo de forclusión		
Consecuencias de la forclusión del Nombre-del-Padre		
Parte II		
1. Elementos clave en <i>Los hermanos Karamázov</i>		32
Dostoyevski y la vivencia del padre tiránico		
Dmitri y la cuestión paterna		
El Nombre-del-Padre en Alexéi		
El Nombre-del-Padre en Iván		
El caso de Smerdiákov		
2. Reflexiones finales		44
Referencias		46
Anexo		48
1. <i>Virgen de Vladímir</i>		
2. <i>Campesino con mal de ojo</i>		

Introducción

La pretensión del presente trabajo es aportar herramientas para la comprensión del constructo Nombre-del-Padre planteado por Jacques Lacan, entendiendo que su intelección es fundamental para la comprensión de la vida psíquica de los sujetos, ya que la inscripción o no inscripción del significante Nombre-del-Padre sería determinante de una estructuración neurótica o psicótica. Con este cometido nos remitiremos a lo planteado por el psicoanalista y teórico francés entre los años 1955 y 1958, en los que dicta sus seminarios *Las psicosis* y *Las formaciones del inconsciente*. En este último expandiéndose en lo que dará a conocer como “metáfora paterna”. También tendremos en cuenta el artículo *De una cuestión preliminar para todo tratamiento posible de la psicosis*, publicado originalmente en 1958 en *La psychanalyse*, donde recoge algunos elementos trabajados en el seminario de 1955.

Cuando hablamos del Nombre-del-Padre, decimos con Lacan, primeramente, que se trata de un significante. Como significante, adquiere su significado por haber atravesado un proceso metaforizante; en este caso sustituyendo al Deseo de la Madre. Este movimiento temprano, de abandono de un significante por otro, consistente en la interdicción del Nombre-del-Padre sobre el Deseo de la Madre, convierte al primero en el significante primordial e inaugura la metáfora paterna. Dicho de otra manera, el proceso mencionado, representa las condiciones de posibilidad del proceso metaforizante en cuanto tal, ese que permitirá al *infans* asirse de las primeras significaciones, “puntos de basta” que resultarán fundamentales para la construcción de su mundo simbólico. El resultado será un sujeto estructurado en la neurosis, o por el contrario, si esta primera metaforización no se efectúa, en la psicosis.

Lacan manifiesta que no cree que exista un momento en la vida del niño en que ocurre que este significante es instaurado, pero la hipótesis de su inscripción nos permite esclarecer grandemente lo que hay en juego en el ingreso del niño al mundo simbólico, pasando de ser un *infans*, un no-hablante, a convertirse en un ser estructurado en el lenguaje.

Debido a la abstracción que soporta el concepto y con el fin de lograr un mayor entendimiento de la operativa del significante Nombre-del-Padre, se analizarán algunos fragmentos de la novela *Los hermanos Karamázov* del escritor ruso Fiódor Dostoyevski, la cual posee un enorme simbolismo a este respecto. Por un lado vemos replicada en ella la alegoría de la horda primitiva sugerida por Freud, así como el mito de Edipo, en cuanto ambos hacen referencia al parricidio; por otro lado, nos permite seguir el decurso de la vida de cuatro hermanos en sus derivas hacia la neurosis y la psicosis.

Este esfuerzo reflexivo tiene relevancia por trabajar temas claves de la narrativa psicoanalítica, como lo son la figura del padre y el complejo de Edipo, y por propender a la

comprensión de nociones que son de difícil aprehensión a causa de su carácter alejado de lo concreto, como es el caso del significante Nombre-del-Padre. Es pertinente el recurso a la literatura ya que la producción literaria como arte de la metáfora trasluce a través de sus líneas un saber que en ocasiones sólo se deja adivinar, pero cuando es mirado a la luz de un cuerpo teórico como el psicoanálisis, cobra sentido manifiesto.

Con este pequeño pero esmerado aporte, atenderemos al convencimiento de que es sumamente importante construir herramientas que nos ayuden a comprender lo alterno y, propiamente, la locura. Idealmente, con este tipo de contribuciones podremos trazar caminos que nos conduzcan a desechar algunos de los prejuicios sociales que anegan nuestras formas de vida. Es para entender que la psicosis no es una posición excepcional, sino una forma corriente del ser en las sociedades complejas, que el presente trabajo tiene relevancia social.

En este sentido nos propondremos dilucidar:

¿De qué se trata el significante Nombre-del-Padre?

¿De qué formas y sobre qué bases se da su inscripción?

¿En qué consiste la forclusión del Nombre-del-Padre?

¿Cómo opera esta forclusión en la psicosis?

Para responder a las preguntas planteadas nos remitiremos, como ya fue mencionado, a las primeras conceptualizaciones de Lacan al respecto. En estos momentos iniciales elabora sus teorías en base a una lógica del significante, que lo llevará desde los planteamientos estructuralistas de Saussure, a la construcción del Otro y a la necesidad de proponer un Otro del Otro, garante, este último, de un orden que permita la aprehensión, por parte del *infans*, del campo simbólico que le preexistiría.

Con la intención de lograr claridad en nuestra exposición, el desarrollo de las distintas nociones se hará teniendo en cuenta la forma en que éstas emergieron en los respectivos corpus teóricos de los autores —Freud y Lacan—, para pasar luego a considerar algunos planteos más acabados.

En este sentido, nos ceñiremos al siguiente ordenamiento: disponiendo una primera parte para la exposición teórica, en el primer capítulo de la misma, comenzaremos abordando las conceptualizaciones existentes en torno a la noción del padre en la literatura psicoanalítica, iniciando con Freud, continuando con algunos comentarios a Freud, y convergiendo en los aportes de Lacan. Haremos énfasis en diferenciar lo que podemos llamar paternidad contingente o empírica, de la paternidad como herramienta teórica para el psicoanálisis. En el segundo capítulo hablaremos someramente de la epistemología lacaniana, para así llegar a comprender el surgimiento del constructo Nombre-del-Padre. En el tercer capítulo hablaremos del significante Nombre-del-Padre y del lugar que viene a ocupar reemplazando el Deseo de la Madre. En el capítulo cuarto mencionaremos la

necesidad de la habilitación materna para que se de la inscripción del significante aludido; y más adelante, en el capítulo quinto, analizaremos el concepto de desestimación desde Freud (*Verwerfung*) hasta la forclusión del Nombre-del-Padre planteada por Lacan, extendiéndonos en su mecanismo y sus consecuencias.

Seguidamente, en la segunda parte de este trabajo, nos asiremos del recurso literario. Éste se dará por medio de la novela *Los hermanos Karamázov*, en la que se analizará la operativa del Nombre-del-Padre en los protagonistas; cuatro jóvenes hermanos. Es así que hablaremos de la salida hacia la neurosis del hermano mayor, Dmitri, acusado de la muerte de su propio padre —en una trama que se referirá más adelante—, y las posibles psicosis de los hermanos Alexéi, Iván y Smerdiákov.

Por último, luego de explicitar las ineludibles omisiones que constituyen los límites de este trabajo, expondremos algunas consideraciones que el decurso construido nos permitió pensar, intentaremos una síntesis y plantearemos interrogantes que nos permitan visualizar nuevos caminos reflexivos a transitar.

Parte I

1. Breve Mención Acerca de la Noción de Padre en Psicoanálisis

El Padre en Freud: Edipo, y Tótem y Tabú

Es indudable que cuando nos referimos al Nombre-del-Padre introducido por Lacan, antes de acercarnos a lo que plantea el autor, comprendemos que se trata de algo tocante al padre, materia que en el psicoanálisis ha dado mucho que hablar. En efecto, remite a la figura del padre, y aunque Lacan retoma los planteamientos de Freud, nos habla de un padre distinto, un padre que nos hace replantear todo el Edipo freudiano; nos remite al padre simbólico.

Para poder esbozar una línea de razonamiento que nos permita tener un mayor margen para la comprensión, introduzcamos primeramente en qué consiste el complejo de Edipo tal como lo llega a concebir Freud. Recordemos que el entendimiento de la vida psíquica infantil logrado por el psicoanalista, es el resultado del exhaustivo y comprometido trabajo de escucha que sostuvo con sus pacientes, y también de su propio autoanálisis, emprendido con el mismo compromiso y necesidad de elucidación.

Sigmund Freud (1896/1994), consagrado al estudio de la histeria, había abrazado tempranamente la teoría de la seducción, según la cual las mujeres enfermaban de histeria como consecuencia de la disposición perversa del padre que intentaba seducirlas. Esta teoría es refutada por él mismo al constatar la enorme cantidad de casos en que debiera imputársele al padre la calidad de perverso —ya que los casos de histeria se sucedían con

enorme frecuencia—, sumado a la evidencia de que el inconsciente no reconoce si el afecto en juego proviene de la realidad o de la fantasía. De acuerdo a lo anterior le es dado deducir que los padres no seducen regularmente a los hijos y que “la fantasía sexual [en los niños] se adueña regularmente del tema de los padres” (p. 284).

Esta reflexión representa su primer acercamiento hacia lo universal del conflicto edípico, como fantasía común de los niños en relación a los padres. Más adelante, en una carta a su amigo Fliess, confiesa lo que de su propia neurosis, en relación a los casos de histeria que venía trabajando, puede colegir: “también en mí he hallado el enamoramiento de la madre y los celos hacia el padre y ahora lo considero un suceso universal de la niñez temprana” (Freud, 1897/1994, p. 293).

Pocos años más tarde, Freud (1900/1996) formula explícitamente la analogía entre el mito de Edipo (tomado de Sófocles) y los deseos infantiles de odio o enamoramiento hacia los padres, diciendo que sólo se comprende que el mito de Edipo haya perdurado desde la antigüedad con tal eficacia, si su hipótesis sobre los deseos infantiles es realmente cierta. Lo expresa elocuentemente de la siguiente forma:

Si Edipo rey sabe conmover a los hombres modernos con no menor intensidad que a los griegos contemporáneos de Sófocles, [es porque] tiene que haber en nuestra interioridad una voz predispuesta a reconocer el imperio fatal del destino de Edipo... Nos conmueve únicamente porque podría haber sido el nuestro... Quizás a todos nos estuvo deparado dirigir la primera moción sexual hacia la madre y el primer odio y deseo violento hacia el padre; nuestros sueños nos convencen de ello. (p. 271)

Estas intelecciones acerca de los deseos infantiles realizadas en su célebre obra *La interpretación de los sueños*, serán repensadas, con el advenimiento de su segunda tónica, como identificaciones con la madre y con el padre. En este sentido Freud (1923/2000) hablará en *El yo y el ello* de identificaciones primarias. Las identificaciones primarias serían, precisamente, las primeras en efectuarse en el niño durante su más temprana infancia, por lo tanto serán las de mayor valencia y sus efectos universales perdurarán a lo largo de la vida del individuo. Esta instancia tan importante de identificación primaria se corresponde, tal como lo expresa Freud, con “la identificación con el padre de la prehistoria personal” (p. 33). Como consecuencia de esta identificación primaria, emergerá el ideal del yo, más adelante dirá “como formación sustitutiva de la añoranza del padre” (p. 38).

Freud (1923/2000), en este momento de su teoría, establece una serie de diferencias que luego irá relativizando, entre el desarrollo libidinal del niño y la niña. Según estos primeros esbozos, el mismo se daría de la siguiente forma:

En época tempranísima [el niño varón] desarrolla una investidura de objeto hacia la madre... del padre, el varoncito se apodera por identificación. Ambos vínculos marchan un tiempo uno junto al otro, hasta que por el refuerzo de los deseos

sexuales hacia la madre, y por la percepción de que el padre es un obstáculo para estos deseos, nace el complejo de Edipo. (p. 33)

Si bien el autor hace referencia en este caso a lo que ocurre con las identificaciones del varón —tratando luego de desandar las posibles identificaciones de la niña—, podemos conjeturar de sus posteriores elucubraciones que este modelo sirve a grandes rasgos para ambos, niña y niño, aunque la salida del complejo sea distinta según el sexo u otras variantes.

Haciendo un paréntesis en este punto, no es desacertado pensar que la dificultad que se ha generado al interpretar los planteamientos freudianos relativos a las identificaciones edípicas —dificultad a la que hace referencia Lacan—, pueda derivarse de esta insistencia en hacer alusión a la realidad del sexo en el niño¹ y en sus genitores o cuidadores. La diferencia entre los genitales femeninos y masculinos, percibida por el niño prontamente, es sin duda significativa y desconcertante, pues éste está atravesando una etapa de descubrimientos, comenzando por el descubrimiento de sí mismo. El niño, en íntima relación con su cuerpo no puede más que notar similitudes y diferencias, en pos de entender algo que le concierne directamente. Sin embargo, estas derivas de la relación del niño con su cuerpo no pueden inteligirse tan fácilmente en referencia al padre o madre en cuanto hombre y mujer, sobre todo en la medida en que las configuraciones familiares varían en relación al sexo de quienes se hacen cargo de la crianza. Puede que no haya un hombre en la casa, o que no haya una mujer, pero el niño entienda igualmente la existencia de los sexos y pueda generar identificaciones a partir de eso; o también, a pesar de eso.

Lo anterior nos da una pista para pensar que hay algo más importante en juego en el complejo de Edipo que la diferenciación en cuanto hombre o mujer, o la elección de objeto según éste sea del mismo sexo o del sexo opuesto, y que tiene que ver, como queda de manifiesto en las palabras antes citadas, con la triangularidad bebé-madre-padre, o con la intervención del padre en la díada inicial bebé-madre.

En relación a esto podemos decir que hay en Freud una resonancia muy fuerte en torno a la cuestión paterna, que trasciende el complejo de Edipo y que se puede rastrear largamente, pero que podemos notar con gran claridad en sus alusiones mitológicas.

Es así que luego de hablarnos del mito de Edipo en su obra sobre la interpretación de los sueños, Freud (1913/1986) escribe *Tótem y tabú*. En este escrito de corte antropológico —desusado teniendo en cuenta su formación y el modo en que venía trabajando teóricamente— se explaya sobre la institución totémica, ligada a la exogamia como primera manifestación cultural, y traza un razonamiento que le permite dar cuenta del

¹ Utilizaremos el término niño de forma sexo genérica, sin perjuicio de la necesidad de desambiguación que en cada caso se hará manifiesta.

reverso psicológico de la misma, que explicaría las necesidades psíquicas del hombre en tanto necesidad del padre.

Freud (1913/1986) nos relata de esta forma, la hipotética situación primitiva de un padre que despóticamente toma a todas las mujeres para sí, excluyendo de su tribu a los hombres. Éstos, con el fin de acabar con su reinado y tener acceso a las mujeres, se unen para asesinarlo formando una horda, y habiendo hecho efectivo el crimen, sienten culpa y erigen la figura del tótem, tal figura es tomada por Freud de los relatos etnográficos de su época. Para Freud, el ritual totémico representaría la expiación de este sentimiento de culpa por la muerte del padre, culpa que permite la presentificación del padre muerto. Así, pone de manifiesto el desplazamiento del tótem sobre el padre y menciona:

los dos preceptos-tabú... de no matar al tótem y no usar sexualmente a ninguna mujer que pertenezca a él, coinciden por su contenido con los dos crímenes de Edipo, quien mató a su padre y tomó como mujer a su madre, y con los dos deseos primordiales del niño. (p. 134)

Recordemos lo que ocurre en el mito de Edipo, tal cual nos lo presenta Robert Graves (2021): el destino de Edipo ya está marcado; matará a su padre Layo y se acostará con su madre Yocasta. Él conoce este designio e intenta escapar, pero no hay forma de soslayar lo que ya está estipulado, y sin enterarse, Edipo pelea con su padre hasta matarlo. Como recompensa, obtiene el trono de Tebas y a su madre, la reina, como esposa².

Aquí, como en el mito de la horda primitiva, se verifica, ante todo, el deseo del hijo de poseer a su madre, y los sentimientos hostiles en primer lugar, y luego culposos (Edipo arranca sus ojos para no ver lo que hizo) hacia su padre, culpa que hará que este permanezca presente para él en su función interdictiva.

Llegado a este punto, el esquema que se repite tanto en las observaciones clínicas freudianas, como en el mito edípico y en el sistema totémico está claro; el deseo del niño se dirige hacia la madre, pero hay algo que le impide concretar esa unión ideal. Aquí advendría el padre, no como genitor o responsable de la crianza del niño, sino como terceridad, como otro en la relación madre-hijo.

El Padre Preexistiendo al Sujeto

Ahora bien, intentemos abordar esta nueva intelección del padre, diferente a la del genitor o cuidador. En primer lugar, puntualicemos lo que Philippe Julien (1993) nos recuerda con su genealogía sobre la paternidad: que el padre no es inicialmente —aunque luego proliferen sus asignaciones— el padre físico, y mucho menos el genitor, esto último

² El sentido que da Freud al mito edípico es realmente novedoso con respecto a las existentes interpretaciones filológicas del mismo. Martín Ruipérez (2006) cree que las aportaciones psicoanalíticas constituyen una deformación del contenido real del mito de Edipo; lo cual no anula el hecho de que haya servido ampliamente para ilustrar los deseos infantiles.

queda descartado de plano. Cuando decimos que no es el padre físico, decimos que no es una figura encarnada y que no se trata de una paternidad vinculada al ámbito familiar, sino solamente como consecuencia de su significación que en una instancia inicial es política y religiosa —al menos en Occidente— (pp. 17-18).

Con respecto a esta significación político-religiosa nos detendremos más adelante, ya que es mencionada por Lacan en un momento que, a instancias de este trabajo, nos atañe directamente.

Trazando un recorrido histórico por la figura del padre, Julien (1993) nos dice que la autoridad paterna se centra en la familia recientemente con el ideal burgués del siglo XIX, momento en el cual el padre tiene “derecho sobre el hijo”. Sin embargo, aún se suceden nuevos corrimientos; esta función le es arrebatada más adelante por médicos, educadores, legisladores u otros actores “igualmente capaces” bajo el argumento de salvaguardar el bien, el interés y el “derecho del hijo”. Por último aparece el “derecho al hijo”, como derecho de la mujer, que puede procrear prescindiendo de un hombre. Aquí, la paternidad contingente termina por perder su pedestal, prevaleciendo su valor simbólico.

Continuando con lo que podríamos llamar una desambiguación de la referencia al padre, Joel Dor (2008) señala la necesidad de distinguir la noción de padre tal como es trabajada en el campo psicoanalítico, de la acepción más cotidiana del término como “agente de la paternidad ordinaria”. El autor se refiere al padre como “un operador simbólico anhistórico” que paradójicamente, está fuera de la historia, pero se inscribe en la génesis de toda historia; por tal motivo “la única historia que podemos suponerle lógicamente es una historia mítica”, y esta presunción es necesaria debido a que se trata de un elemento universal³ (p. 11).

Frente a este panorama, el autor se pregunta: “¿bajo qué insignia se sitúan los padres encarnados, es decir, los hombres puestos empíricamente en la situación de designarse como padres?”, respondiendo que la definición más clara es la de ser un agente diplomático o embajador, a modo de “autoridad ante la comunidad extranjera madre-hijo” (Dor, 2008, p. 12).

Aquí Dor habla de “hombres puestos empíricamente”, pero podríamos decir “personas puestas empíricamente”, ya que la realidad puede prestarnos distintos actores o “agentes diplomáticos”.

Por su parte Lacan (1955/1984), a quien Julien y Dor se remiten, nos dice que la noción de padre tiene una enorme cantidad de connotaciones significantes, que no tienen nada que ver con lo genital, y que le dan su consistencia y existencia. Entre estas

³ Notemos que esbozar esta historia mítica es lo que se propuso Freud en *Tótem y tabú*.

connotaciones, rescata la de agente ordenador, en la que ya abundaremos. Lo dice de la siguiente forma:

No voy a citarles Homero y San Pablo para decirles que invocan al padre, ya sea Zeus o algún otro, es algo totalmente distinto a referirse, pura y simplemente, a la función generadora... Únicamente a partir del momento en que buscamos inscribir la descendencia en función de los varones hay una innovación en la estructura... La introducción del significante del padre, introduce de entrada una ordenación en el linaje, la serie de generaciones. (pp. 454-455)

Esta noción de la estructura parental patriarcal como ordenadora, presente en el discurso lacaniano, tiene su fundamento en el estructuralismo adoptado como episteme por el psicoanalista francés. Tal como nos lo hace notar Maleval, las elaboraciones de Lacan se derivan directamente del trabajo de Lévi-Strauss, para quien la prohibición del incesto es la prohibición fundamental a la cual todas las otras proscipciones se remiten y es tan universal como el lenguaje (Lévi-Strauss, citado por Maleval, 2002, p. 86).

En efecto, Claude Levi-Strauss (1969) nos dice que la prohibición del incesto, ligada a las estructuras de parentesco —y consecuentemente a la función del padre— es la única regla social universal, pues “en todas partes donde se presente la regla sabemos con certeza que estamos en el estadio de la cultura” (p. 41). Por otro lado, menciona que como regla, la prohibición del incesto, difícilmente pueda darse sin la intervención del lenguaje.

En ese sentido podemos decir que gracias al lenguaje existe la ley de prohibición del incesto, fundante de las otras leyes existentes en la cultura, sin las cuales viviríamos en un estado de naturaleza como los animales. Esta ligazón entre parentesco, ley y lenguaje, la explicita Maleval (2002) al asegurar —comentando a Lacan— que la ley presente en las estructuras parentales es indisociable del orden establecido por el lenguaje y que este último sería la principal ley del hombre (p. 86). Es en relación a esto, que Lacan nos viene a decir que el padre es un ordenador, como veremos más adelante.

2. Reconceptualizaciones Lacanianas del Complejo de Edipo como Instancia de Introducción del Significante

Algunas Referencias a la Epistemología de Lacan

Lo anteriormente planteado en relación al padre, es trabajado largamente por Lacan, quien nos propone una nueva mirada de la obra de Freud, con la pretensión de recobrar su “sentido primero”. Su apuesta es la de echar luz sobre algunas nociones que, a pesar de la organicidad y claridad con que fueron expuestas, han sido malinterpretadas debido a una serie de contingencias epocales. Es así que nos hablará de “la cosa freudiana” y de un

“retorno a Freud” (Lacan, 1966/2009b, p. 379). Lacan desarrolla toda su teoría acometiendo esta empresa.

Retomando la problematización que comenzamos a desarrollar en relación al complejo de Edipo y a la noción de padre, Lacan (1955/1984) plantea muy claramente su posición cuando nos dice:

Si el complejo de Edipo no es la introducción del significante, les pido que me den de él alguna concepción distinta. Su grado de elaboración sólo es tan esencial para la normalización sexual porque introduce el funcionamiento del significante en tanto tal en la conquista del susodicho hombre o mujer... Si hay algo que con seguridad no está hecho para introducir la articulación y la diferenciación del mundo, es precisamente la función genital. (pp. 269-270)

Esta exposición puede resultar enigmática en una primera lectura, incluso parece no hacer mención al padre, pero aquí se deja sentada una postura con respecto a éste —que ya elucidaremos— y también se formula un contrasentido a saber: el complejo de Edipo sólo permite la diferenciación sexual en la medida en que en esta etapa de sentimientos efusivos, se propicia una instancia interdictora, que tiene que ver con el orden del significante y no con la función genital que le sirve de material.

Lo que nos propone Lacan con esta interpretación, es una idea totalmente nueva del Edipo descubierto por Freud. Podemos ver que en esta nueva lectura, algo queda claramente de relieve y es la importancia del significante. Para comenzar a visualizar lo que nos quiere decir Lacan y así lograr conducirnos hacia la significancia del padre, corresponde que nos preguntemos: ¿qué es ese significante que, según el texto citado, tiene su centralidad en el complejo de Edipo?

Para entender esto tenemos que remitirnos a las raíces del pensamiento lacaniano. La influencia del estructuralismo de Levi-Strauss y los planteos de Saussure, son los mojones que le permiten a Lacan comprender el inconsciente de la teoría psicoanalítica con un tamiz distinto y sobre todo, esclarecedor con respecto a lo que hasta ahora podíamos inteligir de las enseñanzas de Freud. Lacan (1966/2009c) nos dice que “desde el origen se desconoció el papel constituyente del significante en la instancia de la letra, estatuto que Freud fijaba para el inconsciente de buenas a primeras y bajo los modos formales más precisos”, aunque las formalizaciones de la lingüística no llegasen a tiempo para prestarle sus términos (pp. 479-480).

En este sentido, Lacan, que sí estaba al corriente con estos aportes, llega prontamente a decir que “el Inconsciente está estructurado como un lenguaje” (Lacan, 1964/1993, p. 28).

Los términos planteados por el lingüista Ferdinand De Saussure (1945) de concepto e imagen acústica⁴ como elementos constitutivos del signo o unidad lingüística, son el modelo del que se sirve Lacan para hablar de significado y significante respectivamente. De acuerdo con el psicoanalista, estos últimos términos evidencian mejor la oposición que los separa, puesto que el lazo que los mantiene unidos en el signo lingüístico es arbitrario.

Ilustremos esta trasposición desde Saussure a Lacan con los siguientes esquemas:



Figura 1. (Saussure, 1945, p. 92)

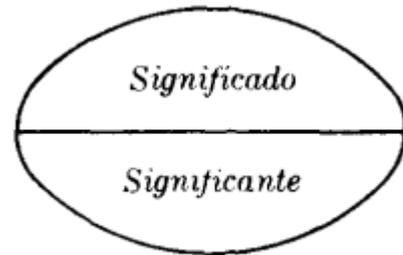


Figura 2. (Saussure, 1945, p. 138)

Concepto e imagen acústica (Figura 1) se corresponden en Saussure con significado y significante (Figura 2) respectivamente. En función de esto Lacan nos va a presentar el siguiente algoritmo:

$$\frac{S}{s}$$

Figura 3. (Lacan, 1966/2009c, p. 464)

En este esquema (Figura 3), S mayúscula es el significante, y está ubicado por encima de s minúscula, que responde al significado, en una operación que invierte las posiciones del segundo esquema saussureano (Figura 2).

Lacan (1966/2009c) nos dirá que no existe una relación unívoca entre el significante y el significado, y que toda significación lograda se sostiene en referencia a otra significación. En este sentido, nos propone imaginar la unidad lingüística como un anillo en un collar de anillos, unido este último a otro collar por su último anillo y así, formándose una cadena significante. Esta imagen es pertinente en la medida en que “el significante por su

⁴ Saussure (1945) dice lo siguiente: “Lo que el signo lingüístico une no es una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica. La imagen acústica no es el sonido material, cosa puramente física, sino su huella psíquica, la representación que de él nos da el testimonio de nuestros sentidos” (pp. 91-92).

naturaleza anticipa siempre el sentido desplegando en cierto modo ante él mismo su dimensión” (p. 469).

Por otro lado, tal como lo muestra el precedente algoritmo, existe una “dominancia de la letra” prevaleciendo el significante por sobre el significado, siendo “en la cadena del significante donde el sentido insiste”, aunque todos los significantes encadenados son insuficientes para cubrir el campo del significado (Lacan, 1966/2009c, p. 470).

Este desplazamiento de un significante a otro y su incidencia sobre el significado, se daría por medio de dos funciones: la metonimia y la metáfora. De la primera Lacan (1966/2009c) nos dirá que se apoya en la conexión entre palabras y consiste en tomar la parte por el todo; decimos por ejemplo vela, para designar a un barco, pero para soslayar el hecho de que la palabra utilizada significa también otras cosas, nos remitimos al contexto. De la metáfora expresará que “brota entre dos significantes de los cuales uno se ha sustituido al otro tomando su lugar en la cadena significante, mientras el significante oculto sigue presente por su conexión (metonímica) con el resto de la cadena”, y es aquí donde adviene la significación (p. 474). Como queda de manifiesto, metonimia y metáfora se corresponden con lo que Freud ejemplifica, hablando de los sueños, como desplazamiento y condensación respectivamente.

La teoría del significante es muy importante en la obra de Lacan. Esta relevancia se deriva de que cuando hablamos del significante hablamos del símbolo que éste compone, y hablamos entonces del orden de lo simbólico, que es lo que nos permite todo entendimiento del mundo: “porque el hombre tiene palabras conoce cosas” (Lacan, 1955/1984, p. 253).

Los trabajos de Lacan evidencian un esfuerzo por comprender los efectos que esta dominancia del significante tiene sobre la estructuración del sujeto. La simbolización o entrada en el orden del significante —que coincide con un momento muy particular de la vida del individuo; de descubrimientos y búsquedas—, nos expulsaría del dominio de lo imaginario, para que podamos realizar nuestra posición en el mundo. Lacan (1955/1984) nos dice con respecto a lo simbólico que “da una forma en la que se inserta el sujeto a nivel de su ser. El sujeto se reconoce como siendo eso o lo otro a partir del significante. La cadena de los significantes tiene un valor explicativo fundamental” (p. 256), he aquí su sustancial pregnancia.

El Significante, en Cuanto Tal, No Significa Nada

Lo paradójico de este significante del que hablamos es que, por sí mismo, no significaría nada. El significante, en su articulación fonética, tiene una relación arbitraria con el significado al que representa; en este sentido, luego de que el sujeto incorpora el orden significante convirtiéndose en un ser hablante, empieza también a manejarlo con fines específicamente significantes, desentendiéndose de cualquier intención que tenga que ver

con lo instintivo (Lacan, 1955/1984, p. 270). Ésta es la contradicción en la que estamos inmersos y que sirve de explicación a diversos fenómenos psicológicos.

Lacan (1955/1984) nos dice que “es necesario que el sujeto adquiriera el orden del significante, lo conquiste, sea colocado respecto a él en una relación de implicación que lo afecte en su ser” para que luego el significante actúe de acuerdo a su naturaleza, es decir que termine no significando nada, porque gracias a que no significa nada “es capaz de dar en cualquier momento significaciones diversas” (pp. 270-271). En este sentido usamos el significante “no para significar algo, sino precisamente para engañar acerca de lo que ha de ser significado. Es utilizar el hecho de que el significante es algo diferente de la significación para presentar un significante engañoso” (p. 266).

Por otra parte, en relación a la importancia de la función simbólica, tenemos que por el hecho de que el organismo humano se vea implicado en algo que se estructura como un lenguaje, es que cualquier elemento presente en la vida del sujeto entrará en juego para él como un significante; significante cuya significación no está dada, por lo cual se necesita de un ejercicio que permita significación (Lacan, 1955/1984, p. 271).

Esta idea de ejercicio para la significación, podríamos contrastarla con lo que nos trae Recalcati (2020) en cuanto a la cuestión del hijo. Según el autor, ya que para hablar tenemos que someternos necesariamente a las leyes que nos impone el lenguaje y que son anteriores a nuestra existencia y a nuestra posibilidad de enunciar, “ser hijo significa asumir la tarea de la palabra respecto a la existencia del lenguaje” (p. 27).

Recalcati (2020) nos dice: “la palabra que proviene del lenguaje nunca puede ser pronunciada por el lenguaje puesto que su evento singular excede siempre el orden estático y universal del lenguaje” (p. 26). En esta cita tenemos una cuestión central. Lo que le interesa saber a Lacan es precisamente cómo se da esta articulación de lo universal del lenguaje en lo singular de la palabra. Esto lo llevará a considerar la esencialidad de la función del padre. En ese sentido, Lacan (1955/1984) nos hace notar que este ejercicio del significante que hace posible la significación sólo es posible en tanto que hay algún ordenador discursivo significativo, ya que la relación entre significante y significado es fluida e inestable. Es así que nos hablará de la existencia de puntos “donde llega a anudarse el significado y el significante, entre la masa siempre flotante de las significaciones” (pp. 382-383)

Esta última idea, de “masa siempre flotante”, se basa en la representación de Saussure (1945) del pensamiento como un mar caótico de sonidos abstraídos en palabras y significados:

nuestro pensamiento no es más que una masa amorfa e indistinta... Podemos, pues, representar el hecho lingüístico en su conjunto, es decir, la lengua, como una serie

de subdivisiones contiguas marcadas a la vez sobre el plano indefinido de las ideas confusas (A) y sobre el no menos indeterminado de los sonidos (B). (p. 136)

Lo anterior es representado por Saussure a través del esquema que se muestra a continuación:

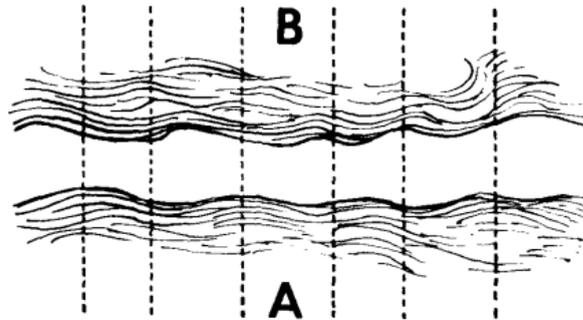


Figura 4. (Saussure, 1945, p. 136)

Como se mencionó, Lacan (1955/1984) nos dice que existe un ordenador para el discurso de los sujetos. Este ordenador, vendría a comportarse de una forma similar a como lo hace un “punto de almohadillado” o “punto de basta” en un almohadón capitonado; uniendo la superficie superior con la inferior en determinados lugares, impide que el relleno se aglomere. El punto de almohadillado consistiría en un significante, alrededor del cual todo se organizaría “cual si fuesen pequeñas líneas de fuerza formadas en la superficie de una trama por el punto de almohadillado. Es el punto de convergencia que permite situar retroactivamente y prospectivamente todo lo que sucede en ese discurso” (p. 383). Esta sería la forma en que el lenguaje se articula en la palabra; anudándose el significante con el significado generarían un orden que derivaría en un efecto de significación.

Función del Padre en la Realización del Edipo para Lacan

La figura del punto de basta en el almohadón capitonado es muy elocuente una vez que uno puede tomar asimiento de ella. Esta imagen nos convoca particularmente en la medida en que está directamente ligada a la noción de padre. De hecho, si preferimos verlo de ese modo, tenemos aquí el punto cúlmine de la concepción lacaniana del padre. Es así que Lacan se cuestiona retóricamente, respondiéndose a continuación:

¿Por qué ese esquema mínimo de la experiencia humana, que Freud nos dio en el complejo de Edipo, conserva para nosotros su valor irreductible y sin embargo enigmático?... Porque la noción del padre, muy cercana a la del temor de Dios, le da el elemento más sensible de la experiencia de lo que llamé el punto de almohadillado entre el significante y el significado. (Lacan, 1955/1984, p. 383)

Hablábamos del punto de almohadillado como un significante que cumpliría una función organizadora. Si equiparamos la noción de padre con este punto de almohadillado como lo sugiere la cita antedicha, tenemos al padre como significante, que se comportaría de la forma mencionada, generando significación en cuanto aparece.

Para ilustrarnos este carácter principal y organizador del padre como significante, junto con la imagen del punto de almohadillado, Lacan (1955/1984) nos presta otra figura; nos propone pensar en la noción de padre como en una “carretera principal” que nos permite ir de un punto a otro del mapa sin rodeos. Sin esta carretera principal sería muy trabajoso llegar a donde nos proponemos, incluso puede que nos perdamos en la “masa amorfa” de caminos que se bifurcan, antes de alcanzar nuestro destino.

Haciendo alusión a esta forma caótica que tiene el significante de seguir sus caminos nos dice: “prestémosle atención o no, debemos admitir que hay en nosotros, más o menos eludido por el mantenimiento de las significaciones que nos interesan, una especie de zumbido, un verdadero zafarrancho, que desde la infancia nos ensordece” (Lacan, 1955/1984, p. 419). Dado esto, sea cual fuere la configuración edípica para el niño que, entre los tres y los cinco años aproximadamente, está atravesando el proceso de situarse en el mundo, éste sufrirá en su propio cuerpo la insistencia ineludible del lenguaje y sus significantes, y sobre este fondo, se dibujaría la noción de padre, ¿de qué forma? Lacan nos dice —no nos olvidamos de su mención en la cita precedente— “muy cercana a la del temor de Dios”⁵.

Aquí tenemos un punto importante, ya que el temor de Dios, nos dice Lacan (1955/1984), en el que se funda la tradición occidental, es un significante “mayor y primordial”, de gran potencia, que transmuta las significaciones del discurso en el que se hace presente, dándoles un sentido nuevo (p. 381). Siendo el temor de Dios un miedo que es mayor a todos, hace que los demás temores no tengan sentido, o al menos, que no tengan el mismo sentido que antes, pues su efecto retroactivo y prospectivo hace que todas las significaciones cambien, generando un punto de almohadillado. Esta potencia no estaría presente en cualquier significante, sino en un sólo significante de gran valencia: el Nombre-del-Padre.

Estamos de acuerdo con Maleval (2002) en que hay un “vínculo implícito establecido por Lacan entre el Padre y Dios” (p. 76). La remisión a Dios es una referencia sumamente significativa por cuanto nos presta imágenes para comprender la noción de padre tal cual la concibe Lacan; por esta razón nos remitimos a ella en el capítulo siguiente.

⁵ Lacan (1955/1984) menciona que el “temor de Dios” es un significante esencial para algunas religiones, en las que —paradójicamente, y ahí radica su particularidad— es principio de sabiduría y de amor antes que de terror. Su potencia reside en que permite transformar innumerables miedos en un perfecto coraje. El temor de Dios transforma todos los temores en lo contrario (p. 381).

Continuando con nuestra línea de razonamiento, ¿por qué es importante para el niño que atraviesa el Edipo, la presencia de la potencia organizadora del padre como significante? La respuesta se hace más evidente si reparamos en lo que es sustancial en el mundo de un niño pequeño; es decir, su relación con su madre. Este padre, que al ser un significante es un padre simbólico, es quien interviene en el mundo imaginario del niño para establecer un quiebre en su modo de relacionamiento. Esto es realmente necesario ya que la reacción incestuosa —incestuosa en tanto que imaginarizada e indiferenciada— del niño con la madre, está destinada al conflicto y al desastre. En función a lo anterior es que Lacan (1955/1984) nos dirá:

la ambigüedad, la hiancia de la relación imaginaria exige algo que mantenga relación, función y distancia... Es necesario que intervenga un tercero, que sea la imagen de algo logrado, el modelo de una armonía... Hace falta una ley, una cadena, un orden simbólico, la intervención del orden de la palabra, es decir del padre. No del padre natural, sino de lo que se llama el padre. El orden que impide la colisión y el estallido de la situación en su conjunto está fundado en la existencia de ese nombre del padre. (p. 139)

Más adelante, en nuestro análisis, pasaremos a considerar que ocurriría si éste padre simbólico no interviene en la relación de la madre con el hijo. Por el momento, nos atañe destacar, que sería “en el nombre del padre... 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, 1966/2009a, p. 269).

3. El Significante Nombre-del-Padre

Surgimiento e Importancia

No es de extrañar que lo anteriormente expuesto tenga efectos resonantes sobre nosotros, en tanto que decir “en el nombre del padre” nos evoca la elocución religiosa de la trinidad cristiana⁶, sobre todo después de haber hablado del temor de Dios. Es que, como ya fue aludido, algo de este sentido toma Lacan para hablarnos del padre en tanto palabra, en tanto nombre, es decir, del padre simbólico.

Veamos primero cómo surge la nominación Nombre-del-Padre. Lacan (1955/1984) menciona inicialmente el nombre del padre en su seminario titulado *Las psicosis*, para diferenciar éste padre simbólico del que veníamos hablando, del padre “natural” —podríamos decir en tanto figura parental—. Nos dice que hablamos del nombre del padre

⁶ Se dice “en el nombre del padre, del hijo y del espíritu santo”, etc.

por cuanto un nombre sobrepasa la existencia vital de cualquier persona, en este caso, puesta junto a la madre (p. 140).

Podemos notar que a lo largo de sus clases, en las que la noción va tomando forma, pasamos de encontrar la escritura “nombre del padre”, a encontrar “nombre-del-padre” (todo junto) y luego Nombre-del-Padre (con mayúsculas); siempre haciendo referencia a este significante ordenador, bajo el cual tomaría forma el contenido edípico en el que están implicados primeramente el niño y su madre.

Pero ¿por qué hablamos del significante Nombre-del-Padre y no del significante padre? Por un lado, se trataría de una forma de remarcar que estamos ante la presencia de un significante, y también, que la noción de padre remite antes al “significante en sí” que a otra cosa. Para visualizar esa idea del significante en sí, Lacan (1955/1984) invita a cuestionarnos acerca de lo que quiere decir “ser padre”. Nos dice que “la función de ser padre no es pensable de ningún modo en la experiencia humana sin la categoría del significante” (p. 417).

Lo anterior sería válido en la medida en que copular con una mujer y que luego de nueve meses nazca un niño de ella, no es suficiente para que se constituya la noción de padre. Es necesario un efecto retroactivo para que “el niño sea tan de él como de la madre. Y para que este efecto de retroacción se produzca, es preciso que la noción de padre... haya alcanzado el estado de significante primordial, y que ese significante tenga su consistencia y su estatuto” (Lacan, 1955/1984, p. 418).

Lacan (1958/1975) nos hace notar así que hay una diferencia entre el significante procrear y el significante padre. Es a causa de esta evidencia que “la atribución de la procreación al padre no puede ser efecto sino de un puro significante, de un reconocimiento, no de un padre real, sino de lo que la religión nos ha enseñado a invocar como el Nombre-del-Padre” (pp. 241-242).

En esta cita vemos otra necesidad de la notación, por la que Lacan elegiría hablar de significante Nombre-del-Padre por sobre significante padre; sus desarrollos nos permiten pensar que se sirve de la connotación religiosa para dar forma a la idea. Estamos de acuerdo con Maleval (2002) en que es en relación a lo anterior, que podemos vincular al padre con Dios, ya que “la incertidumbre fundamental sobre la paternidad no deja ningún recurso salvo la fe en la palabra que nombra al padre para autenticado. La connotación religiosa del Nombre del Padre implica esta referencia a la fe” (p. 79).

Con esta remisión divina es como Lacan nos introduce a la dimensión de este significante. Lacan nos habla de lo que la religión nos enseñó a invocar —la palabra invocación también tiene su pregnancia— como Nombre-del-Padre. Ahora, ¿qué es lo que la religión nos ha enseñado a invocar como Nombre-del-Padre? Dado los límites de este trabajo, como dijimos, no pretendemos dar respuesta a esta pregunta, pero sí podemos

continuar con las elaboraciones de Lacan a este respecto —que nos aportarán alguna somera pista—, y atender a sus resonancias.

Lacan (1958/2021), nos habla de la ley, y también del texto de la ley, aludiendo a lo que se articula en el nivel del significante, podríamos decir, a lo que se organiza en lo que identificamos como cadena significativa. A su vez, ese lugar donde se encuentra el texto de la ley lo llama el Otro, con mayúscula, diferenciándolo del otro de la relación especular con el yo, es decir, del otro imaginario, del semejante. Hablamos de Otro, entonces, cuando estamos en el plano de lo simbólico. En este sentido expresa:

No es lo mismo decir que ha de haber ahí una persona para sostener la autenticidad de la palabra, que decir que algo autoriza el texto de la ley... Es lo que yo llamo el Nombre del Padre, es decir, el padre simbólico. Es un término que subsiste en el nivel del significante, que en el Otro, en cuanto sede de la ley, representa al Otro. Es el significante que apoya a la ley, que promulga la ley. Es el Otro en el Otro. (p. 150)

Vemos aparecer en esta reformulación que hace el autor de sus propias elaboraciones, la figura del Otro, por un lado, y al Nombre-del-Padre como el Otro en el Otro, es decir, como la autoridad que da peso de ley a lo que se encuentra en el lugar del significante. De ello se deriva lo fundamental de su función, ya que, como expresa Lacan (1958/2021), el Nombre-del Padre “es en el lugar del Otro un significante esencial” (p. 151).

Establezcamos bien esta diferencia, ya que nos servirá para entender el funcionamiento de la psicosis más adelante: “el otro con a minúscula, es el otro imaginario, la alteridad en espejo, que nos hace depender de la forma de nuestro semejante. El segundo, el Otro absoluto, es aquel al que nos dirigimos más allá de ese semejante” (Lacan, 1955/1984, p. 362).

Junto con el significante Nombre-del-Padre, la introducción de la noción de Otro es de enorme importancia para poder trazar un nuevo esquema del complejo de Edipo a la luz de la teoría del significante. Es en el Otro donde se articula el mensaje dirigido al otro, ya que “apenas hay sujeto hablante, la cohesión de sus relaciones en tanto que habla no podría reducirse simplemente a un otro, siempre hay un tercero, el Otro con mayúscula, constituyente de la posición del sujeto como hablante” (Lacan, 1958/2021, p. 185).

Volvemos a lo que inicialmente remarcábamos, es decir, que la paternidad contingente no es constitutiva, y sí es constitutivo el padre tal como lo concebimos con posterioridad a los planteos de Lacan. Este padre, estaría presente más allá de la ausencia de cualquier interlocutor o persona puesta en frente al sujeto, y sería armónico con la idea de temor de Dios, denotando potencia.

Siguiendo con las resonancias de la denominación “Nombre-del-Padre”, y atendiendo a Maleval (2002), hay otra cosa que se escucha en ella, más allá de la asunción religiosa mencionada, o mejor dicho, podríamos agregar, de la mano de esta connotación:

En el equívoco religioso se escucha un eco del fundamento de la ley mientras que en la ambigüedad del significante se transparenta la prohibición de la que es portadora el mandamiento negativo; así el término revela ser muy apropiado para designar el significante que permite asegurar el orden de lo simbólico. (pp. 74-75)

Por su parte, el traductor⁷ de Maleval nos hace notar lo que no hubiésemos observado desconociendo el idioma, a saber: "En francés, Nom du Pere (Nombre del Padre) y Non du Pere (No del padre) suenan igual" (Maleval, 2002, pp. 75). En ese sentido, tendríamos al nombre del padre como reducto de fe y también de prohibición. Podríamos pensar en ambas atribuciones, como características fundantes del padre.

Deseo de la Madre y Metáfora Paterna

Hechas las anteriores referencias al padre y a su emergencia como significante, nos corresponde ahora hablar de la madre, pues nada hemos dicho aún de ella. Esta omisión no es casual, ya que ni Freud ni Lacan dan centralidad a una discusión acerca de la noción de madre⁸.

Para hablar de lo materno, Lacan (1958/2021) hace una muy breve remisión a la obra de Melanie Klein, en la que otorga a sus planteos un grado de importancia que se evidenciaría, según lo que él nos dice, cuando se hace una lectura "entre líneas" de su trabajo. En ese sentido, y he aquí su valor de acuerdo con Lacan, Klein profundiza en el campo preedípico, etapa a la que ha estado asociada la invasión de lo imaginario y que interesa especialmente a la discusión del Edipo. Lo que a Lacan le interesa particularmente del aporte de Klein es la relación del niño con el cuerpo materno en tanto que "el papel predominante en la evolución de las primeras relaciones objetales infantiles lo desempeñaría el interior del cuerpo de la madre, que centraría toda la atención del niño" (p. 169).

En efecto, Melanie Klein (1928/2008) nos dice que el niño precozmente atraviesa una fase femenina que consiste en la identificación con la madre. Durante esta fase, el niño vive con amargura la frustración de sus deseos orales primero, y luego de sus placeres anales. Aquí aparece una tendencia reforzada a alejarse de la madre, y aparecen en el niño tendencias a robar y destruir asociadas al cuerpo de la madre. Entre los objetos que el niño percibe como existiendo en el cuerpo de la madre, está el pene del padre: "un tercer objeto de las tendencias sádico-orales del niño, dentro de la madre, es el pene del padre" (p. 196).

En relación a esto, algo que pasaría por alto Klein, y que nos hace notar Lacan, es que en el interior del cuerpo de la madre, se encuentra el padre. Ella lo llega a articular, pero

⁷ N. de. T. Alfonso Diez, para la versión en español, de Editorial Paidós.

⁸ En el Seminario titulado *El reverso del psicoanálisis*, Lacan (1969/2008) va a hablar del deseo materno y lo va a equiparar con la boca abierta de un cocodrilo, que pueden cerrarse en cualquier momento sobre el niño (p. 118).

de acuerdo con Lacan, no llegaría a reparar en el sustancial valor de este hallazgo. Lo que vendría a dejar en evidencia Klein, es que el padre como tercer término aparece ya en las primeras etapas donde las relaciones del niño se mueven en el plano imaginario. De esta forma los planteos de la autora serían valiosos para Lacan, no en tanto que habla de la madre, sino en la medida en que, queriendo hablar de ella, aún, está hablando del padre.

Pero remitámonos a la importancia de la madre en la vida del bebé. A este respecto podemos decir que “la primera relación de realidad se perfila entre la madre y el niño, y ahí es donde el niño experimenta las primeras realidades de su contacto con el medio viviente” (Lacan, 1958/2021, p. 186). Esto es lo central. Lacan (1958/2021) expresa:

el niño depende del deseo de la madre, de la primera simbolización de la madre, y de ninguna otra cosa. Mediante esta simbolización... se instituye algo que se subjetiva en un nivel primordial o primitivo. Esta subjetivación consiste simplemente en establecer a la madre como aquel ser primordial que puede estar o no estar... ¿Qué desea el sujeto? No se trata simplemente de la apetición de los cuidados... sino de la apetición de su deseo. (pp. 187-188)

Solidarios con esto, el niño desearía no a la madre, sino el deseo de la madre; pues en este punto la madre es omnipotente y el niño depende frágilmente de su presencia o ausencia. El niño se encuentra en una situación de dependencia extrema respecto del deseo de la madre:

El lactante constata con inquietud que su madre se ausenta constantemente y vuelve a aparecer: ¿por qué no siempre responde a su llamada? ¿Acaso va a abandonarlo? Él no dispondrá de ningún medio para discernir el angustiante enigma del deseo de la madre hasta que el Nombre del Padre le proporcione la respuesta fálica correspondiente. (Maleval, 2002, p. 84)

Bleichmar (1990), leyendo a Lacan, nos dice que en esta etapa el niño “desea ser todo para la madre, desea ser el objeto de deseo de la madre; para ello se convierte en aquello que la madre desea. Su deseo es deseo del otro” (p. 37).

Es sobre ese fondo que interviene el padre. Lacan (1958/2021) nos dirá: “el padre interviene en diversos planos. De entrada, prohíbe a la madre. Este es el fundamento, el principio del complejo de Edipo, ahí es donde el padre está vinculado con la ley primordial de la interdicción del incesto” (p. 173).

Recordemos que el padre del que estamos hablando no es el padre real, sino el padre simbólico, es decir, el padre como metáfora. Lacan (1958/2021), en su seminario *Las formaciones del inconsciente* plantea la intervención interdictora del padre hablándonos de lo que da a llamar la “metáfora paterna”:

La función del padre en el complejo de Edipo es la de ser un significante que sustituye al primer significante introducido en la simbolización, el significante

materno. De acuerdo con la fórmula que, como les expliqué un día, es la de la metáfora, el padre ocupa el lugar de la madre, S en lugar de S', siendo S' la madre en cuanto vinculada ya con algo que era x, es decir el significado en relación con la madre. (p. 179)

$$\frac{S}{S'} \cdot \frac{S'}{x} \rightarrow S\left(\frac{1}{s}\right)$$

Figura 5. (Lacan, 1958/1975, p. 242)

Detengámonos en esto. Si el padre en este esquema (Figura 5) es S y la madre es S', decimos que la x es el falo. Falo aquí no remitiría al pene como en Freud, sino al enigma que entrafía el deseo de la madre; el falo sería simplemente el significante del deseo del otro, en este caso del deseo materno.

Lacan (1958/2021) explica tal metaforización de la siguiente forma: ya que la madre desea el falo y el niño busca satisfacer el deseo de su madre, éste se identifica con el falo. Luego interviene el padre como teniendo el falo que la madre quiere y de esta forma, privando al niño de la madre. En un tercer momento, el niño incorpora el hecho de que el falo es algo que se posee y no que se es. Así funcionaría la metáfora paterna para Lacan, la cual grafica del siguiente modo:

$$\frac{\text{Nombre del Padre}}{\text{Deseo de la Madre}} \quad \frac{\text{Deseo de la Madre}}{\text{Significado al sujeto}} \rightarrow \text{Nombre del Padre} \quad \left(\frac{A}{\text{Falo}} \right)$$

Figura 6. (Lacan, 1958/1975, p. 243)

Ahondando un poco más, Dor (2008), nos dice que inicialmente el niño estaría cautivo en una relación fusional con la madre y nada exterior a esta relación podría mediatizar el deseo en juego. Esto se debería a que el niño se encuentra en la posición de ser el único objeto que puede satisfacer el deseo materno. En tanto que se identifica con este objeto, se identifica con el falo. En este punto, la presencia de un padre real —digamos un tercero en la relación—, pone al niño en la incertidumbre con respecto a su posición como falo de la madre. Entonces, la figura paterna aparece como interdictora y frustradora del deseo materno. Dor expresa: “en nada tiene que mostrarse el padre deliberadamente privado, interdictor y frustrado para parecerse al niño como tal. Sólo la incertidumbre de la

identificación fálica va haciendo al niño, más sensible a esta presencia paterna intrusiva” (p. 45).

Siguiendo con Dor (2008), es en este ser o no ser el falo, que ocurre en la representación del niño un desplazamiento en el que emerge la figura del falo, la cual hace que éste tenga que vérselas, siempre que busca a la madre, con la ley del padre. Aquí, el niño descubre que la madre depende de la ley del padre, entonces el falo pasa de ser algo que se es y aparece como algo que se posee, siendo el padre su portador.

Maleval (2002) nos ayudará a esclarecer un poco más el matema precedente (Figura 6). Según el autor, el Nombre-del-Padre viene a ocupar el lugar (vacío) que deja la ausencia de la madre. La A del matema —A de Autre, es decir Otro, con mayúscula— significa que el significante del deseo materno interdicto, es reprimido, viniendo a ocupar el lugar del Otro, mientras que el falo viene a convertirse en el significante de la ausencia materna. Ocurrida la metaforización, el niño ya no estará sometido a las significaciones múltiples inducidas por el deseo de la madre y será capaz de orientarse de acuerdo a la significación fálica normativizadora (p. 83).

De esta forma, inscribiéndose el significante paterno, es decir, el Nombre-del-Padre, el niño abandona la dependencia del deseo materno, para aprehender la significación e introducirse en el orden simbólico en función de esa ausencia que es la madre. Como lo dice Dor (2008), aquí se produce el abandono por parte del niño del objeto fundamental de su deseo, y así, “al abrirle estrictamente hablando el acceso a lo simbólico, este renunciamiento le asegura la posibilidad de poder manifestarse él mismo como sujeto desde el momento en que es él quien designa” (p. 50).

En lo tocante al carácter de la relación inicial madre/hijo, Maleval estará en desacuerdo con la forma en que se expresa Dor, ya que para él, Lacan nunca colocará al *infans* en una relación de fusión con la madre, aunque sí se genere la ilusión de una completud:

El *infans* no se encuentra inicialmente en una relación de fusión con la madre: Lacan recusa la tesis del narcisismo primario sin objeto. En este punto, está de acuerdo con Melanie Klein en afirmar que existen desde el nacimiento sentimientos edípicos y una verdadera relación de objeto. (Maleval, 2002, p. 83)

4. Inscripción del Significante Nombre-del-Padre: la Madre como Habilitadora

Lacan (1958/1975) nos dice que la metáfora del Nombre-del-Padre es “la metáfora que sustituye este Nombre en el lugar primeramente simbolizado por la operación de la ausencia de la madre” (p. 243).

Diciendo esto, nos concede observar que la madre, interdicta por el padre, es la que permite que en el niño pueda instaurarse esa metáfora. Por esta razón, dice Lacan, sería acertado dar importancia a la forma en que la madre hace caso o no a la autoridad del padre. Lo expone de la siguiente forma: “convendría ocuparse... del caso que [la madre] hace de su palabra, digamos el término, de su autoridad, dicho de otra manera del lugar que ella reserva al Nombre-del-Padre en la promoción de la ley” (Lacan, 1955/1984, p. 264).

Por su parte, Julien (1993) analiza con gran claridad la función de la madre en ese sentido cuando relata:

Originalmente, para el niño, el padre es instaurado como Nombre por la madre. Para el niño... es la madre quien inscribe un lugar en el orden simbólico —lugar vacío que luego tal hombre podrá ocupar... Para el niño la falta de mérito, la insuficiencia y la impostura se conjugan en el hombre que de él mismo declara padre. Y no lo es, sino que viene a ocupar un lugar. Y puede hacerlo en la medida en que un lugar vacío esté ya ahí. (p. 36)

El autor manifiesta que es la madre quien instaure entre ella y el niño, ese lugar de inscripción para la terceridad, y lo hace “en esa estructura que Freud llama el inconsciente y Lacan el Gran Otro, es decir el orden simbólico donde el padre tiene o no su lugar” (Julien, 1993, p. 37).

Lo anterior sitúa a la madre como habilitadora de la función paterna, y por lo tanto, como quien puede desautorizar la inscripción del Nombre-del-Padre. Esto suscitaría una cuestión relativa a la posición de la madre con respecto al niño. De acuerdo con Aulagnier (1964, citada por Dor, 2008), lo esperable es que antes de nacer, el niño sea investido por su madre como un ser distinto de ella, como una existencia separable de la suya propia; sin embargo ocurre en ocasiones que antes de su alumbramiento, el niño es representado imaginariamente por su madre como una dependencia de su mismo cuerpo. Por otro lado, luego del parto, es preciso que la madre efectúe un duelo con respecto a lo que fue la gestación —duelo que podemos ver reflejado en lo que conocemos como Depresión postparto—, y que solo es posible si el niño fue investido previamente como un ser distinto a la madre, en el sentido de una existencia independiente; cuando esto no ocurre, el duelo es una proeza casi imposible, derivando en una relación fusional madre-hijo que no dejará lugar para ninguna instancia mediadora. Es así que: “sobre el fondo de una captura tan decisiva, la función paterna se ve destituida de antemano por lo mismo que la relación fusional madre/hijo le neutraliza cualquier posibilidad de inserción” (p. 101).

Decimos entonces con Julien, refrendado por Dor, que tiene que dejarse un lugar vacío entre la madre y el hijo, para que pueda situarse allí, donde la madre lo permitió, la función paterna.

Podemos ilustrar mejor este lugar vacío, de ausencia materna, con los aportes de Melanie Klein (1928/2008). La autora expresa que en la fase femenina o pregenital, el niño es invadido por un gran cúmulo de interrogantes que no puede formular, pues aún no comprende las palabras ni el lenguaje. Klein nos habla de numerosas inhibiciones de lo que llamó “impulso epistemofílico”. Este impulso, ligado a la fase oral, está asociado primeramente al cuerpo de la madre, y se manifiesta en el deseo por parte del niño de apropiarse de sus contenidos —de los pechos, fuente de la leche—, pero también en un sentimiento temprano de querer saber. La madre frustra, como dijimos, estos deseos orales del bebé, y luego interfiere en los placeres anales del mismo, en lo que llamamos la fase anal; el niño vive esto como un trauma y es así que termina por alejarse de la madre frustradora. Observamos en esta fase llamada femenina, la tendencia en los niños de expresar agresión y la culpa concomitante. A continuación, el niño se debate largamente entre las posiciones pregenital y genital de la libido. Al respecto de esta situación conflictiva entre lo pregenital y lo genital, Klein nos dice: “esta lucha, que está en su apogeo entre los tres y cinco años, es claramente reconocible como el conflicto edípico. La ansiedad asociada con la fase femenina conduce al niño a la identificación con el padre” (p. 198).

Ya conocemos la importancia que el psicoanálisis le da a la etapa edípica, pero Klein (1928/2008) nos concede algo más, y nos permite visualizar el alcance de lo que aquí hay en juego:

Las frustraciones orales y anales son el prototipo de toda frustración posterior en la vida; se sienten al mismo tiempo como un castigo y por lo tanto producen ansiedad... Esa amargura contribuye sobremanera a hacer más penosas todas las frustraciones ulteriores. Encontramos que se derivan importantes consecuencias de estar el yo tan poco desarrollado cuando es asediado por la aparición de las tendencias edípicas y la incipiente curiosidad sexual asociada a ellas. (pp. 194-195)

Es esto lo que se quiere ilustrar cuando se dice que el Edipo, y lo que ocurre en él, es decir, la inscripción del Nombre-del-Padre, es constitutivo del sujeto y es estructurante.

5. Forclusión del Significante Nombre-del-Padre

La Verwerfung

Lacan aborda la conceptualización del significante Nombre-del-Padre para estudiar las psicosis, es así que desde el comienzo se está refiriendo no tanto a la inscripción del significante aludido, como a la forclusión del mismo, que sería su reverso. Pero ¿a qué nos referimos con el término forclusión?

El término forclusión deriva de la *Verwerfung*, mecanismo sugerido por Freud para designar a la modalidad defensiva propia de la psicosis. En ese sentido Freud (1894/1986)

dice: “existe una modalidad defensiva mucho más enérgica y exitosa [que la represión], que consiste en que el yo desestima (*verwerfen*) la representación insoportable junto con su afecto y se comporta como si la representación nunca hubiera comparecido” (p. 59).

Posteriormente la *Verwerfung* fue utilizada también por Freud como rechazo de la castración en el caso del hombre de los lobos, el cual se ve en la posición de rechazar un nuevo esclarecimiento sexual indeseado, a causa de la gran angustia que éste le genera; en este contexto Freud utiliza el término que Etcheverry⁹ traduce como desestimación. De esta forma aclara que “una represión (*Verdrängung*) es algo diverso a una desestimación (*Verwerfung*)” (1918/1994, p. 74).

Lacan (1955/1984), resalta que el tema de la castración es fundamental en la teoría freudiana; es una invariante a lo largo de toda su obra y esta prevalencia se debe a que representa un pivote en la dialéctica libidinal. Su aceptación sería el precio que el sujeto tiene que pagar por el reordenamiento de la realidad que le otorga. Siendo la existencia del objeto fálico central para entender la economía libidinal tanto del hombre como de la mujer, los accidentes implicados en su dinámica no podrían sino ser significativos (p. 444). Precisamente es sobre la dinámica de la castración que gira el análisis que Freud hace del caso Schreber, con el que Freud pondrá en juego sus primeras intelecciones acerca del mecanismo de la psicosis.

Lacan, retoma la *Verwerfung* utilizada por Freud, para referirse a la no inscripción del significante primordial que es el Nombre-del-Padre, lo cual daría lugar a la psicosis. En ese sentido nos dice que hay, con respecto al Nombre-del-Padre, una *Bejahung* o afirmación de lo que es, que se lleva a cabo primitivamente, pero que “existe la posibilidad de una *Verwerfung* primitiva, a saber, que algo no sea simbolizado” (Lacan, 1955/1984, p. 119). Siguiendo con Lacan (1955/1984) esta *Bejahung* o afirmación permitirá al sujeto seguir la vía de la represión; por el contrario, la *Verwerfung* o forclusión, de la que da testimonio la psicosis, hará que falte este significante a nivel inconsciente. De lo que trata esta *Verwerfung* es, entonces, “del rechazo, la expulsión, de un significante primordial a las tinieblas exteriores, significante que a partir de entonces faltará en ese nivel” (p. 217).

Para ilustrar esto, Lacan nos habla de la forma en que el niño se inicia en la simbolización. En ese sentido, nos recuerda el Fort-Da freudiano en donde el bebé replica la presencia y la ausencia de la madre escondiendo un objeto y volviendo a traerlo frente a su vista. Se trata del intento del niño de aprehender algo de lo que no tiene control, que es anterior a él y que tiene que incorporar:

El niño al que ven jugando a la desaparición y retorno de un objeto, ejercitando así en la aprehensión del símbolo, enmascara, si se dejan fascinar, el hecho de que el

⁹ José L. Etcheverry, traductor desde el idioma alemán para las ediciones de Amorrortu, de las Obras Completas de Freud.

símbolo ya está ahí, enorme, englobando por todas partes, que el lenguaje existe, que llena las bibliotecas, las desborda, rodea todas vuestras acciones, las guía, las suscita, los compromete. (Lacan, 1955/1984, p. 119)

Podemos ver que antes de que el niño sepa articular el lenguaje, hay significantes que ya están presentes. En estos intentos de aprehender algo que ya está ahí para el sujeto, nos dice Lacan, pueden ocurrir toda clase de accidentes. En la secuencia lógica de incorporación de la simbolización hay un momento en el que “puede suceder que parte de la simbolización no se lleve a cabo... que algo primordial en lo tocante al ser del sujeto no entre en la simbolización, y sea, no reprimido, sino rechazado” (Lacan, 1955/1984, p. 118).

Maleval (2002) explica muy claramente en qué consiste esa *Verwerfung* tal cual la comienza a usar Lacan antes de hablar de forclusión:

Una *Bejahung* primordial, una dimisión en el sentido de lo simbólico, constituye un paso previo necesario para toda posibilidad de represión secundaria, cuyo contenido, como se sabe, puede reaparecer en el campo del significante. Por el contrario, ya no hay recuerdo posible de lo que fue expulsado fuera de la *Bejahung* inicial. (p. 46)

El autor nos dice que lo que es expulsado de la *Bejahung* pertenece al campo de lo real, que queda definido a partir de aquí en ese sentido. Lo real sería todo aquello que no fue simbolizado (Maleval, 2002, p. 46). Es así que lo no simbolizado entrará en juego en el campo de la psicosis como un elemento disruptivo y desconcertante, pues no hay registro en el sujeto para poder aprehender algún aspecto de lo que ese real quiere decir.

El Mecanismo de Forclusión

Luego de haber desandado bastante sobre la teoría en pos de evidenciar el mecanismo psicótico, Lacan introduce el término forclusión en el final de su seminario *Las psicosis*, particularmente hablando del delirio. Nos dice:

Lo que hay de tangible en el fenómeno de todo lo que se despliega en la psicosis, es que se trata del abordaje por el sujeto del significante en cuanto tal, y de la imposibilidad de ese abordaje. No retorno a la noción de *Verwerfung* de la que partí, y para la cual, luego de haberlo reflexionado bien, les propongo adoptar definitivamente esta traducción que creo la mejor: la forclusión. (Lacan, 1955/1984, p. 456)

Debido a los usos que tiene en la lengua francesa, el término forclusión, apropiado por Lacan para describir esta hipotética operación psicológica, es muy adecuado. Es lo que nos hace notar Maleval (2002), cuando comenta que para los franco hablantes la palabra forclusión es asiduamente utilizada en el ámbito jurídico y hace referencia a la caducidad de un derecho que no fue ejercido en los plazos fijados para ello, por lo que queda en

evidencia la relación de la forclusión tal como la utiliza Lacan, con cualquier cosa que llamemos la ley (p. 61). Decimos pues, con Maleval, que hay una fuerte conexión con lo jurídico en el concepto lacaniano de forclusión.

Situada esta referencia, remitámonos a lo que Lacan, para comenzar a hablar sobre la forclusión del Nombre-del-Padre, nos hace observar. El autor parte de la teoría de *double bind* o doble vínculo de Bateson. De acuerdo con Bateson et al. (1956), existen distintos modos en que las personas se comunican, incluyendo el juego, el humor, la falsificación, el aprendizaje, etc.; por otro lado también es fundamental para la comunicación el proceso de discriminar estos modos comunicacionales, sea en la comunicación con otros, o en el diálogo de la persona consigo misma. En este sentido, dice Bateson (1956):

El esquizofrénico manifiesta debilidad en tres áreas de dicha función: a) tiene dificultad para asignar el modo comunicacional correcto a los mensajes que recibe de otras personas; b) tiene dificultad en asignar el modo comunicacional correcto a aquellos mensajes que el mismo profiere o emite de manera no verbal; c) tiene dificultad en asignar el modo comunicacional correcto a sus propios pensamientos, sensaciones y perceptos. (p. 234)

El autor nos dice que para que se dé esta situación denominada como de “doble vínculo”, donde el sujeto no sabe a qué significado atender, es preciso que haya una experiencia repetida entre el niño y un referente, donde se le dirige al primero un mandato primario negativo, de prohibición, luego un mandato secundario que contradiga al mandato dado inicialmente y, también, un tercer mandato que prohíba que el niño escape del campo en juego. Nos dice por último, que una vez que el sujeto aprende a percibir el mundo que lo rodea bajo la lógica del doble vínculo, puede prescindir de la presencia de los elementos mencionados (Bateson, 1956, pp. 236-237).

Lacan (1958/2021) comenta que lo valioso de la teoría de Bateson, es que introduce la noción de comunicación como centrada en una significación por un lado, y por otro, como siendo un elemento constituyente. En la teoría de Bateson, la psicosis sería consecuencia de algo discordante y desgarrador en las relaciones comunicativas del niño y la mamá (p. 148). El caso sería entonces, de acuerdo con Lacan, saber que ocurre en este nivel de comunicación para que el mismo no llegue a ser constituyente para el sujeto.

Sobre esta base, Lacan nos dice que los mandatos contradictorios a los que hace mención Bateson, en realidad consistirían en mensajes simultáneos presentes en la misma emisión, que colocan al sujeto en un callejón sin salida con respecto a la significación (Lacan 1958/2021, pp. 148-149). En este sentido, se vale de los aportes de una segunda autora, Pankow (citada por Lacan, 1958/2021), que afirma que aquí es necesario algo que establezca el sistema de significación, de forma que el sujeto tenga una guía acerca de qué significado darle al mensaje emitido; elemento que faltaría en la psicosis. Según la autora,

se trataría de la palabra que hace verídica y le da valor a la palabra en cuanto tal, es decir, en la psicosis faltaría “la palabra que fundaría la palabra en cuanto acto” (p. 149).

Con respecto a lo que fundaría la palabra en cuanto acto, Lacan (1958/2021) expresa que no se trataría de una simple palabra. Sin embargo, sí habría algo que funda la significación misma, como dándole autoridad a la ley del significante. Habría otra cosa que está forcluida y que no es ni una palabra ni un significante cualquiera —pues en una cadena significante, fácilmente algo puede fallar—; para que este elemento faltante, sea realmente una falta que genere consecuencias drásticas, tiene que tratarse de un significante particular. Ese significante particular que funda la significación sería el Nombre-del-Padre (p. 150).

De esta forma, Lacan (1958/2021) plantea la hipótesis de un momento simbólico ideal primordial que, aclara, es inexistente. En este momento ideal, la demanda del bebé se articularía en el Otro de una forma en que el deseo se superpone perfectamente, es totalmente coextensivo, con el significante que en el Otro representa su demanda; la palabra aquí sería portadora de satisfacción. Lacan nos dice que, fuera de este momento ideal primordial, lo que ocurre en realidad es que “el deseo cruza la línea significante, y... se encuentra con el Otro... Ahí es donde se produce la refracción del deseo por el significante. El deseo llega, pues, como significado distinto de lo que era al comienzo” (p. 152).

Lo importante de este paso del deseo por el Otro, es decir, por el orden significante, es que lo que se articula en el lenguaje transforma lo que uno quiso decir, y lo dicho, termina significando mucho más que lo que se quiso significar. Lacan (1958/2021) nos dice “se te escucha más allá de lo que dices... Tratas de significar algo y, a pesar de todo, siempre significas otra cosa” (pp. 153-154).

Como la satisfacción de la demanda depende del Otro, quedará pendiente de lo que aquí ocurra, y si en este punto no hay un Nombre-del-Padre que valide el mensaje que se articula a partir de la demanda, se produce un quiebre que impide que el mensaje retorne al sujeto como algo propio. Si está forcluido el Nombre-del-Padre, el ida y vuelta del mensaje al código y del código al mensaje resulta imposible. Aquí, el Otro sólo emitiría más allá del código “sin ninguna posibilidad de integrar en él lo que pueda venir del lugar donde el sujeto articula su mensaje... El mensaje se manifiesta aquí en la dimensión pura y quebrada del significante” (Lacan, 1958/2021, p. 159).

Siguiendo con lo anterior, Lacan (1958/2021) se pregunta: ¿Qué ocurre cuando se rompe este vínculo entre el mensaje y el Otro? La respuesta estaría dada por una imposibilidad del sujeto de reconocer el mensaje articulado en el Otro como relacionado con su propia demanda, entonces el Otro sería vivido como emitiendo con independencia de la demanda del sujeto. He aquí lo que se nos presentaría como voces o alucinaciones auditivas (p. 158).

Consecuencias de la Forclusión del Nombre-del-Padre

La consecuencia directa de la Forclusión del Nombre-del-Padre es que el sujeto se estructura en una psicosis, prescindiendo de ese significante fundamental. Recordemos que estamos discutiendo en el marco del estructuralismo, y que en estos términos, si algo falta en la base de una estructura, es un elemento del que va a estar carente la totalidad de la estructura y que no podrá injertarse luego, ya que toda la disposición estructural se construyó en su prescendencia. Forcluido el Nombre-del-Padre, el sujeto ya no podrá recurrir a él en el futuro.

Pensemos un poco en cómo se desarrolla la construcción del psiquismo. Atendamos a lo que nos propone Lacan (1955/1984) al decirnos que hablar es principalmente hablar a otros. En relación a este vínculo del sujeto con el otro nos recuerda:

El yo humano es el otro, y al comienzo el sujeto está más cerca de la forma del otro que del surgimiento de su propia tendencia. En el origen él es una colección incoherente de deseos... y la primera síntesis del ego es esencialmente el alter ego, está alienada. El sujeto humano deseante se constituye en torno a un centro que es el otro en tanto le brinda su unidad, y el primer abordaje que tiene del objeto es el objeto en cuanto objeto del deseo del otro. (Lacan, 1955/1984, p. 61)

Notemos la importancia enorme que tiene el otro en la constitución psíquica del sujeto. Su necesidad es ineludible y ello conlleva una gran carga de afectividad que el sujeto pone en juego, ya que lo que está en juego es su propia vida. Como vimos, en el punto en que hay un desacuerdo —imaginemos el lugar vacío que deja la madre con su ausencia— entre el deseo de la madre y el del niño, el niño comienza a despegarse de ese otro que es la madre al mismo tiempo que inscribe el Nombre-del-Padre en el lugar de la ausencia del otro materno especular. El Nombre-del-Padre le da su peso de ley al Otro, a ese lenguaje que el niño empieza a articular, y dentro del Otro, genera un ordenamiento que le permite al sujeto mediar sus relaciones con el otro semejante. Esto posibilita que el sujeto pueda tomar la palabra a su cargo, introduciéndose en la metaforización. Notemos también la relevancia de este Otro (con mayúscula).

Si la inscripción del Nombre-del-Padre no ocurre, la relación con el Otro en esos términos está presta a desdibujarse frente a la potencia imaginaria. Sin el Nombre-del-Padre mediador de la relación del sujeto con el Otro, no se generaría este vínculo con la palabra que permite la oposición no incestuosa en relación al otro. Aquí, hablamos de “la unidad de la palabra en tanto que fundante de la oposición de ambos sujetos” (Lacan, 1955/1984, pp. 57-58). Esta última referencia es muy importante.

Lacan (1955/1984) nos señala que las consecuencias de la forclusión del Nombre-del-Padre, es decir, de que el sujeto tenga un vínculo con el Otro no mediado por el Nombre-del-Padre, se derivan en el encuentro del sujeto con el significante puro, estático,

con el significante en tanto que no remite a otro significante. Aquí “no se trata de la relación del sujeto con un lazo significado en el seno de las estructuras significantes existentes, sino de su encuentro... con el significante en cuanto tal, lo que marca la entrada en la psicosis” (p. 455). De esta forma, al no tener el Nombre-del Padre que organiza y presta un pivote para remitir una significación a otra, la significación dada por lo imaginario es una significación estanca; “es una significación que no remite más que a sí misma” (p. 52).

Las formas clínicas y fenómenos característicos que pueden resultar de este estado de cosas son muchas, y no es el objetivo abarcar todas sus presentaciones, pero podemos decir que entre otras consecuencias, lo anterior desemboca primeramente en un fenómeno que Lacan identifica como de perplejidad, y que ilustra repetidas veces en su seminario *Las psicosis*. Este fenómeno de perplejidad es experimentado por el sujeto antes de instalarse el delirio: “se trata... de un impasse, de una perplejidad respecto al significante... cual si el sujeto reaccionase a él mediante una tentativa de restitución, de compensación. La crisis, sin duda, se desencadena fundamentalmente por una pregunta: ¿Qué es...? No sé” (Lacan, 1955/1984, p. 277). Aquí estamos hablando de un momento prepsicótico, en el cual el sujeto no sabe a qué atenerse y es preso de confusión.

Seguido de lo anterior, Lacan (1955/1984) nos dice que ante este desconcierto, donde el Otro queda excluido como portador de significante, aparece el otro (imaginario) como algo “enigmático”, tomando la iniciativa: “Es a nivel del entre-yo (*je*), vale decir, del otro con minúscula, del doble del sujeto, que es y no es a la vez su yo, donde aparecen palabras” (p. 277).

Otra consecuencia de este encuentro con el significante en cuanto tal, es lo que Lacan (1955/1984) llama la intuición delirante: “la intuición delirante es un fenómeno pleno que tiene para el sujeto un carácter inundante, que lo colma” (p. 53). Así, tenemos que una particularidad que resalta en la psicosis, presente más que nada en determinados momentos del delirio, es que hay significación. Esto quiere decir que hay algo que se presenta con gran claridad para el sujeto, se trata de cosas que se comprenden por sí mismas. Lacan (1955/1984) nos dice: “hay en efecto un núcleo completamente comprensible... Lo que es sumamente llamativo es que es inaccesible, inerte, estancado en relación a toda dialéctica” (p. 37).

Esta incapacidad para poner en marcha lo que sería una dialéctica del significante, puede desembocar en un síntoma que nos resultará conocido: “la fórmula que se repite, se reitera, se machaca con insistencia estereotipada. Podemos llamarla, en oposición a la palabra, el estribillo” (Lacan, 1955/1984, p. 53).

Por otro lado, Lacan (1955/1984) nos habla del fenómeno de la desbandada del significante. Para visualizar un poco mejor este fenómeno —donde el significante no puede significar porque carece de un punto de almohadillado—, tenemos el siguiente comentario

que hace del caso Schreber. El autor nos habla de un cataclismo producido por el vínculo con el otro imaginario, que generaría todo un despliegue del significante puro:

Resulta de ello un... despliegue separado y puesta en juego de todo el aparato significante: disociación, fragmentación, [etc.]... Después del encuentro, la colisión, con el significante inasimilable, se trata de reconstituirlo... A partir del momento en que es conminado a ponerse de acuerdo con sus significantes, es necesario que haga un considerable esfuerzo de retrospectión, que culmina, Dios mío, en cosas extremadamente descocadas, que constituyen lo que se llama el desarrollo de una psicosis. (p. 457)

Es siguiendo esta línea, que Maleval (2002) nos dice: “a falta del peso sexual que vincula las palabras entre sí, la cadena significante se desestructura, lo cual provoca la irrupción en lo real de significantes desconectados, no dialectizables, que adquieren un peso singular” (p. 84).

Tenemos entonces que en la medida en que el Nombre-del-Padre no fue simbolizado, es decir, no se inscribió en el orden simbólico, lo que responde a ese Nombre-del-Padre organizador cuando el sujeto se ve conminado a convocarlo, es una ausencia en el orden significante, ausencia desconcertante al principio, y que luego el sujeto se verá necesitado de llenar; es aquí donde haría su aparición el delirio.

Parte II

1. Elementos Clave en *Los Hermanos Karamázov*

Dostoyevski y la Vivencia del Padre Tiránico

Con el precedente recorrido, hemos llegado a ponderar al Nombre-del-Padre como un significante fundamental en la estructuración psicológica; su inscripción debiera ocurrir en los primeros años de vida del niño, respetando los tiempos evolutivos, para servir de base al desarrollo de toda la estructura simbólica que va a ir constituyendo al sujeto a medida que experiencia el mundo. Podemos considerar entonces al Nombre-del-Padre como una herramienta de la que dispondrá el sujeto para erigir esta estructura.

Algo que resulta interesante resaltar habiendo arribado a este punto, es el vínculo entre el significante Nombre-del-Padre planteado por Lacan —que tiene innumerables resonancias derivadas de la noción de padre— y la idea de Dios. La relación entre estas dos ideas es propicia para ser elucidada en futuras elaboraciones, debido a las significativas alusiones que encontramos en la obra de Lacan al respecto. El abordaje retomaría elementos que son clave para comprender el aparato simbólico que nos compone, cuestionándonos el porqué de la predominancia cultural que tienen en occidente tanto la

figura de padre, como la figura de Dios. Sin hacer mayores sugerencias en relación a la naturaleza de este vínculo, sí es propicio explicitar que hay allí un nudo no esclarecido.

Continuemos con el abordaje del concepto que nos convoca. Como quedó establecido en la introducción del presente trabajo, ilustraremos los desarrollos presentados con la metáfora literaria. La literatura siempre ha sido materia de discusión y de investigación, por lo que no podemos dejar de reconocer el valor fundamental de la ficción, que pretendiendo representar los afectos que nos componen, se convierte en testimonio de lo que somos como sujetos.

En ese sentido Fiódor Dostoyevski, consagrado escritor ruso y uno de los más notables novelistas de todos los tiempos, nos aporta con esmerada elocuencia, incontables referencias a la idea de padre y también de Dios, pareciéndonos que en las novelas que escribió, una profunda inquietud existencial del autor se debate por ser clarificada. Se podría decir que hay en la obra de Dostoyevski una búsqueda incansable; en parte, de una verdad relativa al padre y al temor de Dios, pero también a lo intolerable del sentimiento de culpa, al sentido de la vida, el ansia de trascender, y la idea de libertad .

No nos detendremos en aspectos biográficos, pero sí haremos mención —sólo para ilustrar, no para establecer causalidades— a un aspecto de la vida de Dostoyevski que nos permite trazar una afinidad que resulta muy pertinente. De acuerdo a lo que relata Henri Troyat (1985), el propio padre del autor habría sido un hombre volcado a la avaricia, la pedantería y la crueldad, razones por las cuales tuvo una muerte trágica a manos de sus siervos. Estas características de su padre, también están presentes en el personaje del padre en la novela *Los hermanos Karamázov* escrita por él; Fiódor Pávlovich Karamázov, al igual que el padre de Dostoyevski, es asesinado como represalia por su comportamiento despótico, en éste caso, no por sus siervos sino por sus hijos. Así, lo primero que vemos realizado en estas escenas, es la imagen del padre de la horda primitiva; este es uno de los componentes que nos llevó a optar por presentar un análisis a través de esta obra.

Respecto a la novela, *Los hermanos Karamázov* fue escrita entre 1879 y 1880, y su gran mérito aflora en la verosimilitud y profundidad de pasiones humanas que logra plasmar a través de sus entrañables personajes. En esta obra, se relata la vida de cuatro hermanos; Dmitri, Iván, Alexéi y Smerdiákov, que tienen que lidiar con el hecho de ser hijos de un padre aborrecible, que reniega de ellos hasta el punto de desconocerlos, negándoles cuidados básicos, materiales y afectivos.

Fiódor Pávlovich Karamázov¹⁰, el padre de los aludidos hermanos, es un acaudalado terrateniente que se caracteriza por ser un hombre “ruin y disoluto”. Se casó dos veces y

¹⁰ En Rusia, el nombre de una persona consiste en el nombre de pila, el patronímico y el apellido; el patronímico hace referencia al nombre de pila del padre, y el apellido es el mismo que el de éste. Por otro lado, la forma respetuosa de dirigirse a alguien es usar el nombre de pila y el patronímico (N. de T. Juan López Morillas, en Dostoyevski, 1866/2015, p. 7).

tuvo cuatro hijos. Dmitri Fiodórovich Karamázov (o Mitia) es su primogénito, hijo único de su primera esposa; Iván Fiodórovich Karamázov es el primer hijo de su segunda esposa y Alexéi Fiodórovich Karamázov (o Aliosha) es el segundo hijo de ésta. Smerdiákov Karamázov es hijo ilegítimo de Fiódor Pávlovich, quien no lo reconoce, aunque le da su apellido por “compasión” (Dostoyevski, 2021, p. 17, t. 1).

Todos los hermanos pierden a sus respectivas madres siendo niños pequeños y son criados por otros parientes, ya que su progenitor les dejaba pasar frío y hambre —en el caso de Smerdiákov, su madre muere en el parto y el bebé es recogido por los criados—.

Cuando los hermanos se hacen grandes, retornan por razones desconocidas a la casa paterna, cada cual por su cuenta y en la misma época, y poco después ocurre la tragedia por la que se recordaría el apellido Karamázov —según nos cuenta el narrador—, a saber: el patriarca es asesinado por uno de sus hijos, siendo el mayor, Dmitri, el principal sospechoso de cometer el crimen, pues era quien tenía la relación más conflictiva con su padre, disputándose entre ambos dinero y también una mujer.

Podríamos decir que de igual forma en que encontramos repetido el crimen de la horda primitiva, donde el padre desea a todas las mujeres para sí, incluso la de su hijo, para ser luego castigado por su comportamiento; vemos representada también la tragedia de Edipo, ya que Fiódor Pávlovich al igual que Edipo es asesinado por uno de sus hijos, y aunque hasta avanzada la novela no se da a conocer al autor del crimen, su muerte es sugerida rápidamente como consecuencia de la triangularidad conformada entre él, Dmitri y su pretendida.

La novela presta elementos variados para realizar análisis en distintos niveles. Para sacar mejor provecho de las referencias que más nos interesan, abandonaremos la pretensión de tomar todos estos elementos, y analizando el caso de cada hermano por separado, buscaremos aquellos episodios de la vida de cada uno que nos permitan delimitar una cierta operativa del Nombre-del-Padre.

Recordemos por otro lado, que tratándose de una novela y no de casos clínicos reales, las hipótesis sugeridas tienen valor meramente ilustrativo, pudiendo encontrarse que otras hipótesis resulten igualmente válidas, sin perjuicio de lo que más se acerque a la realidad del caso, ya que esa realidad es una referencia ficticia.

Dmitri y la Cuestión Paterna

Comenzaremos con Dmitri, el primogénito. Cuando Dmitri tenía sólo tres años, su madre —quien poco después muere— se va de la casa, abrumada por la brutalidad y la desidia de su marido, y por su propio temperamento impulsivo, dejando al pequeño a merced de un hombre que no puede hacerse cargo de él. Inmediatamente, Dmitri sufre un

segundo abandono, cuando su padre no osa ejercer la paternidad y se olvida del hijo, teniendo que ser acogido por el criado.

Las primeras apariciones del personaje de Dmitri Karamázov lo presentan como un ser muy parecido al padre, en lo que éste tiene de irascible, impetuoso e inclinado a los excesos. Él mismo justifica su comportamiento intempestivo diciendo que es propio de un Karamázov. Vemos entonces, como primer punto, que este hijo se identifica con su padre, pero también, a través de la crítica, se distancia de él, enfrentándosele reiteradamente por causa del dinero y de los celos que le genera el vínculo amoroso de éste con su pretendida.

Esta identificación es lo que nos permite conjeturar que Dmitri atravesó el complejo de Edipo, dejando de identificarse con el falo de la madre en su condición imaginaria, para identificarse con el padre, y tomar posesión del falo, en su aspecto simbólico. En contraste con sus hermanos a quienes se los muestra como sumisos, no es desacertado pensar que el conflictivo Dmitri es el único de ellos que está en posición de tomar la palabra y hacerse cargo de la realidad que le toca vivir como hijo de ese hombre. El joven sabe que no puede esperar nada bueno de Fiódor Pávlovich y no deja de horrorizarse ante su actitud deleznable. Así, luego de presenciar su insolencia y su desvergüenza, y a riesgo de que quedar expuesto por su incorrección —incorrección acentuada aún más por darse el episodio dentro de un recinto religioso— lo escuchamos espetar: “—por qué vive un hombre como éste” (Dostoyevski, 2021/1879, p. 100, t. 1).

No solo manifestará el deseo de que su padre esté muerto, sino que, más tarde en la historia, Mitia (como es apodado Dmitri) confesará su deseo de asesinar él mismo a su padre, lo cual hace que ante la muerte efectiva de éste, todas las miradas se dirijan a él como principal culpable. Sin embargo, luego dejará constancia de que preferiría quitarse la vida antes que asesinar a otro, a pesar de que ese otro sea el ser más despreciable, pues a diferencia de Fiódor Pávlovich, se verá conmovido por sentimientos de ternura y de culpa.

La evolución del personaje, que va variando los sentimientos que tiene para con su progenitor, pretendiendo primero establecer una relación razonable con él, y terminando por desearle la muerte, nos muestra a un ser complejo que duda acerca de cómo debería abordar su vínculo con éste; nos muestra a un sujeto que no está anclado en una correspondencia vincular imaginaria, sino que, tomando distancia de su lugar en el vínculo referido, puede sostener la incertidumbre, permitir la aparición de nuevos significantes y generar corrimientos. Pese a que se enfrenta a las peores injurias e injusticias, viéndose desbordado por lo que le acontece, Mitia nunca deja de buscar posibles soluciones y formas de enmendar los errores que comete con sus acciones, que reconoce como desmedidas. Enfurecido con la vida que le ha tocado en suerte y constantemente reclamando amor, se da por vencido en muchas ocasiones, cambia de parecer, siente vergüenza, siente culpa y también una profunda tristeza, así como un gran amor por su hermano Alexéi.

Dmitri cree en Dios, pero no de una forma inamovible, se siente incapaz de comprender el mundo sin la ayuda de los preceptos religiosos y resigna decididamente la intención de llegar a entender las razones que moverían a Dios a obrar tan misteriosamente, permitiendo el mal y el dolor. Es así que se lamenta por el sufrimiento de los inocentes y por la injusticia, sabiendo que no hay nada que un hombre en su pequeñez y, muchas veces, con su carácter karamazoviano, como el que posee él, pueda hacer al respecto. Sin la inscripción del Nombre-del-Padre, Dmitri no podría hacer jugar de esa forma sus sentimientos hacia su padre, así como tampoco su identificación con él.

El Nombre-del-Padre en Alexéi

Continuemos con el hermano menor, Alexéi. Un importante elemento que nos permite analizar la novela, es lo que podríamos pensar como la no inscripción del Nombre-del-Padre en algunos personajes. Sobre este punto, lo que más resuena al leer la obra, es un episodio casi al final de la historia, donde luego de la muerte del padre, el hermano mayor por parte de madre de Alexéi, Iván, sufre alucinaciones. Sin embargo, con los aportes del trabajo de Lacan, vamos a presentar la hipótesis de que la forclusión del Nombre-del-Padre no estaría presente solamente en Iván, sino también en su hermano menor Alexéi, del que vamos a hablar ahora, así como en Smerdiákov, el restante hermano.

En este sentido, el hijo más pequeño de Fiódor Pávlovich —personaje preferido del narrador, que ve en él a un ejemplo de templanza y fe—, es quien nos aportará la más clara de las imágenes para ilustrar el deseo de la madre no metaforizado. En efecto, Alexéi, que quedó huérfano de madre a los cuatro años, luego de que ésta se suicide, y huérfano de padre cuando éste no se hace cargo de su crianza, se muestra como un “joven muy extraño”. Diremos brevemente que apareciendo como un muchacho bondadoso e ingenuo, se hace religioso al volver a su pueblo natal y toma como referencia a un stárets¹¹, quien se convierte en el ser más querido por él en el mundo (Dostoyevski, 1879/2021, p. 32, t. 1).

El narrador nos relata de la siguiente forma una escena de la más temprana infancia de Alexéi, tal como éste la recordaría toda su vida:

un tranquilo atardecer estival, una ventana abierta, los rayos oblicuos del sol poniente (esos rayos oblicuos era lo que evocaba con más precisión); en un ángulo de la estancia, el icono; frente a él, una lamparilla encendida, y ante la imagen sagrada, su madre, de rodillas, chillando y gritando como en un ataque de histerismo, agarrándole a él con ambos brazos, estrechándole contra sí hasta hacerle daño, rogando por él a la Santa Virgen, soltándole luego de su abrazo para

¹¹ Stárets quiere decir anciano en ruso y viene a hacer referencia a un “monje de gran santidad, consagrado a la meditación y a la penitencia” (N. de T. Augusto Vidal, en Dostoyevski, 1879/2021, p. 32, t. 1).

elevante con ambas manos hacia el icono, como poniéndole bajo la protección de la Madre de Dios... De pronto entra el aya y asustada le arranca de las manos de la madre. (Dostoyevski, 1879/2021, p. 33, t. 1)

Aliosha contaba entonces dos años y estaba a merced de una madre que lo amaba y que al mismo tiempo sufría la violencia que sobre ella ejercía su marido, en igual medida lo uno y lo otro; ella disponía del pequeño cuerpo de su hijo para amamantarlo y nutrirlo afectuosamente con sus caricias, y disponía de él para que encarnase el ruego que los salvaría a ambos, como una ofrenda, apretándolo y soltándolo, como un pañuelo para sus lágrimas, sin notar que le hacía daño en lo más profundo.

Sin embargo, esta escena se convertiría en una imagen luminosa para el niño; la del “rostro maravilloso” de su madre en consonancia con los penetrantes rayos de sol y con el icono encendido de la Madre de Dios (Dostoyevski, 1879/2021, p. 33, t. 1).

Concierne aclarar antes de continuar, a qué hace mención el icono referido. De acuerdo con Djermanovic (2013) los iconos religiosos son figuras sagradas, generalmente pintadas en madera, de un tamaño portátil, que Rusia hereda del arte bizantino. Estas figuras buscan representar la belleza espiritual a través de la forma; se trata de un “objeto material donde la virtud divina se reúne con el arte humano” evocando el prototipo de la divinidad (p. 110). La imagen de la Virgen María es una representación recurrente, pero también la trinidad y los santos, entre otros. Quienes han tenido la oportunidad de pararse frente a un icono, quizás puedan hablar de la fuerza de su belleza y llegar a adivinar lo que pudo haber obrado en personas que por su cultura, toda ella afín a la estética del icono, son más sugestionables a su representación.

Anexamos una imagen de la *Virgen de Vladímir*¹², que nos va a servir para ilustrar fuertemente la escena mencionada. Desconocemos cual es el icono al que le reza la madre de Alexéi, pero por lo descrito en la novela podría tratarse perfectamente de éste, que además es perfecto para denotar lo pretendido.

Este efecto del icono, que concentra, reúne (lo divino y lo humano) en la materialidad, en su belleza de forma, es sumamente gráfico. Igual que el icono, la escena citada reúne lo divino de la luz y del rostro materno con lo humano del sufrimiento, convirtiéndose ambas cosas en una sola, logrando unicidad y en esa unicidad potencia. Por otro lado, si observamos el icono de la *Virgen de Vladímir*¹³, uno de los más emblemáticos, donde aparece la Virgen María con el niño Jesús, vemos al hijo apretando su cachete contra el de la madre que lo abraza; estas caras juntas son el más claro signo de comunión.

¹² “La *Virgen de Vladímir* se considera el modelo de todos los iconos rusos. Se le atribuye un carácter milagroso. Su estilo, denominado ‘de ternura’, donde la Virgen inclina su cabeza hacia el niño Jesús y éste, a su vez, aprieta su mejilla izquierda en la cara de la madre, se convierte en uno de los modelos más populares en Rusia, donde se conocen hasta 400 estilos distintos” (Djermanovic, 2013, p. 117).

¹³ Ver anexo 1.

Estando frente al icono como si estuviesen frente a un espejo, Aliosha y su mamá están tiernamente unidos, consagrados a su correspondencia; la madre aprieta al hijo, en una exaltación que se deja llevar por lo milagroso atribuido al icono presente, mientras el hijo contempla el rostro materno, como un pedazo desprendido de él. En los dos casos, se aprecia que no hay distancia entre el hijo y la madre. Vemos la unicidad entre ambos.

Ciertamente hay en esta escena un componente que es desgarrador, que el pequeño Alexéi no puede discernir y del que sí puede dar cuenta el aya, que entra corriendo y se apresura a poner distancia entre la madre y el hijo. La unión entre la madre y el hijo, carnal, psíquica, espiritual, es algo que no puede ocurrir porque tendría un componente incestuoso. La madre expulsa al hijo de su vientre para que éste venga al mundo como un ser distinto de ella, y esta separación, esta diferenciación tiene que ser el cometido de su desarrollo en los primeros años de vida. Es así que se le enseña al niño a hablar, a caminar, y poco a poco, interactuar con otras personas así como con niños de su edad; cuando se ponen resistencias u obstáculos a este desarrollo, se está comprometiendo la estructuración psicoemocional del niño.

Alexéi no logra separarse de su madre. Lo podemos visualizar en los siguientes sucesos: primeramente, al hacerse mayor y tener algo de independencia, deja sus estudios sin concluir y vuelve a la casa paterna sólo para tener noticia del sitio en que se encuentra la tumba de ésta; al llegar, lo vemos comportarse de una forma inesperada. Éste momento podríamos pensarlo, leyéndolo con los aportes de Lacan, como un primer episodio de perplejidad: “ante la tumba de su madre, Aliosha no manifestó ninguna emoción especial... y se marchó sin articular una palabra” (Dostoyevski, 2021/1879, p. 38, t. 1).

El apremio que lo llevó a volver a su pueblo natal a preguntar por el sepulcro de su madre, parece no tener asimiento frente a esta reacción. Poco después de esto, extrañamente “impresionado por la convicción de que existen la inmortalidad y Dios”, Alexéi tiene una revelación; a pesar de no haber sido antes un joven devoto, se siente conminado por la certeza de que debe amar a Dios y volcarse enteramente a la fe religiosa. Así, “se dijo con toda naturalidad: ‘quiero vivir para la inmortalidad y no acepto un compromiso a medias’” (Dostoyevski, 2021/1879, p. 42, t. 1).

Podemos observar, que lejos de caer en la cuenta de la finitud de la existencia humana, de angustiarse ante la experiencia de la muerte —muerte que primero es muerte del otro, pero que en algún momento será la muerte propia—, Alexéi no experimenta ningún sentimiento, ni siquiera de añoranza de la madre muerta. Por el contrario, poco después, se le devela la idea de inmortalidad del ser, lo cual podríamos pensar como una forma de no registro de la muerte de la madre.

Esta certeza repentina que experimenta Alexéi, convicción leída por él como un designio que compromete todo el sentido de su existencia, que ocurre tras una visita al

sepulcro de la madre que no logra conmoverlo, podría ser interpretada a la luz de lo que Lacan denominó como “intuición delirante”.

Siguiendo con los sucesos que nos llevan a pensar en una no inscripción del Nombre-del-Padre en Alexéi, vemos que luego de ingresar al monasterio y hacerse novicio se encontrará con el stárets Zosima, de quien dirá el narrador: “para Aliosha, en todo aquello había en primer lugar un rostro y sólo un rostro: el de su querido stárets, el de aquel justo a quien honraba con tanta veneración” (Dostoyevski, 2021/1879, p. 24, t. 2).

Esta referencia al rostro del padre Zosima, no puede sino entrar en sintonía con la referencia primera al rostro materno, ese rostro al que el pequeño Alexéi, así como el niño Jesús en el icono de la *Virgen de Vladimir*, no puede oponer distancia. Al respecto de Zosima, el narrador continúa: “aquel ser había encarnado tanto tiempo para él el ideal indiscutible, que todas sus fuerzas juveniles y sus aspiraciones tenían que dirigirse forzosamente y de manera exclusiva hacia ese ideal, incluso olvidándose de todos y de todo” (Dostoyevski, 2021/1879, p. 24, t. 2).

Reafirmando nuestra hipótesis, tras la muerte de este hombre, Aliosha experimenta un segundo evento al que podríamos adjudicarle las características de un episodio de perplejidad, tal como lo presenta Lacan. Ocurre que el cuerpo de Zosima, considerado santo, mientras está siendo velado empieza a despedir una fuerte pestilencia que genera agitación entre todos los presentes, quienes esperaban que el cuerpo obrara milagros. Al contrario de lo que le pasó a muchos presentes, Aliosha no tuvo dudas de ninguna clase con respecto a la santidad del stárets, pero se sintió repentinamente herido por motivo de este hecho. El narrador reitera que no habían vacilado en su alma sus creencias fundamentales con respecto a su Dios ni su creencia en la santidad de Zosima, pero que algo nuevo afloró en él: “no quiero pasar por alto, respecto a esta ocasión, cierto extraño fenómeno, aunque momentáneo, que se produjo en la mente de Aliosha en ese momento fatal y desconcertante para él. Ese nuevo algo... afloró por un instante...” (Dostoyevski, 2021/1879, p. 25, t. 2).

En función de esto, podemos ensayar un análisis a saber: Aliosha no pudo inscribir el Nombre-del-Padre en el lugar del Deseo de la Madre, y encuentra en Zosima un sustituto de la madre omnipresente que no logra sepultar y de la cual no puede prescindir. Hay una certeza inamovible con respecto a la benevolencia y la inmortalidad de estos seres, que no deja paso a ninguna idea o sentimiento de otra clase, incluso en momentos que podríamos considerar tan simbólicos y cargados de afecto como la visita a una tumba o el velorio de un ser querido. Asimismo, ante la muerte de su propio padre, Aliosha permanece impávido, llevándonos a pensar que no hay registro para lo paterno en ningún orden, ni siquiera desde el lado de la perplejidad, que estaría indicando que algo de lo ocurrido le concierne al sujeto directamente.

El Nombre-del-Padre en Iván

Pasemos a Iván, el personaje más enigmático de la novela. Se nos dice que “creció como un adolescente sombrío y encerrado en sí mismo... empezó muy pronto, poco menos que desde su primera infancia a mostrar... aptitudes insólitas y brillantísimas para el estudio” (Dostoyevski, 1879/2021, p. 28, t. 1).

Iván es el segundo hijo de Fiódor Pávlovich, nacido de su segundo matrimonio y hermano mayor del mencionado Alexéi. Al quedar huérfano junto a su hermano, Iván se refugia en el estudio; éste le dará letra para construir un edificio elucidativo de las consecuencias de la inexistencia de Dios. Iván se pregunta en lo más profundo de su ser si existe o no existe Dios. El joven construye la tesis de que si no hay Dios, todo está permitido, todo crimen, incluso los crímenes de muerte, pues tampoco hay infierno al que ir. En este camino, Iván llega a publicar en distintas revistas y periódicos, exponiendo y difundiendo sus ideas, que son subversivas para la cultura en la que se mueve.

Una lectura de su personaje, nos podría llevar a pensar que todos sus intentos de esclarecer la cuestión de la existencia de Dios, o más bien, las consecuencias de su inexistencia, parecen querer justificar el deseo que tiene de matar a su propio padre, pues no existiendo Dios, si matase a su padre quedaría absuelto del castigo divino. Otros elementos presentes en la novela, como las ideas ambivalentes de Iván con respecto al perdón y el castigo, que lo llevan a tener la lamentable certeza de que el dolor existe irreparablemente en el mundo más allá de los posibles culpables; así como la inexplicable relación de cercanía que tiene con su despreciable padre, a quien no se atreve a culpar, nos hacen pensar que no es que quiera verse librado de culpa en caso de decidir matar a su padre, sino que quiere ver a su padre librado del castigo que le correspondería por todas las fechorías y negligencias que comete. Tal vez ambos sentidos se debatan en Iván, y lo que podemos esclarecer de esto, es que hay en Iván una inscripción del Nombre-del-Padre, que le permite estas idas y vueltas hacia lo simbólico.

Sin embargo, podríamos aún trazar otro sentido para esta construcción simbólica con la que insiste Iván, sobre todo, teniendo en cuenta las alucinaciones que sufre luego de la muerte de su padre. Los sucesos que nos hacen formular este nuevo sentido, son los siguientes: después de la muerte de Fiódor Pávlovich, Iván es acusado por Smerdiákov de ser el asesino —o por lo menos de ser el autor intelectual del homicidio—; al comienzo se resiste a asumir su responsabilidad en el crimen —no estamos diciendo la culpa—, pero luego se deja convencer. En una determinada escena, posterior al momento en que es culpado por Smerdiákov, Iván le cuenta a su hermano Alexéi que lo ha estado visitando el diablo; le comenta que este aparecido le acusa de ser un vanidoso, ya que le dice que lo que terminará ocurriendo es que confesará públicamente que él mató a su padre, y lo hará sólo por orgullo, para sentirse importante y probar que fue capaz de llevar sus ideas sobre

la inexistencia de Dios hasta las últimas consecuencias. Es así que en el juicio contra Dmitri, Iván confiesa ser él el asesino de Fiódor Pávlovich, señalando como testigo de ello a un diablo de poca monta que se apresta a descalificar. He aquí, que en un momento de su declaración, Iván comienza a vociferar, terminando su elocución de forma violenta e incoherente. Iván dice:

—¿Quién no desea la muerte de su padre?... Han matado al padre y hacen como si estuvieran asustados... Unos con otros fingen. ¡Embusteros! Todos desean la muerte del padre. Una alimaña se come a otra alimaña. De no haber parricidio, todos se enojarían y volverían furiosos a sus casas. (Dostoyevski, 1879/2021, p. 454, t. 2)

Lo que podríamos leer aquí es que Iván siente el deseo de matar a su padre, justificando este deseo y la propia comisión del crimen con el andamiaje simbólico que lo estuvo ocupando largamente durante su juventud. Sin embargo, uno de sus hermanos se le adelanta ejecutando el acto, ante lo cual, no aceptando que se le escape de las manos tal proeza, la de matar al padre, se asume como autor intelectual, sirviéndole de letra la acusación de Smerdiákov y siendo arengado por el diablillo, un ser inexistente sobre el que proyecta sus razones.

Aquí, cuando ocurre que hay alguien que asesinó al padre, acontece lo que nos adelantaba Lacan, citado precedentemente: Iván se ve entonces obligado a “ponerse de acuerdo con sus significantes, es necesario que haga un considerable esfuerzo de retrospectión, que culmina, Dios mío, en cosas extremadamente descocadas, que constituyen lo que se llama el desarrollo de una psicosis” (1955/1984, p. 457).

Al no tener inscripto el Nombre-del-Padre como terceridad, Iván no puede dar cuenta de que ese mensaje que emite el diablillo es la manifestación de su propio deseo, adjudicándole a un ser imaginario las palabras que tendría que asumir suyas. De igual forma, vemos en su elocución un desplazamiento del deseo de matar al padre hacia el público, pues adjudica a las personas presentes el deseo de matar al padre, así como el acto mismo de asesinato, confundiendo el propio deseo con el deseo de los otros, pero pareciendo querer dejar en evidencia que sólo él fue capaz de hacer lo que todos anhelan.

Como se mencionó, Iván, antes de sentir culpa o lamentarse por su padre muerto o su hermano acusado, incluso antes de alegrarse por verse liberado de la presencia del padre indeseado, siente el apremio de confesarse asesino. El joven ve la oportunidad de verse elevado a quien tiene la potestad de decidir sobre la vida o la muerte, sobre lo que está o no permitido, sobre la ley que rige sobre los hombres, a falta de una ley que venga de Dios. De esto lo acusa el diablillo, aunque él rechace las acusaciones.

Vemos que no hay un corte en la cadena asociativa de Iván, no hay disyuntiva, solo consecuencias directas. Podríamos seguir el hilo de la siguiente forma: si los niños sufren es porque no hay Dios, pues si Dios existiese no consentiría su sufrimiento; si no hay Dios,

entonces no hay ley; si no hay ley, todo está permitido; si todo está permitido, está permitido el asesinato y consecuentemente el parricidio; si está permitido entonces debe hacerse, pues de otra forma no tendría sentido que no haya ley; y si llegamos al asesinato vienen las acusaciones; con las acusaciones el desmérito de los acusadores y la envidia de éstos, y así in aeternum. Una cosa deriva inevitable e invariablemente en la otra. Podríamos leer aquí lo que Lacan presentó como una desbandada del significante.

La hipótesis que plantearíamos para el caso de Iván es la del Nombre-del-Padre forcluido, y la necesidad de éste de hacerse su propia ley, necesidad que se vuelve apremio al caer el real que sostiene el edificio teórico que lo mantiene operativo, es decir, el padre que tiene que ser muerto. Solidarios con esta hipótesis, diremos que lo imposible para Iván es hacerse su propia ley sin el significante ordenador que es el Nombre-del-Padre.

Sería interesante también establecer un contrapunto entre Iván y su hermano Alexéi. En ambos hay una remisión a lo divino; en uno por la irremediable afirmación de su inexistencia, con las catastróficas consecuencias de la misma, y en el otro todo lo contrario, por la certeza inamovible de que existen Dios y la inmortalidad, sin poder relativizar las respectivas posturas. Vemos de parte de Iván una renegación de lo divino, que podríamos asociar a lo paterno —renegación también de lo paterno en ese caso—, y en Alexéi, una afirmación de lo divino, pero en su aspecto puramente benévolo y nunca castrador, lo divino en su aspecto materno, como el componente divino presente en la *Virgen de Vladímir*. Podríamos plantear que en ninguno de los dos hay padre ni Nombre-del-Padre que permita el acceso dialéctico a una nueva significación, dialéctica que permitiría cuestionar las respectivas certezas sobre las que gira el sentido de la propia existencia —nada menos que eso— en cada uno de ellos.

Esto último lo vemos ilustrado en una escena dónde Iván se pregunta, y le pregunta a su hermano Alexéi, por qué si Dios existe deja que los niños inocentes —niños como lo fueron ellos en manos de su padre— sufran hambre, maltrato y humillaciones. Ante esto, Alexéi no puede tomar asimiento de la paradoja evidenciada con esfuerzo y gran dramatismo por su hermano, y sigue remitiéndose a la bondad de Dios, lamentándose por la poca fe y el sufrimiento de quien se tortura con razonamientos sin sentido. Por su parte, Iván queda absorto con la postura de su hermano, y dándose cuenta de que se encuentra solo en esta forma de ver el mundo, se consuela con esperar que las convicciones que él expuso no hagan que su hermano lo deje de amar.

Lo que se aprecia en la escena anterior es que no existe diálogo entre las ideas de uno y otro. En relación a esto, podemos pensar la idea de “estribillo” a la que hace referencia Lacan (1955/1984), aludiendo a esa idea que machaca al sujeto y que se reitera estereotípidamente cuando no hay inscripción del Nombre-del-Padre (p. 53). En el caso de Alexéi esta fórmula que insiste sería algo aproximado a: “somos inmortales a causa de Dios

y nada malo nos puede pasar”. En el caso de Iván, el estribillo, que está en el lugar que debiera tener la palabra, puede pensarse bajo la forma de: “Dios no existe y todo está permitido”. Para ambos, estas sentencias tienen el peso de irremediable verdad, y son vividas en su literalidad.

Smerdiákov

Por último, tenemos al hijo ilegítimo de Fiódor Pávlovich, quien tampoco es reconocido por ninguno de los otros hijos como su hermano. El controvertido personaje de Smerdiákov es sin duda un pivote que funciona como soporte del relato. Su aparición se da desde el comienzo de la novela y parece posicionarse en un lugar secundario y de poca relevancia. Como dijimos, Smerdiákov es hijo de Fiódor Pávlovich, quien embaraza a una joven discapacitada que vive en la calle. Esta joven da a luz en el predio de la casa del viejo Karamázov, y muere a causa de su penoso estado de salud. Los criados de Fiódor Pávlovich lo adoptan y éste lo recibe en su casa como un criado más, a pesar de considerarlo tonto o con “pocas luces” —el chico era analfabeto pues nunca se preocuparon por darle educación—. Todos en el pueblo conocen la paternidad de Smerdiákov, pero nadie habla de ello, el mismo joven sabe de quién es hijo, y sufre el destrato de su padre y patrón, que no lo quiere pero lo mantiene a su lado.

Smerdiákov, al igual que Iván —y que Dmitri— desea matar a su padre, pero también al igual que éste, no se hace cargo de su deseo, proyectando este sentimiento en Iván, a quien convierte en chivo expiatorio de sus acciones. Al conocer a su hermano Iván, Smerdiákov quedó inmediatamente fascinado con sus teorías, dejándose seducir por la retórica que ya le había granjeado a aquel cierta fama. Es así que éste le dice a Iván, regodeándose en el hecho de haber encontrado en él un espejo: “con un hombre inteligente da gusto hablar” (Dostoyevski, 1879/2021, p. 353, t. 2).

Smerdiákov cree firmemente en la tesis de Iván, y eso lo llevará a tomarla para sí e interpretar el deseo de su hermano. En determinado momento de la novela, Iván reflexiona acerca de cómo es tratado por Smerdiákov, notando que éste se dirige a él con una familiaridad inadecuada, y sugiriendo una complicidad entre ambos que no tiene asimiento en la realidad. Podríamos conjeturar que Smerdiákov se mimetiza con Iván, quizás, queriendo ser como él —o mejor dicho, queriendo ser él—; deseando ser visto como un muchacho inteligente y no como el tonto por el que lo toman, anhelando ser reconocido por su padre y no ser visto por éste como un criado más, y siendo finalmente reconocido.

Lo que vamos a hipotetizar a este respecto es que el joven, no habiéndose estructurado en el Nombre-del-Padre, se pierde en un vínculo imaginario que le presta los elementos para justificar un deseo que no logra articular. Esta relación que Smerdiákov construye con respecto a Iván nos hace pensar en una simbiosis similar a la de Alexéi con

Zosima; así como Alexéi sigue ciegamente las directivas de Zosima que le dice cómo debe vivir su vida, en este caso, Smerdiákov interpreta el deseo de Iván, deseo de matar al padre, y lo toma como propio, llegando a cometer el crimen.

2. Reflexiones Finales

El largo recorrido efectuado sobre la noción de padre desde Freud al padre simbólico de Lacan, nos ha llevado a visualizar las distintas atribuciones que se le han dado a lo paterno en psicoanálisis. Inicialmente tenemos al padre como agente de seducción, pero también como objeto de identificación primaria. Luego aparece como figura temida y odiada, soporte de la culpa y la función del superyó. Con Lacan lo vemos esencialmente como interdictor entre la madre y el hijo, resaltando el crucial valor del padre como significante; y finalmente, afloran asignaciones relativas al temor de Dios, y a lo que la religión nos presenta como “nombre del padre”.

Lacan toma esta expresión religiosa, denominando como Nombre-del-Padre al significante paterno, el cual identifica como esencial para el psiquismo, ya que a su remisión debemos un efecto ordenador en el mar caótico de deslizamientos lingüísticos, que es necesario para la producción de sentido en el sujeto.

Tomando lo que plantea Lacan, este significante debiera inscribirse mediante una operación en la que la madre deja un espacio vacío para que algo más se venga a diagramar en el lugar de su deseo. El hijo así comprende que hay algo a lo que la madre obedece, que no tiene que ver con el deseo de ella, y ese algo comienza a dibujarse en la mente del pequeño, que observa a su mamá. Hablamos de ese algo como Nombre-del-Padre, pues el niño no sabe por qué pero a ello se remite su madre, incluso a su pesar, apareciendo esta obediencia, ante el pequeño, como una especie de acto de fe, indescifrable, pero incuestionable. De ese Nombre-del-Padre provienen los mandatos y las prohibiciones, provienen los “no”, siendo el primer “no” la interdicción de lo materno.

Tenemos una serie de coordenadas que nos da Lacan para comprender esta noción: nos habla de punto de almohadillado, temor de Dios, carretera principal, puro significante, de lo que la religión nos ha enseñado a invocar, de Otro en el Otro, no del padre, metáfora.

Dado este cúmulo de asignaciones, y a fin de hacerlas dialogar, podríamos establecer dos secuencias: la primera iría desde el puro significante, al acto de fe, el Otro en el Otro y la carretera principal; la segunda comprendería el punto de almohadillado, el temor de Dios, el no del padre y la metáfora. En relación a esto, ensayemos las siguientes derivas: por un lado, al ser el padre un puro significante, es decir, un significante que remite a sí mismo antes que a otra cosa, hace que referirse a él sea algo así como un acto de fe, donde no nos referimos a él yendo hacia otro significante, pues no hay otro significante más

allá; él está por fuera del Otro como lugar del significante, es un Otro en el Otro, e irradia sobre aquel. Es así que podríamos pensar que los significantes del Otro se remiten a este otro Otro, como los caminos adyacentes confluyen en una carretera principal, que les sirve de anclaje, reduciendo la “masa amorfa” de caminos, las mil rutas, a una. Veamos la siguiente deriva: el punto de almohadillado es una imagen que nos sirve para ilustrar la forma en que algo se sujeta para que no ocurra un derrumbe, una aglomeración, podemos pensar, de significantes. Algo que opera de esta forma en las sociedades occidentales (o de ascendencia Salomónica como dice Lacan) es el temor de Dios, pues el temor a un Dios único y todopoderoso, reduce todos los demás temores, haciendo que parezcan insignificantes, en un efecto que podríamos llamar de resignificación. La resignificación aludida organiza los significantes en juego para que no se aglomeren. Este temor que emerge junto con el surgimiento de un Dios único en un momento de la historia de la civilización occidental, podríamos hacerlo corresponder con el temor de la historia personal al no paterno, que priva, prohíbe, sanciona. No paterno que lo primero que proscribía es la unión del hijo y la madre, reemplazando el significante deseo de la madre por el de Nombre-del-Padre, en una operación que denominamos con Lacan metáfora paterna.

Ahora bien, hay otras formas de relacionar todos estos significantes que nos presta Lacan para entender la noción de Nombre-del-Padre, pues tras cada uno de estos significantes están remitidos los restantes. Más allá de cómo podamos dibujar estos vínculos, escurridizos, hay sentidos que insisten, como efecto de la metáfora, y es lo que nos resta atender para tomar asimiento de lo que Lacan nos da a conocer como significante Nombre-del-Padre.

Por último, pensemos en algo más: como un acto de fe y con temor nos volcaríamos de niños hacia el Nombre-del-Padre, abandonando nuestro idílico lugar junto a la madre. Si nuestra madre no propicia esa remisión nos encontraríamos en un terreno subjetivo distinto, estaríamos obligados a permanecer bajo la adjudicación materna; como Aliosha que deviene ángel, como Iván que no tiene amparo, o Smerdiákov, que nunca será reconocido.

Referencias

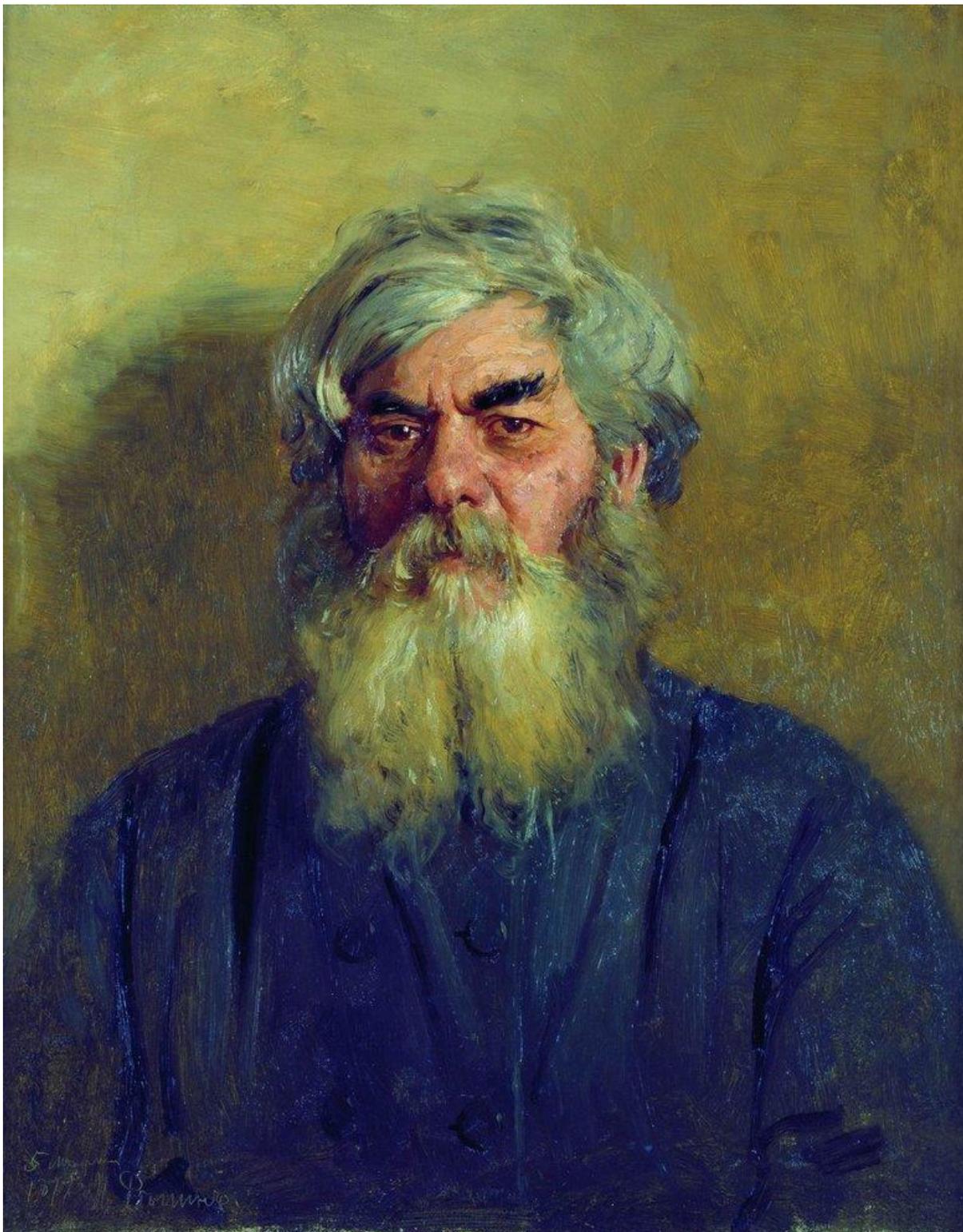
- Bateson, G., Jackson, D., Haley, J. y Weakland, J. (1956). Hacia una teoría de la esquizofrenia. *Behavioral Science*, 1(4), 231-257. https://www.academia.edu/35651354/Hacia_una_teor%C3%ADa_de_la_esquizofrenia
- Bleichmar, H. (1990). *Introducción al estudio de las perversiones. La teoría del Edipo en Freud y Lacan*. Nueva Visión.
- De Saussure, F. (1945). *Curso de Lingüística General*. Losada.
- Djermanovic, T. (2013). El icono medieval ruso. *Revista Chilena de Estudios Medievales*, 1(3), 109-122. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5295086>
- Dor, J. (2008). *El padre y su función en psicoanálisis*. Nueva Visión.
- Dostoyevski, F. (2015). *Crimen y castigo*. Alianza. (Trabajo original publicado en 1866).
- Dostoyevski, F. (2021). *Los hermanos Karamázov*. Alianza. (Trabajo original publicado en 1879).
- Freud, S. (1986). Las neuropsicosis de defensa (Ensayo de una teoría psicológica de la histeria adquirida, de muchas fobias y representaciones obsesivas, y de ciertas psicosis alucinatorias). En J. L Etcheverry (Trad.), *Obras Completas* (Vol. 3, pp. 41-61). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1894).
- Freud, S. (1994). Sigmund Freud. Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904). Amorrortu.
- Freud, S. (1994). De la historia de una neurosis infantil. En J. L Etcheverry (Trad.), *Obras Completas* (Vol. 17, pp. 1-112). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1918).
- Freud, S. (1996). La interpretación de los sueños. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras Completas* (Vol 4). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1900).
- Freud, S. (2000). El yo y El ello y otras obras. En J. L Etcheverry (Trad.), *Obras Completas* (Vol. 19, pp.11-66). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1923).
- Freud, S. (2001). Tótem y tabú y otras obras. En J. L Etcheverry (Trad.), *Obras Completas* (Vol 13, (pp. 1-164). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1913).
- Graves, R. (2021). *Los mitos griegos*. Ariel.
- Julien, P. (1993). *El manto de Noé. Ensayo sobre la paternidad*. Alianza.

- Klein, M. (2008). Estadios tempranos del conflicto edípico. *En Obras Completas* (Vol 1, pp. 193-204). Paidós. (Trabajo original publicado en 1928).
- Lacan, J. (1975). De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis. En *Escritos 2: Jacques Lacan*. (pp. 217-268). Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1958).
- Lacan, J. (1984). *Seminario 3. Las psicosis*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1955).
- Lacan, J. (1993). El inconsciente y la repetición. En *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*. (pp. 25-72). Paidós. (Trabajo original publicado en 1964).
- Lacan, J. (2008). Edipo, Moisés y el padre de la horda. En *Seminario 17. El reverso del psicoanálisis*. (pp. 107-124). Paidós. (Trabajo original publicado en 1969).
- Lacan, J. (2009a). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos 1: Jacques Lacan*. (pp. 231-309). Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1966).
- Lacan, J. (2009b). La cosa freudiana, o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis. En *Escritos 1: Jacques Lacan*. (pp. 379-410). Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1966).
- Lacan, J. (2009c). La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud. En *Escritos 1: Jacques Lacan*. (pp. 461-495). Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1966).
- Lacan, J. (2021). La lógica de la castración. En *Seminario 5. Las formaciones del inconsciente* (pp. 145,256). Paidós. (Trabajo original publicado en 1958).
- Lévi-Strauss, C. (1969). *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós Ibérica.
- Maleval, J. (2002). *La forclusión del Nombre del Padre. El concepto y su clínica*. Paidós.
- Recalcati, M. (2020). *El secreto del hijo*. Anagrama.
- Ruipérez, M. (2006). *El mito de Edipo. Lingüística, psicoanálisis y folklore*. Alianza.
- Troyat, H. (1985). *Dostoyevski*. Salvat.

Anexo



1. *Virgen de Vladímir*, siglo IX o XII.



2. *Campesino con mal de ojo*, Iliá Repin, 1877.

Imagen de cubierta del libro *Los hermanos Karamázov*, de Alianza Editorial, Madrid, 2021.