

## LA RIVALIDAD Y LOS CELOS, FUNDAMENTO DEL VINCULO SOCIAL

*Roberto Alfonso Gushiken*

Si observamos con algún detalle las conversaciones, discusiones o reclamos que entrecruzan amantes, amigos o vecinos, el tratamiento de las noticias, los postulados en los que se fundamentan los programas que promueven la paz, los discursos de nuestros líderes y la literatura especializada, podremos fácilmente reconocer el predominio de una idea que considera la violencia como algo ajeno a la naturaleza humana –de allí que se la califique como "inhumana"–, como un fenómeno que cuando ocurre tiene un carácter episódico y coyuntural, siempre susceptible de ser eliminado en la vida de los hombres. Y es esto último lo que se espera en todo proceso de paz, que se erradique toda situación violenta.

No obstante, siendo las situaciones violentas una constante y no una excepción en las relaciones entre los hombres, cabría interrogar este postulado. En tal sentido, el presente artículo buscará abordar la pregunta de si la agresividad en efecto es un hecho contingente y ajeno a la naturaleza de los hombres o si es algo perteneciente a su condición. En tal caso, será también pertinente discernir algo sobre su génesis, su naturaleza y su función.

Observemos, en principio, los elementos que dan sustento al postulado en cuestión. Uno de ellos, tal vez el principal, es la premisa según la cual los seres humanos al nacer y durante su infancia estarían exentos de todo sentimiento y reacción agresivos. A menudo se parte de la idea de que los niños no conocerían por sí mismos impulsos violentos, sino que ésta sería una conducta aprendida en el ambiente familiar, o el producto de una situación de privación física o afectiva.

De igual modo, se plantea que la violencia no sería un hecho generalizable a todos los seres humanos, sino algo propio de ciertos individuos a los que se denominan "los violentos". En este caso, la causa tampoco sería adjudicable a algo del orden humano, sino a algo impuesto por situaciones externas –la pobreza, la injusticia, la falta de cariño, las experiencias de violencia familiar.

Detengámonos inicialmente en la situación de los niños. En las Confesiones, San Agustín, observando a otros niños con el fin de indagar sobre los pecados que habría cometido en la infancia, refiere una situación que todo observador acucioso podrá verificar en su experiencia. Dice: "*Vi con mis propios ojos y conocí bien a un pequeñuelo presa de los celos. No hablaba todavía y ya contemplaba, todo pálido y con una mirada envenenada a su hermano de leche*" (1).



Este testimonio del santo, reconociendo la rivalidad y los celos en la mirada de un niño que aún no sabía hablar, echa por tierra las teorías que proponen el bien como aquello que orienta al ser humano y muestra a las claras que ni aún en la infancia el hombre carece de sentimientos y reacciones agresivas. *"Ciertamente, no se puede llamar inocencia (dice san Agustín) – cuando la leche mana abundante desde su fuente—, oponerse al que está desesperadamente necesitado del mismo socorro y cuya vida depende del mismo alimento"* (2).

Pero son diversas las situaciones de los niños en la vida cotidiana las que revelan que lo que se produce en un niño cuando comprueba que tiene hermanos es no un sentimiento de aceptación, sino más bien el reconocimiento de un rival en el intruso. Es lo que explicaría los frecuentes gestos y posturas de alarde, seducción y despotismo en la infancia.

En sus "Tres ensayos...", Freud propone que la agresividad en el niño está íntimamente ligada al egoísmo que lo caracteriza y que hace que no tenga ninguna consideración al prójimo cuando está en cuestión la satisfacción de sus necesidades. Para Freud, el egoísmo estaría en la base, tanto de la intención como del acto agresivo, y sería el fundamento subjetivo de la transformación de los demás niños, y en "primera línea sus hermanos", en competidores odiados.

Esta propuesta freudiana está en la perspectiva de explicar la agresividad en función de la lucha por la supervivencia, por la posesión de un objeto vital necesario para la vida. Sin embargo, ¿cómo explicar, desde esta perspectiva, la aparición de los celos en un niño recién amamantado o en los casos en donde el período del destete ya ha pasado y por tanto, no hay un objeto de la necesidad de por medio?; ¿cómo explicar que el objeto causa de la agresividad, en muchas ocasiones, no sea sino un desperdicio que luego el sujeto elimina gratuitamente, en cierto modo, por placer?.

Estos hechos no tendrían explicación de no mediar una cierta identificación previa con el hermano: una identificación que implica la imposibilidad de diferenciarse de él y de su estado de necesidad, la imposibilidad de diferenciar el deseo del hermano del propio.

A diferencia de los animales que tienen signos muy precisos que definen su propia imagen y que les permite identificar el otro sexo y diferenciarse de las demás especies, los humanos, debido a su prolongada descoordinación motora, poseen una imagen y una propiocepción despedazadas del cuerpo. A este mismo despedazamiento perceptual es sometida también la realidad, en la medida que ella se organiza reflejando las formas del cuerpo el cual constituye, en cierto modo, el modelo de todos los objetos. La clínica psicoanalítica da cuenta de esta estructura al evidenciar vestigios de ella en el inconsciente, en las fantasías de desmembramiento y dislocación del cuerpo, en las imágenes del doble y en "el simbolismo antropomórfico y orgánico de los objetos".



Entonces, a falta de una imagen corporal adquirida naturalmente, el ser humano debe construirla. Y lo hace a partir de la percepción de su forma en el semejante. Así, entre los 6 meses y los 2 años y medio, toda la dialéctica del comportamiento del niño en presencia de su semejante es dominada por esta captación de la forma humana. Durante todo ese período se observarán en él las reacciones emocionales y los testimonios articulados de un transactivismo en el que aquello que le ocurre al otro le ocurre a él también y lo que él hace es el otro el que se lo hace. De allí que el niño que pega dice haber sido pegado, el que ve caer llora, y que en los juegos, las alternancias de gestos y posturas entre los participantes impidan establecer dónde está el sujeto de la acción y dónde el objeto que la padece: actor identificado con el espectador, seductor con el seducido, esclavo con el déspota.

Pero este transactivismo determina también que cuando un hermano tiene hambre el otro también tenga, que cuando alguno quiere un objeto sea precisamente ese el que el otro desee, con lo cual el prójimo queda convertido en un enemigo con el poder de privarnos del objeto deseado, la relación con el semejante sumida en el dilema "o yo o el otro", y la relación con los objetos establecida en función a ese poder del otro, de manera que la importancia de dominar un objeto, más allá de la posibilidad de satisfacer una necesidad, esté dada por el derecho de privar a los otros de su disfrute.

Es lo que señala Espinoza en su tratado de Ética: *"Por el sólo hecho de imaginar que alguien goza de una cosa amaremos esa cosa y desearemos gozar de ella. Ahora bien imaginamos que se opone a esta alegría el hecho de que él goce de esa misma cosa; por consiguiente nos esforzaremos para que no la posea"* (3).

Pero existe otra condición que tiene la mayor importancia en la generación de la agresividad por la identificación, a saber, el desplazamiento de la violencia contra si hacia el prójimo.

Los humanos, al haber sido prematuramente destetados de la matriz –hecho que puede demostrarse por la eficiencia biológica de la primera edad—, quedamos sometidos a un malestar que "ningún cuidado materno puede compensar", y que constituye la fuente del deseo de muerte, del deseo de reencontrar la imago de la madre que define la dimensión de la unidad perfecta.

Este malestar es el que es reproducido en los juegos primordiales de la infancia –consistentes en tomar un objeto y arrojarlo fuera del campo de la mirada— pero en relación al cual, por ser activos en su reproducción, son ahora triunfadores. Es por ello que el psicoanálisis a este momento dialéctico lo denomina masoquismo originario, en el cual el sujeto tiende a su propia destrucción.

En este orden de cosas, *"la identificación con el hermano proporciona la imagen que fija uno de los polos del masoquismo primario"* (4), lo que permite desplazar la violencia contra si del masoquismo



primordial hacia afuera, contra el prójimo. En tal sentido, es un movimiento que protege al sujeto del suicidio; pero es fallido, ya que, enseguida, debido a la misma identificación y por el recorrido de ida y vuelta de la pulsión, la destrucción del otro se convierte en preparación de la propia muerte.

En consecuencia, el estadio del espejo muestra una doble cara: una de rivalidad, donde la imagen del otro se vuelve enemiga; y una cara de fascinación, donde la imagen del otro devuelve al sujeto la anticipación de una unidad que él toma por sí mismo.

Y es que la conquista de la imagen del cuerpo, comprender que "yo es otro" –dice Lacan–, determina un triunfo fascinante sobre la adversidad de la prematuración, en la medida que restaura el cuerpo frente al despedazamiento inicial, organiza la realidad objetal, rompe con la unidad de funcionamiento de lo viviente que en el animal somete la percepción a la pulsión y sirve de matriz del vínculo social.

### *A modo de conclusión*

Que el ingreso de los seres humanos al vínculo social dependa no de un instinto gregario o de una exigencia de supervivencia, sino de la búsqueda de una imagen del cuerpo y, por ende, de la identificación imaginaria a un semejante, determina que la agresividad sea un elemento constituyente y no contingente del vínculo social. Ahora bien, si además consideramos que la agresividad está en la base de la constitución del yo, entonces podemos concluir que pensar la violencia como algo superable no es sino una vana ilusión.

Cabe, por lo tanto, preguntarse si la agresividad y la violencia son inherentes al vínculo social, si la menor proximidad con el semejante produce celos y envidia, entonces, ¿por qué no nos matamos?

Cabría interrogar qué es lo que promueve el discurso capitalista –y en él, el de la ciencia, el de la promoción de la salud, el de las democracias, por ejemplo— cuando promueven la potencia de satisfacción ofreciendo un todo es posible, igual para todos.

### *Citas*

1. San Agustín. Confesiones, I, 7. Madrid, Ed. Altaya, 1993, p.35.
2. Idem, p.35.



3. Espinoza, Baruch de. Ética demostrada según el orden geométrico. Madrid, Ed. Orbis, 1980, p.199

4.Lacan, Jacques. La Familia. P.77

Affectio Societatis

