

Principios psicoanalíticos: placer–displacer y prohibición del incesto

Antonio Sánchez Antillón*



Recepción: 14 de mayo de 2025

Aprobación: 2 de julio de 2025

Resumen. Sánchez Antillón, Antonio. *Principios: placer–displacer y prohibición del incesto*. En este escrito desarrollo dos temáticas que constituyen la moralidad del sujeto desde la teoría y la práctica psicoanalítica: la configuración de los sentimientos morales a partir del principio del placer y placer, y de la ley moral por la interdicción del incesto. Como antecedente del primer tema, desarrollo la teorización de Aristóteles sobre el placer y el esfuerzo en la configuración del hábito. Y, para el segundo, articulo la prohibición del incesto en Sigmund Freud y su relectura en Jacques Lacan acerca de la interdicción de la madre, la cual gesta una primera aprehensión de realidad; mientras que la aprehensión de realidad propiamente dicha se da vía incorporación de la ley moral en la declinación del Edipo, gracias a la identificación con el ideal del yo. Despues elaboro una reflexión en torno a la correlación entre el mandamiento de no matar y de amar al prójimo, ponderando la relectura de que el sujeto *se haga él mismo*, en su relación con su deseo, su propio prójimo. Concluyo con algunas consideraciones finales respecto a lo expuesto.

Palabras clave: placer–displacer, ley moral, interdicción, incesto, psicoanálisis.

Abstract. Sánchez Antillón, Antonio. *Principles: Pleasure–Displeasure and Prohibition of Incest*. In this article I develop two topics that constitute the

* Doctor en Psicología por la Universidad de Ciencias Sociales y Empresariales. Profesor en el ITESO. antonios@iteso.mx

subject's morality in psychoanalytical theory and practice: the configuration of moral sentiments on the basis of the principle of pleasure and displeasure, and the moral law forbidding incest. As background for the former topic, I develop Aristotle's theorization about pleasure and effort in the configuration of habit. And for the latter, I relate the prohibition of incest in Freud to its re-reading by Jacques Lacan regarding the prohibition of the mother, which engenders a first apprehension of reality, while the apprehension of reality as such occurs by way of the incorporation of moral law in the decline of Oedipus, thanks to identification with the ideal *ego*. I then make a reflection about the correlation between the commandment not to kill and the commandment to love one's neighbor, considering the re-reading that subjects *make themselves* their own neighbors with respect to their desire. I conclude with some final considerations.

Key words: Pleasure-displeasure, Moral law, Prohibition, Incest, Psychoanalysis.

La proposición de Sigmund Freud “gobernar, educar y analizar son tareas imposibles”¹ permite situar el primer tema nodal que se desarrolla en este escrito, a saber, que el procesamiento del impulso primario, en virtud de las imposiciones sociales, no es algo que se logra del todo ni de una vez y para siempre; sin embargo, es indispensable para el sostentimiento de la vida social. Esta idea conlleva cierto realismo para no desfallecer de impotencia ante el sufrir existencial y pasional que se escucha en el dispositivo analítico. Quien acompaña este dispositivo de escucha juega con al menos dos procesos lógicos de pensamiento: 1) escucha desde la singularidad para inferir ciertos patrones generales en el discurso, y 2) considera el saber general de la teoría para entender la particularidad del hablante. La técnica implica el ejercicio de la dialéctica socrática actualizada en el diálogo analítico, mediante el cual el sujeto se va apropiando de su hacer en su decir. Y más allá del lenguaje médico —y exceptuando casos de padecimientos graves u orgánicos—,

1. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” en Sigmund Freud, *Obras completas. XXI. El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura, y otras obras (1927-1931)*, Amorrortu, Buenos Aires, 1991, pp. 57-140, p. 249.

aquí se postula que la meta del tratamiento es una reconfiguración del *ethos* del sujeto² bajo las coordenadas del deseo.

Lo que importa en esta praxis discursiva es entender el tamizado que el analizante tiene y obtiene al desvelar (por *εὑρίσκειν*, heurística) lo vivido. Dicho así, el mundo que se escucha en ese dispositivo consiste en las impresiones que los otros han dejado sobre aquél, no sin su reacción o participación en lo vivido, percibido, visto o escuchado. En esa tramitación es fundamental que el profesional sepa de qué manera se articulan el placer, el goce y el deseo como signos de un bien pretendido, y cómo derivan de ello sus contrarios, haciéndolos padecer.³

2. Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7. La ética del psicoanálisis. 1959-1960*, Paidós, Buenos Aires, 1995. Lacan, en la presentación de su programa, expresa que la experiencia analítica no intenta amortiguar la experiencia moral por una reflexión; no pretende desdibujarla porque la vemos referida en nuestra experiencia cotidiana. Contra la reflexión abstracta, le regresó su importancia al análisis: “[...] el análisis sigue siendo la experiencia que volvió a dar al máximo su importancia a la función fecunda del deseo como tal. Hasta el punto de que puede decirse que, en la articulación teórica de Freud, en suma, la génesis de la dimensión moral arraiga tan sólo en el deseo mismo”. *Ibidem*, p. 12.
3. Estos tres conceptos: *placer, goce y deseo*, tienen todo un desarrollo tanto en la obra de Freud como en la de Lacan. De hecho, algunas explicaciones dadas en este escrito bordean estos conceptos. En virtud de los intereses del artículo, se sintetiza a continuación el sentido de estos términos. Se comprende, siguiendo a Joël Dor, que en Lacan el principio del placer sigue las coordenadas de Freud cuando se asume que modera la economía libidinal del sujeto gracias al lenguaje y al procesamiento simbólico de la vivencia (Joël Dor, *Introducción a la lectura de Lacan. El inconsciente estructurado como un lenguaje*, Gedisa, Barcelona, 1995). Es decir, el principio del placer actúa como barrera al goce excesivo o transgresor. El goce es aquello que rebasa el principio del placer, como bien sinteriza la siguiente analogía: “El goce es el tonel de las Danaïdes, que, una vez que se entra, no se sabe hasta dónde va. Se empieza con las cosquillas y se acaba en la parrilla. Esto también es goce” (Jacques Lacan, *Escritos I*, Siglo XXI, México, 2009, p. 76). En el *Libro 7* el goce es entendido como el mal que atenta contra mi bien y el del prójimo. En el Seminario *El deseo y su interpretación*, Lección XX, sostiene que el deseo es la cosa *freudiana*, el *Luts*. Y cuando ahí mismo explica el grafo del deseo, discrimina entre la *demand*, que es la relación constitutiva entre el niño y la madre como primera marca de la exterioridad que implica un posibilitador de la palabra, pero también del límite en lo que hay de interdicción del incesto materno, como se explicará más adelante. El *Lust* (deseo voluptuoso) trastorna la percepción del deseo: “degrada al objeto, lo desordena, lo envilece [...] y a veces llega a disolver incluso a quien lo percibe, es decir, al sujeto” (Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 6. El deseo y su interpretación. 1958-1959*, Paidós, Buenos Aires, 2014, p. 397). Bajo estos desarrollos previos explicados en el grafo del deseo un año antes, en el *Libro 7*, Lección XXIV, jugará Lacan con la pregunta siguiente: “¿has actuado en conformidad con tu deseo?”. A ella responderá precisando, primero, que todo atravesamiento del deseo implica el peaje, se paga con culpa, “o el sujeto traiciona su vía, a sí mismo [...] o tolera que alguien a quien se consagró [...] haya traicionado su expectativa” (Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7...*, p. 381). Como sabemos por el estudio de su obra, poco le importa dar una definición única; juega con el lenguaje con vistas a demarcar el campo dilemático que está problematizando en cada seminario. En este último asigna distintos atributos al deseo: “metonimia de nuestro ser”, “la modulación de la cadena significante”, “es lo que somos y no somos”, “y lo que en el acto es significado” (*Ibidem*, p. 382).

Las preguntas que guían este escrito son las siguientes: ¿cuál es la relación entre el dolor orgánico, el sentir gozante inaugural del nacimiento y el campo relacional en la admisión del placer y displacer que configura el *ethos* del sujeto? ¿Cómo la mediación relacional, la acción específica, posibilita la tramitación de los estímulos indiscriminados, el dolor y el displacer, e instala la ley del deseo sostenida en la pulsión de autoconservación gracias a la ley del lenguaje? ¿Cómo, desde su establecimiento, la ley moral, pensada desde el psicoanálisis, es gestora y conservadora de la cultura humana? Para responder los cuestionamientos anteriores el escrito está organizado en dos apartados. En el primero se aborda el desarrollo del bien y del placer en Aristóteles,⁴ además del papel del afecto y del deseo en Baruch Spinoza.⁵ Posteriormente, se entabla un diálogo entre esos conceptos desde el psicoanálisis, precisando los términos “proceso de pensamiento primario” y “proceso de pensamiento secundario”, propuestos por Freud,⁶ así como las coordenadas comprensivas desarrolladas por Jacques Lacan desde el campo freudiano. En el segundo apartado se interroga el entretejido lacaniano sobre la ley moral desde dos claves: la interdicción del incesto, articulada en la ley de la madre y el paso por el Edipo, que implica la elaboración del padre real al simbólico, y el mandamiento de “no matarás”, que tiene su correlato en el amor al prójimo.

Por las razones descritas a continuación, se decide abordar a Aristóteles y a Spinoza para dialogar con Freud y Lacan. Primero, para ser consecuentes con la intención dialógica que plasma Lacan entre Freud y Aristóteles a propósito del principio del placer, sobre todo en las Lecciones II y III de *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7*. En ellas

4. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999; Aristóteles, *Retórica*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999.
5. Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Orbis, Buenos Aires, 1980.
6. Sigmund Freud, “Proyecto de psicología” en Sigmund Freud, *Obras completas. I. Publicaciones prep-sicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1886-1899)*, Amorrortu, Buenos Aires, 1991, pp. 323-446; Sigmund Freud, “La interpretación de los sueños (segunda parte)” en Sigmund Freud, *Obras completas. V. La interpretación de los sueños (parte II) y Sobre el sueño (1900-1901)*, Amorrortu, Buenos Aires, 1991, pp. 578-608.

elabora el planteamiento del problema sobre el placer y displacer, y, siguiendo a Aristóteles, acepta la diferencia entre moral y ética propuesta por éste.⁷ Si bien hay diálogos con otros autores en ese escrito (por ejemplo, con Kant), se decidió centrar la atención en Aristóteles, a quien aquél nombra 57 veces en su *Seminario* y a quien posiciona como un punto de partida en su teorización sobre la ética. Esta idea la reconoce explícitamente aún años después: “Tratando hace mucho, mucho tiempo de la ética del psicoanálisis, partí nada menos que de la Ética a Nicómaco de Aristóteles”.⁸ Por ser ideas antecesoras de la teorización en Freud, Lacan retoma de Spinoza la idea base acerca del impulso de vida y del deseo, así como la propuesta de que la afección es causada por la idea de una cosa externa. La segunda razón es que este filósofo moderno fue uno de los primeros en reconocer que el yo está constituido por la idea que nos hacemos de las distintas cosas, tal como lo refieren estudios recientes.⁹ Y si bien no articulamos aquí a Spinoza con Lacan, éste le da el crédito a aquél de ser antecedente del pensamiento freudiano y de haber formulado un planteamiento base de su propuesta: “El deseo es la esencia del hombre”.¹⁰

Dadas las distintas lecturas sobre los textos freudianos y lacanianos, el presente artículo se suscribe en la comprensión de Néstor Braunstein, quien expone “Lacan no es un superador de Freud, sino que viene a ‘legitimarla’ y ‘prolongarla’”.¹¹ Por ello, aquí se señalan ciertas confluencias y desarrollos entre un autor y otro. Por otro lado, el esfuerzo de articular a los filósofos con el psicoanálisis sigue la perspectiva de Lacan, a saber, elaborar una genealogía entendida “como sucesión de éticas, es decir de la reflexión teórica sobre la experiencia moral”.¹²

7. *Ibidem*, pp. 10 y 20.

8. Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 20. Añ. 1972-1973*, Paidós, Buenos Aires, 2008, p. 66.

9. Enrique Carpintero, “Spinoza y Freud: afinidades y tensiones” en Enrique Carpintero, *Spinoza, militante de la potencia de vivir*, Topia, Buenos Aires, 2024, capítulo 4.

10. Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 6...*, p. 16.

11. Néstor Braunstein, *Freudiano y lacaniano*, Manantial, Buenos Aires, 1994, p. 60.

12. Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7...*, p. 49.

Deseo, placer y esfuerzo: indicadores del bien

Aristóteles desarrolla en su *Retórica* las coordenadas de comprensión del placer, el deseo, el bien y sus contrarios. Precisa cómo esos desiderativos tienen como finalidad la búsqueda de la felicidad. Sobre el placer reconoce que, inicialmente, es tendencia de la naturaleza, pero en el ser humano ésta es reconducida hacia la habitualidad, es decir, la costumbre. Este detener o encauzar el impulso se vive como displacentero, ya que todo lo forzado es doloroso y se experimenta como violento; porque todo lo deseado es búsqueda de placer, el deseo es apetito de lo placentero.

Los apetitos irracionales son los demarcados por la naturaleza, son propios del cuerpo, tienden hacia lo agradable y esquivan lo desagradable: la sed y los referentes al gusto, a lo venéreo, al tacto, al oído y a la vista. Por su parte, los apetitos racionales se incorporan vía persuasión y hábito. Dado que el placer se sostiene en la sensación y en la búsqueda de satisfacción, ésta se puede suscitar por imaginar lo vivido, por suponer un futuro o por ser presente. El placer, en cierto modo, es satisfacción de un apetito (causa final); su deseabilidad (causa eficiente) puede encontrarse en el goce mismo. Los placeres están ceñidos a una regulación en tiempos, lugares y personas (recuérdese que Platón propone cierta edad en el hombre y la mujer para la procreación).¹³ Tanto en el uso de los placeres como de los bienes, serán mejores aquéllos obtenidos con menos daño y que sean más duraderos. Asimismo, se reconoce el bien y cierto placer al no padecer males o cuando se produce alivio al verse librado de un mal. Demarcadas algunas conexiones comprensivas entre el placer, el deseo y el goce, es importante advertir que Aristóteles desarrolla de manera muy extensa los grados de bien y las condiciones en las que se configura; no obstante, estos temas no se desarrollarán aquí por los alcances del trabajo.

13. Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, Siglo xxi, México, 1999, p. 114.

Aristóteles precisa el papel del apetito, el deseo, el placer y la fruición como causas primeras, que son consideradas un bien si llevan a un estado de bienestar *eudemónico*, ya sea por la recurrencia de la naturaleza al placer o porque se configuraron por disuasión como bienes (pues alguien llevado por la razón buscará el mayor bien y el mal menor). La ética aristotélica propone la búsqueda del bien primero y mayor, articulando esta primera moral de la naturaleza-placer con el principio de lo bello, lo virtuoso, lo útil y lo verdadero, para lo cual aconseja la disciplina del hombre libre, quien debe discernir entre la carencia y el exceso, y optar por el punto medio.

En resumen, lo irracional es el principio del placer dado por la naturaleza, mientras que los placeres instalados por la razón devienen por disuasión; y, aunque estos últimos se viven como displacenteros y forzados inicialmente, asumirlos evitará dolores más grandes. Cuando los placeres son guiados por la virtud, se adecuan al principio del bien, el término medio y lo beneficioso; mientras que los guiados por lo insensato, por disuasión o por hábito, se instalan en la desmesura —carencia o exceso— y provocan sufrimientos a causa del vicio.

En el *Libro VII* de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles elabora una primera cartografía de los actos que acompañan a los modos del ser vicioso y sus contrapartes. Estas *formas de ser* son categorizadas en pares: continente-incontinente; templado-desenfrenado; morigerado-lascivo. Al desenfrenado y al lascivo les da atributos que en la patología moderna podríamos considerar lo propio de los sociópatas, a saber: moverse bajo el imperativo de regodearse en el exceso, gozar en hacer el mal por el mal y ser insensibles en el ejercicio de la crueldad. Es importante aclarar que hay otras acciones no incluidas entre los actos humanos, calificadas de brutales o bestiales, como incesto y canibalismo. Así, se advierte que, en la tensión entre el hombre de la virtud y el vicioso, este último es considerado esclavo de sus pasiones.

Por otro lado, Spinoza propone como principio el *conatus* de vida, el apetito que, en tanto consciente, es figurado en deseo y se expresa inicialmente en un par modal: tristeza y alegría, el cual opera por una idea de causa exterior. Bajo esta coordenada Spinoza diseña toda su geometría de las pasiones. Su ética consiste en indagar cómo esa suscitación incrementa o disminuye la capacidad de obrar en nuestro cuerpo y nuestra mente para favorecer o no el *conatus* de vida.

Spinoza presenta un esquema deductivo de las pasiones y, de acuerdo con la pretensión de su época, sostiene que son expresión de la naturaleza y, con esto, les da cierta fiabilidad.¹⁴ Es decir, por un lado, se desliga de la perspectiva cristiana del mundo como creado; y, por otro lado, apuesta a que el *Ser*, en la medida en la que conozca la naturaleza, será más perfecto. Cuando deriva de ahí su visión del hombre, sostiene que el espíritu no se conoce a sí mismo, sino en tanto que percibe las ideas de sus afecciones. Su método reflexivo parte de la premisa de que el conocimiento de los afectos-ideas es confuso, por lo que requiere de ese ejercicio de discriminación hasta conocer su causación y determinación; cada cosa se esfuerza por perseverar en su propio ser.¹⁵ La diferencia que podemos destacar con la teorización freudiana de principios del siglo XX es que ésta ya no aspira a proponer una geometría ni una base única comprensiva derivada de la reflexión cosmológica teísta o naturalista, sino que, interpelado por la experiencia clínica, Freud trata de explicar la emergencia de los afectos y las ideas en un *dispositivo*¹⁶ de escucha.

14. Para más claridad sobre esta afirmación ver Miguel Omar Masci, "Spinoza y el conocimiento problemático de las pasiones" en *Eidos*, Universidad del Norte, Barranquilla, Colombia, N° 9, julio/diciembre de 2014, pp. 282-311.

15. Robert Misrahi, *Spinoza*, Edaf, Madrid, 1975, p. 52 y ss.

16. El sentido que se da de *dispositivo* está tomado de Georges Lapassade, quien precisa que es un ceremonial dotado de accesorios como el diván, el sillón, el analista —quien desempeña una función— y ciertos horarios, reglamentos y frecuencia de sesiones. Este conjunto de elementos propicia una situación en la que lo imaginario (lo *icc*) se verá cercado, asediado e incitado a hablar y puesto al borde de un paso al acto constantemente aplazado.

Lo primero que evidencia Freud en los casos llamados “de histeria” es que las palabras y los gestos van acompañados de recuerdos y de cierto placer del pensar reproductivo. En el escrito “Tres ensayos de teoría sexual” articula varias hipótesis teóricas, dando razón de cómo la tramitación de la substancia pulsional deviene en la configuración erótica del cuerpo.¹⁷ El *Lust* (deseo voluptuoso) entra desde el inicio junto con el alimento y tiene un ordenamiento necesario para configurar la pulsión de vida. Freud, siguiendo la tradición de la filosofía de Occidente, expresa la importancia de la censura de los impulsos en las relaciones primarias.¹⁸ Ésta produce la primera ley moral: los afectos de vergüenza, dolor y asco hacen dique a los impulsos. El proceso de intervenir la exigencia pulsional en y con el medio será la fuente de toda expresión sintomática. Toda tramitación de la pulsión y de los afectos implica algún tipo de proceso de pensamiento mediado y sostenido por los hábitos para sostener la vida en un entorno social determinado.

Se resaltan tres razones por las cuales tiene sentido poner sobre la mesa la noción aristotélica de placer y los afectos básicos expresados por Spinoza para comprender las resonancias teóricas de esas ideas en el concepto de la pulsión freudiana. La primera razón, para señalar que en el proceso de moralización de la persona la variable a considerar consiste en los modos de gozar, así como en la frecuencia y los contextos. La segunda es que el impulso básico de placer es considerado una tendencia de la naturaleza, si bien éste queda acotado por las habitudes sociales, ya que hay ciertos placeres y goces que se establecen como buenos por persuasión o porque el yo

17. Sigmund Freud, “Tres ensayos de teoría sexual” en Sigmund Freud, *Obras completas. VII. «Fragmento de análisis de un caso de histeria» (caso «Dora)», Tres ensayos de teoría sexual, y otras obras (1901-1905)*, Amorrortu, Buenos Aires, 1991, pp. 109-223.
18. Abraham Godínez Aldrete contrasta cómo la sociedad victoriana de Freud influye en su concepción de las fuentes de sufrimiento, así como del deseo, valores contrarios a la moral moderna: “En oposición a la represión, las sociedades liberales se han creado para permitir que la mayoría de las personas puedan realizar la mayor cantidad de deseos. Puedan potencializar sus cuerpos [...] y puedan enfrentar las inclemencias naturales”. Abraham Godínez Aldrete, *Filosofía política y subjetividad: aportaciones a una genealogía del deseo*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 2018, p. 40.

se identifica con varias cosas del exterior. Y la tercera razón, que la servidumbre humana de las pasiones está dada por la causa externa a la cual se le atribuye la afectación. En ese sentido, si supongo que el *otro* me ama o me odia, responderé amando u odiando al *otro*; en esta lógica se expresa el juego imaginario del padecer. Freud retoma estos problemas intelectuales para tamizarlos desde la experiencia analítica. Desde el inicio de su propuesta demarcó los campos comprensivos sobre el deseo y el sentir afectante: uno de ellos es la lógica de la pulsión, otro es el de los afectos y uno más es la ligazón de éstos con la representación-cosa y la representación-palabra. La causa eficiente es la palabra mediante la cual se articulan los campos de sentido.

Si bien los filósofos considerados en este escrito son antecedentes del pensamiento freudiano y son andamiajes que usa Lacan para montar su propuesta sobre la ética, es justo reconocer que el psicoanálisis se distancia de la filosofía al insertar y enfatizar que el deseo sólo es posible por la ley cultural: la interdicción del incesto. Éste no es la expresión de la *Naturaleza*, como propone Spinoza, sino que, desde un inicio, está capturado por el lenguaje, por lo que es producto de un pacto cultural. Así, el deseo es un extravío de la naturaleza por la interdicción del incesto, como se explicará en el segundo apartado de este escrito.

A continuación se abordan algunas consideraciones psicoanalíticas para comprender el entrecruce entre el proceso de pensar y el padecer (afección): el sufrimiento existencial, entendido como un dolor sordo y continuo, debido a la inversión de esfuerzo cotidiano por adaptarse a las demandas de los otros, tiene como fuente las primeras relaciones con los auxiliares, es decir, los tutores. De ahí que la estimación como desestimación del *otro* genera un potencial o una disminución en las ganas de vivir.

Experiencia de satisfacción y principio de displacer

Freud precisa la primera experiencia de satisfacción como el encuentro entre un neonato y la acción específica del tutor. Tras ese grito hueco de sentido hay la respuesta de un *otro* que posibilita significándola, gestando la demanda y siendo causa de esa experiencia somatotónica. Así, antes de ese encuentro, de esa primera experiencia de satisfacción, ¿qué hay? ¿Una expresión pura de la naturaleza? ¿Esa experiencia pura es de indiscriminación del sentir? Si recreamos el fenómeno del nacimiento de un humano, el cual normalmente después de respirar lanza un alarido y un llanto, el auxiliar, por experiencia, infiere que alguien sufre de necesidades. Sin embargo, ese sufrir es un campo de sentido que se otorga en ese primer momento por *otro*; y, gracias a su sentido común, el tutor atiende ese llamado calificándolo como expresión de displacer o dolor.

Aristóteles expone que los sentidos, en un primer momento y por el contacto con su medio, experimentan dolor, pues no es sino con el uso de los órganos (costumbre) como aquéllos pasan a ser agradables. Bajo la misma idea Freud refiere el estado de un naciente, sólo que usa la analogía con otro canal perceptual: la reacción de los ojos del neonato ante la luz. En esta reconstrucción conjetural del nacimiento los umbrales perceptivos se embotan, el neonato queda impactado por la disrupción de un real externo al cual no tiene ni la costumbre ni el aparato simbólico para nombrar y, con ello, tomar distancia de esa injerencia en su cuerpo. La exterioridad entra sin permiso por sus sentidos y, así, experimenta una devastación de los umbrales perceptivos; hay cierto exceso del sentir. Y no es sino con la participación del *otro*, de voces, melodiosas que hacen mimos (eufonías) y de movimientos oscilatorios acompañados de un sostén, como ese cuerpo nuevo va apaciguando esa dolorosa indiscriminación del sentir. Esta conjeta lógica que se hace sobre la inmersión del neonato en lo humano puede sostenerse actualmente tanto por la biología como por la psicología y aun por las neurociencias.

El medio externo inicialmente hostil se vuelve posibilitador de confort, una vivencia de alivio al menguar ese dolor nudo. Siguiendo esta narrativa aristotélica y freudiana, ya tenemos tres premisas que pueden orientar la comprensión del tema de análisis. La primera es que el dolor inicial se vuelve alivio gracias a la respuesta que tiene el medio para atender no sólo el llamado de alimentación, sino también el de gratificación, disfrutando así el neonato del contacto humano y erogenizando la boca, su cuerpo. La segunda consiste en que, dada la ausencia de aparato simbólico en el neonato, al inicio éste sólo vivencia dolor, el exceso del estímulo frente a la disruptión de la exterioridad. Y la tercera premisa: en un primer momento se gesta un *yo real*, un agente que tramita excitaciones internas o externas; y la primera tramitación no es de cualidades simbólicas, sino de cantidades energéticas suscitadas por las tensiones internas de hambre o por estímulos externos disruptivos. En este arranque la presencia del *otro* es fundamental para la pervivencia. La ejecución de la acción específica del tutor es eficiente cuando regula la tensión interna o el estímulo externo del novato, permitiéndole ir adecuándose de manera paulatina al medio y gestionando así el placer en tanto equilibrio de tensiones.

Freud propone que esa primera vivencia de indiscriminación de los estímulos es una inserción disruptiva; la exterioridad como un *das Ding* (“la cosa”) que tiene una fuerza de impacto y que deja una huella a-simbólica en tanto signo de exterioridad. Lacan articula esta palabra (*das Ding*) con la propuesta hipotética del valor *X* kantiano. Para Lacan el inicio comprensivo del *a* como fenómeno empírico requiere de un previo, el *a priori*, que, aun cuando no se puede constatar empíricamente, es posible inferirlo por sus efectos. Para este autor el objeto *a* es la primera marca de exterioridad que produce un exceso de placer (*plus de goce*) en el nuevo organismo. El asunto es que, después de la retirada de ese objeto externo que produce la primera experiencia de satisfacción, queda un resto, una huella de nostalgia tras la pérdida de su presencia. La pérdida del exceso de placer experimentado en la primera vivencia de

satisfacción, dada la carencia de recursos de simbolización del objeto externo, configura esa membrana liminal —de lo *ex* y lo *in*—, por lo que será dilemática la diferenciación entre interioridad y exterioridad desde el origen. Así, la conquista intelectiva y afectiva de esas diferencias va configurando *la primera aprehensión humana*, la noticia del “de suyo”, de la exterioridad y de las conjunciones que tiene con lo íntimo. Con ello se inaugura el reto de vida del humano: la apropiación del propio sentir y desear; se va configurando a la par el “de suyo” de la exterioridad como base de toda alteridad posterior. Y es gracias a ese intercambio entre el neonato y su socorrente como se gestan los cimientos constitutivos del *ethos* humano.¹⁹

Lacan sitúa el fenómeno de la repetición como el efecto de entropía suscitado por el *a*. Propone la hipótesis de que la búsqueda y la preferencia del exceso de goce en la repetición es un efecto residual, una forma de expresarse en acto esa marca; es un intento trófico de recuperar el plus de goce “perdido” en esa inscripción muda inaugural. Ahora bien, la experiencia de repetición de goce es también un intento reparatorio en búsqueda de lo mismo; y los objetos parciales oral, anal, fálico y genital serán insuficientes para agotarla. Mientras tanto, el deseo, que se constituye gracias a la demanda del *otro*, buscará, por un lado, sostener el principio de inercia, proporcionando alivio temporal en el placer a ese aparato gozante que llamamos *humano*. Y, por otro lado, en un momento ulterior, después del atravesamiento o desalienación de la demanda, se constituirá en un deseo *por ser* y *para ser*, dando admisión y valor al *otro* en tanto “de suyo”, en su diferencia. Es decir, descentrándose y desalienándose se produce el campo de la alteridad propia de un narcisismo secundario, pero no sin antes elaborar el

19. Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 17. El reverso del psicoanálisis. 1969-1970*, Paidós, Buenos Aires, 2008; Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 20...*; Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7...*

fantasma que se abre bajo la pregunta “¿qué quiere de mí ese *otro*?", así como su contraparte “¿qué quiero más allá de la demanda del *otro*?”.²⁰

En esta primera cartografía se inaugura la persona humana, cuyo arranque es el impulso para mantenerse en la vida, lo cual implica procesos de “digestión” o tramitación del dolor orgánico, sea por las tensiones internas dadas por el hambre, el sueño y la sed; sea por la disruptión de estímulos externos, ya que los sentidos tratan de adaptarse a un medio fuera del vientre materno. Este organismo humano inicia su apertura a un mundo de sentidos (código lingüístico) que lo espera. El sentir en tanto humano es primero una marca indiscriminada que va obteniendo cualificación afectiva gracias a una exterioridad que con-siente. Atendiendo ese placer como primera vivencia somática y posibilitando el placer (alivio de tensión-apaciguamiento) devenido del contacto con el *otro* en tanto que alivia con palabras, arropamientos, tacto, movimientos y, claro, los cuidados básicos, como la alimentación, este nuevo cuerpo, cuando apercibe la falta del *otro* y vuelve a enfrentarse a la tensión orgánica, a la disruptión de los sentidos (dolor), así como a la falta de calor y sostén, experimenta un nuevo sufrimiento por ausencia.

Así, la barrera anti-estímulos, entendida como metáfora freudiana, no sólo es el umbral perceptivo del organismo humano, sino, además, la capacidad de los auxiliares para saber, filtrar y dosificar la atención mediante acciones específicas que moldean el cuerpo en ritmos, tiempos y signos. El impulso vital del organismo se enlaza con los otros en tanto humanos habitados por un mundo de sentidos. Ante la ausencia del auxiliar, y despertado el apremio de la tensión interna, Freud propone que se gesta el proceso de pensamiento primario, el cual es imagen que disfruta en el prever la presencia de esa exterioridad desde donde deviene inicialmente la función específica. Si ésta tarda o no llega, se gestan el displacer y el proceso

20. Entendido ese *otro* como la comunidad de almas de la época, el cual se introyecta al mismo tiempo que la lengua. El campo de sentido, como la esencia del ser, está preñado de ideales y deseos.

regresivo, alucinatorio. Cuando no se da esa deprivación y llega el socorrente ejecutando la acción específica, el segundo sistema se irá consolidando por la sumatoria de las experiencias de satisfacción y la investidura mnémica. El principio de placer, como parafrasea Lacan a Freud, es “la tensión óptima por debajo de la cual ya no hay ni percepción ni esfuerzo”,²¹ por lo que, posteriormente, se busca en los otros las coordenadas de ese placer.

La meta del segundo sistema psíquico expresado por Freud es conservar un estado quiescente y las investiduras energéticas, conduciendo las excitaciones hacia la motilidad voluntaria, de modo que pueda permanecer la percepción del objeto externo de satisfacción. Este proceso secundario inhibe el desarrollo del displacer, hace un rodeo desde el recuerdo de satisfacción y busca la identidad de pensamiento hasta el logro de las experiencias motrices eficientes. Tal rodeo es posible gracias a la articulación de la representación cosa y la representación palabra, y entre palabras. Porque una representación conduce a otras intermedias o a formaciones de compromiso, ésta se independiza de la regulación otorgada por el displacer. Sin embargo, la tendencia deseante que proviene del proceso primario es indestructible y genera contradicción con el proceso de pensamiento secundario; y para evitar ese displacer se recurre a la represión, sofocación o desfiguración del recuerdo. De ahí que todo proceso de pensar esté expuesto a falsear la realidad con tal de evitar el displacer y mantener así el principio de inercia. Lacan lo parafrasea del siguiente modo: “la primera formulación del principio del placer como principio del displacer o de menor-padecer, entraña con toda seguridad un más allá, pero que está hecho justamente para mantenernos más acá de él. Su uso del bien se resume a que, en suma, éste nos mantiene alejados de nuestro goce”.²²

21. Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7...*, p. 68.

22. *Ibidem*, p. 224.

Por lo dicho hasta ahora se destaca aquí una coincidencia entre Freud y Lacan, la cual tiene raigambre en Aristóteles. Como se advertía respecto a este último, la incomodidad propia de los hábitos que se viven como forzados, así como el esfuerzo y el soportar los dolores habituales (displaceres), son un bien preferible al dolor psíquico que se experimenta por la incapacidad de mantener un esfuerzo sostenido para la vida. Lo mismo sucede cuando, al negar el esfuerzo normal requerido para discernir entre los placeres, se prefiere vivir más en el exceso de éstos que en su regulación.

En síntesis, el momento inaugural calificado por Freud como el primer momento de comunicación y moralización humana entre el neonato y la madre es una reconstrucción lógica que se hace desde la teorización psicoanalítica, dado que el naciente no puede dar razón de esa vivencia. Sumado a esto, hay un segundo momento del sufrir: cuando el niño va incorporándose en sus interacciones con otros en los hábitos sociales. Si es hábito, entonces es factible sostener que es ahí donde se va instaurando la ley moral (el *ethos*). Esto significa que el segundo momento de moralización implica necesariamente el querer y la intención que, aunque imprecisa, es importante para que el novato dé admisión a la costumbre. Por tanto, cuando el tutor o auxiliar en el primer momento signa la necesidad de algo en el llanto, siguiendo ritmos, horarios, espacios, lugares y personas, en esta interacción se posibilita el primer *ordo* del mundo. El cuerpo del novato vivencia después su respuesta como intuición emanada de esas marcas, signos que hacen pre-sentir la aparición de aquellas consistencias que inicialmente tienden a conservar las necesidades primarias de sobrevivencia y satisfacción corporal (cenestesia y kinestesia) proporcionadas por el contacto humano.

La esencia del hombre es el sentido en tanto don del otro

Junto con las improntas de la costumbre, el auxiliar implica al auxiliado en ciertas formas de recibir el trato, ante las cuales responderá acomodándose o no. En este intercambio de signos ya hay procesos

de significación, sea por posición, lugar, temperatura o consistencia de los objetos (duro–blando, suave–áspero). Con ello hay palabras, frases y enunciados cuya meta es hacer pedidos, dar indicaciones, órdenes, etcétera. Inicialmente, los sonidos son una formulación que hace el auxiliar prestando sus palabras e implicando al infante en su erogenización oral y anal, así como en los goces coligados (los objetos parciales). Se requiere invertir una gran cantidad de energía libidinal en el recién nacido para sostener la vida; esto lo saben los progenitores.

Cuando el niño avanza en su proceso de humanización y puede operar por sí mismo, entonces el llamado proviene de los tutores, que demandan su implicación. Aquí deviene el disgusto y una segunda fuente de sufrimiento, a saber, la imposición de un trabajo, desgaste físico y psicológico para alcanzar algún bien o el disfrute de éste; pues todo aquello que implica salir del solaz estado de recibir placer o bienes por el *otro*, se vive como forzado y, por tanto, como displacentero. Cuando hay diferencia entre la imagen de recuerdo y el objeto percibido se desencadena la función imaginaria, propia del proceso de pensamiento primario, tratando de reparar esa pérdida de goce o de placer-frustración.

Cuando la acción de sostén del auxiliar no se enlaza con el trabajo del niño, cuando no se le implica, el individuo queda fijado en el papel de recibir, y vivirá como extraño o ajeno el desgaste–pago que requiere para mantener la propia vida. Asimismo, si el tutor hace de esa función de sostén su sentido de vida por el goce y el sentir omnipotente que proporciona el ejercicio del acto de poder dar, no implicando al *otro* en el esfuerzo propio por vivir, obstaculizará el proceso de individuación. La voz del auxiliar y su capacidad de fungir como mediador, así como de aceptar su destitución de la función de dador, es una base esencial en la construcción del patrón de la acción moral.

La interacción humana es imagen y palabra, es gesto y tacto, es mirada y ser mirado, es aprecio y desprecio; en estos intercambios se gesta el lenguaje del amor y del odio, gracias al espectro interpretativo que ejercita cada uno, mediante el cual se configuran los procesos ilusorios y comprensivos de lo vivido. Este tema se desarrolla a continuación.

La interdicción del incesto: la ley de la madre

La resignificación del Edipo de Sófocles por Freud es fundamental para sostener que el nodo de las pasiones se articula alrededor de la “sagrada familia”, fuente de erogenización, afectación y anhelos de vivencias posteriores. Freud trabaja de manera profusa el llamado “mito científico” de Edipo en *Tótém y tabú*. Más allá de los desaciertos históricos que ahí expresa, la riqueza radica en la intuición interpretativa inferida por su práctica psicoanalítica. Este mito se mantiene vigente por la fuerza que le da Freud a la prohibición del incesto. Para referirse a éste, utiliza el término *Heilig*, es decir,

[...] lo sagrado, es lo que estriba en que los seres humanos, en aras de la comunidad más vasta, han sacrificado un fragmento de su libertad sexual y de su libertad para incurrir en perversión. El horror al incesto (impío) estriba en que, a consecuencia de la comunidad sexual (también en la infancia), los miembros de la familia adquieren cohesión duradera y se vuelven incapaces de incorporar extraños al grupo. Por eso es antisocial [sin embargo] —la cultura consiste en esta renuncia progresiva—.²³

Esta cita es poderosa, porque nos lleva a un orden comprensivo similar al expresado sobre el proceso de pensamiento primario y secundario, pero ahora respecto a cómo se constituye la ley moral. Ésta se cristaliza cuando se ejerce y sostiene la prohibición nuclear sobre el goce de los cuerpos; pues ahí donde —y con quienes— se posibilitan los primeros

²³. Sigmund Freud, “Proyecto de psicología”, p. 299.

mimos, los primeros contactos que erogenizan el cuerpo, está también el límite, la prohibición. En el Edipo de Sófocles se señalan los estragos para la genealogía y *la polis* cuando se transgrede ese tabú: “no mataras a tu padre ni te acostarás con tu madre”.

Cuando se rompe la prohibición del incesto, la estructura queda en entredicho. Cuando se transgrede este doble mandato se disuelve el campo liminal entre el propio cuerpo y el del *otro*, entre lo propio y lo ajeno. La vivencia traumática proviene de lo real, ya que hay un rompimiento de la ley del lenguaje (que designa qué es un hijo o una hija, y que hay una madre que autoriza la voz del padre) y de la ley moral (que ordena las posiciones genealógicas gracias a la identificación con el ideal del *yo*). Cuando hay una esclerotización en la alienación materna o el padre transgrede la interdicción, el fantasma protector que suele crearse debido a la prohibición entre el sujeto y su objeto de *amor e ideal* queda endeble, a veces transparente o inexistente. Así, el fenómeno que se efectúa constituye desfiguraciones que disuelven el *sí mismo*, o bien, éste no termina de afirmarse. Se tratará de resarcir esa herida con impostaciones propias de los juegos infantiles, en las que el campo del ser y el estar, del sentir y el pensar sufren una fractura. Es decir, se disuelve la diferencia que da el juicio crítico entre la fantasía y la realidad, entre el ser y el parecer. Se sabe que se construye estructura con lo que se tiene, pero ¿qué pasa cuando no hay interdicción del incesto o cuando hay abandono del padre o deprivación de ambos progenitores? Como hipótesis provisional se postula que el sujeto no pierde el vivir, pero sí el campo posibilitador del ser existente.

Lacan, en el *Libro 7. La ética del psicoanálisis*, ofrece dos coordenadas comprensivas sobre la constitución de la ley moral y la ley propiamente dicha. La primera es la interdicción del incesto; la segunda describe los efectos en el paso por el Edipo, concurrente con la ley de no matar al prójimo. Ahora bien, desde el psicoanálisis, el sostenimiento de la genealogía humana no es posible si no hay interdicción del incesto, sostén de la ley moral.

Lacan concluye de la propuesta freudiana que “es das Ding, que es la madre, que es el objeto del incesto, es un bien interdicto y que no existe otro bien. Tal es el fundamento, invertido en Freud, de la ley moral”.²⁴ De ahí lo dilemático, “ya que el deseo del incesto descubre qué articula su conducta de manera tal que el objeto de su deseo se mantenga siempre para él a distancia”.²⁵ Además, en el *Libro 6. El deseo y su interpretación* precisará que, frente a esta interdicción, se gesta estructura: o bien el sujeto no es el falo o no lo tiene. Por su parte, el neurótico se coloca en el *supuesto saber* y, asumiendo no tenerlo, confirma de manera enmascarada ser dicho deber inconscientemente; y, en su función deseante sintomática, se protege del acceso al *das Ding*, interdicción de la madre, gracias a cierto fantasma, el cual se puede identificar sintácticamente en las siguientes frases: “del obsesivo: él no es quien goza. De igual modo, para la histérica, no gozan de ella”.²⁶

La primera interdicción a la madre es “no devorarás a tu hijo para que éste pueda tener acceso a la palabra y al deseo”. Para ilustrar esto sigo lo enunciado en la Lección sobre el fantasma fundamental en el neurótico, dentro del *Seminario* antes citado. Ahí se grafica cómo la demanda del otro (A) real, que es la madre —la cual tiene atributo de omnipotencia—, atiende inicialmente la satisfacción de la necesidad y después la amorosa. En la medida en la que el sujeto articula el lenguaje adquiere capacidad para inquirir qué tanto puede contar con y confiar en lo que el otro (madre) promete. En este intercambio los individuos se asumen como tales; ya no es una necesidad y una demanda abstracta de amor, sino en tanto interdependiente de sujetos reales. Y dado que el código lingüístico no posee todas las respuestas, el sentido de totalidad y omnipotencia atribuido al otro queda tachado; y el sujeto se atiene a lo que el otro real le ofrece (el auxiliar). La falta reconocida en el otro es respecto a la palabra, no respecto al otro real. Así, en el

24. Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7...*, p. 88.

25. *Ibidem*, p. 94.

26. Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 6...*, p. 501.

campo significante se produce el *a* como causa de deseo; el sujeto se sitúa, así, bajo dos pesquisas: “¿qué quiero de lo que el *otro* me demanda?” y “¿por qué lo que el *otro* me otorga de sentido en su demanda y cómo me nomina es insuficiente para satisfacer el sentido de mi ser (el sujeto padece de sentido)?”. Esto implica aceptar la castración del *otro*, el cual no es todo, como refiere sintéticamente Lacan: “El sujeto, al pagar el precio necesario para esa localización de sí mismo en calidad de desfalleciente, es introducido así en la dimensión siempre presente cada vez que está en juego el deseo: tener que pagar la castración”.²⁷ Alrededor de esas coordenadas sitúa la dialéctica entre demanda y deseo, bajo el proceso de tramitación entre lo real *imaginarizado* y el límite de lo simbólico: no todo puede nombrarse; y la madre, como representante del tesoro de significantes, tampoco tiene todos los sentidos (incompletitud del significante).

Lacan y la función del padre

Además de esta interdicción de raigambre freudiana, Lacan no excluye la hipótesis del mito igualmente freudiano del Edipo, sino que lo dimensiona cuando propone una elaboración del padre real al padre simbólico, en los tres tiempos del Edipo. La intervención del padre permite una toma de distancia de la demanda materna, como se refiere en la siguiente cita: “este deseo del Otro, que es el deseo de la madre y que tiene un más allá. Ya sólo para alcanzar este más allá se necesita una mediación, y esta mediación la da precisamente la posición del padre en el orden simbólico”.²⁸ Lacan sintetiza la articulación de la interdicción de la madre y su castración gracias a la función del nombre del padre, en los tres tiempos del Edipo: desalineándose de la demanda de la madre, primero, se identifica el niño con el objeto de deseo de ésta; segundo, en el plano imaginario, al niño le aparece el padre como

27. *Ibidem*, p. 406.

28. Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 5. Las formaciones del inconsciente. 1959-1960*, Paidós, Buenos Aires, 2010, p. 189.

castrador de la madre; y, finalmente, por su función, es decir, por el estatuto simbólico que da el discurso al nombre del padre, éste se le presenta a aquél como quien tiene el falo. En esta declinación del Edipo es que se cristaliza lo que inicialmente aparecía sólo como fondo; ahora adquiere forma vía identificación en ese ideal del yo.

Ilustremos lo anterior siguiendo un reporte de investigación reciente que realicé,²⁹ en el que analizo material transcritto de entrevistas a activistas de colectivos sociales trans y feministas. La muestra de análisis consiste en seis entrevistas a tres personas autodenominadas hombres trans y tres mujeres cisgénero, dos de ellas de opción bisexual. Cinco de las personas entrevistadas expresan la imagen paterna bajo acciones de abandono, rechazo o violencia, mientras que describen la imagen materna como sostén y proveedoras de los bienes para vivir. Llama la atención que los hombres trans, narrativamente hablando, se revisten del personaje hostil o ausente (el hombre) y asumen una relación y una función parental con la madre. De frente a las narrativas analizadas el autor se pregunta:

¿Será que, en la lógica narrada, nominarse hombres trans y someterse a la disciplina propia del tránsito es un modo de reparar el sí mismo [dada la pérdida del parente]? ¿Será que la bisexualidad además de ser una posibilidad del ser es una manera de domesticar la imagen hostil transgresora? ¿El niño(a) asustado frente al violador se reviste de rabia o del actante opositor, evitando así volver a ser su presa?³⁰

Estas preguntas, que se hacen desde el campo del análisis de las colectividades, son atinentes para seguir pensando en cómo se configuran las nuevas subjetividades ante las condiciones actuales de la cultura. Cuando la prohibición del incesto se disuelve por abuso sexual o moral de un progenitor, se abren nuevas configuraciones. Quien lo padece

29. Antonio Sánchez Antillón, “Configuraciones subjetivas e ideales” en *Revista Investigium IRE: Ciencias Sociales y Humanas*, Universidad CESMAG, Nariño, Colombia, vol. XII, Nº 2, 2021, pp. 76-91.

30. *Ibidem*, p. 89.

desarrolla síntomas de desfiguración y desplazamiento de las imágenes del yo con vistas a sostener el sentimiento de sí y de pertenencia al grupo. Es decir, hay nuevas figuras de las formas del ser, más allá de los ideales judeocristianos. Por ejemplo, en las narraciones de las personas entrevistadas se presentan aquéllas que transitan identificándose vía impostación en el objeto hostil o ausente. ¿Será que en esos actos hay un intento de reparación del *sí mismo* y que gracias al revestimiento logran cierta identificación fálica? ¿Será que la participación en el colectivo es sostén del sentimiento de comunidad?

Frente a estos datos se propone pensar que en ese revestimiento se despliegan dos mecanismos que suele nombrar Freud. El primero consiste en que, ante la vivencia traumática, el síntoma se vuelve el acto inconcluso: lo que se quiso decir o hacer. Dada la carencia de una imagen formadora del yo, como es el padre o la madre, o su presencia hostil, queda desorientado el individuo y busca algún significante identificatorio, se re-asigna su género. El segundo es que, de frente al deseo de reparación del modelo identificatorio desilusionante, el sujeto se coloca en el vacío, aspirando completar el modelo o sometiéndose a su demanda. A estos mecanismos quizá debemos añadir un tercero: ahí donde se disolvió el lazo social hay que anudar reparatoriamente con otros, a saber, en el sentido de comunidad, en la tribu. Por ello, dada la historia de activismo social de estos entrevistados, infiero que el grupo, el colectivo, sirve también como un espacio de reparación del ser en la existencia. Pugnan no sólo por vivir, sino por tener una existencia: reconocimiento, validación, membresía, un “NOS” que sostenga reparatoriamente el sentimiento de sí.

Con esto se pondera cómo, más allá de la experiencia clínica en la que se ve el uno por uno, hay mecanismos sociales a través de los cuales las personas buscan reparar su imagen y un modo de enlazarse socialmente. A todos los modos colectivos de enlazarse los podríamos considerar sociológicamente como *grupos nómicos*, en contra de los

otros, los *anómicos*, que, en lugar de reparar sus carencias, tratan de destruir todo aquello que huele a lazo social y a lo humano. Tal es la actitud del malvado y el envidioso, quien piensa en su interior “si yo no lo tuve o a mí no me lo dieron, tengo el derecho del desquite”. Estos envidiosos no buscan tener el bien del *otro*, sino que su goce está en que el otro tampoco lo tenga. Desde luego, los malvados, capaces de actos bestiales como referíamos en lenguaje aristotélico y que en la jerga analítica se pueden denominar perversos,³¹ los cuales ahora, en nuestro país, no son uno a uno, sino bandas.

Desde la clínica se reconoce, con Lacan, la función pacificante del ideal del *yo*, así como el hecho de que existe una conexión fundacional entre la normatividad libidinal y la cultura. Esta marca fue establecida desde los albores de la historia en relación con el *imago del padre*. Éste se vuelve pacificador cuando se puede encontrar en un *otro* a alguien que, bajo emblemas fálicos (de valor), proporciona un sostén del sentimiento de sí y la imagen del *sí mismo* como *otro*. Lacan parafrasea la idea de Hegel de que el amor, entendido como reconocimiento por el *otro*, es fundamental para reconocerse a sí mismo: “soy semejante a aquel a quien, al reconocerlo como hombre, fundó para reconocerme como tal”.³² Además de esta premisa es factible ponderar dos ideas freudianas en las que se respalda Lacan en su teorización. 1) En la historia humana el reconocimiento de la función del *Padre* es una sublimación esencial a la apertura de una espiritualidad que representa una novedad, “un paso en la aprehensión de la realidad como tal”.³³ 2) El *padre real*, como un *padre bueno*: “[...] casi tierno en la exquisitez de esa identificación viril que se desprende del amor al padre y de su papel en la normalización del deseo”.³⁴ En ello radica el valor de la formación del *yo* como *sí mismo* gracias al ideal del *yo* otorgado por el *padre*. Si hay

31. Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 6...*, p. 16. También ver José Edgardo Milmaniene, *Clinica de la diferencia en tiempos de perversión generalizada*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2010.

32. Jacques Lacan, *Escritos 1*, p. 121.

33. Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7...*, p. 219.

34. *Ibidem*, p. 220.

interdicción del incesto y un procesamiento de la imagen del padre real al imaginario, y si se da admisión simbólica de ese valor fálico, el sujeto se estabiliza; aunque padecerá cada que cruce la interdicción con el fenómeno residual de la culpa.

Para reflexionar ahora el segundo punto, la interdicción de “no mata-rás”, se plantea la pregunta siguiente: ¿cuáles son los efectos cuando se desvanece la ley de amar al prójimo como a sí mismo?

Para abordar este punto no hay nada más atinente que volver la mirada al pasaje de Caín y Abel, mito fundador de esta prohibición. De acuerdo con la comprensión judía, Caín es un hijo de Dios. Eva expresa “adquirí un hijo con el eterno”, mientras que de Abel sólo dice “se añadió, nació el hermano de Caín, y su nombre significa aliento”. Éste es hijo del hombre, mientras que aquél es adquirido junto con Dios, como obra divina. Caín es signo de conciliación en la relación de los primeros padres de la humanidad con Dios; mientras que de Abel se esperaba que hiciera el papel secundario. La esperanza de redención estaba en el nombre de Caín, quien trabajó la tierra generando frutos. Pasó de ser el trabajador de la tierra a recibir las gracias venidas del cielo, el agua, el sol, para recrear el paraíso; sin embargo, se apropió de ella y se convirtió en esclavo de la tierra. Abel, por su lado, tuvo por oficio ser custodio, cuidador de rebaño, pastor de ovejas. Abel es un aliento; su nombre comparte la primera letra que refiere a Dios, en el plano etimológico es símbolo de una vida justa y recta (*olam haba*).³⁵ Desde la carencia elige ser pastor, cuidar de la creación, del rebaño. Abel regaló a Dios un animal primogénito; Caín, al ver la acción de su hermano, también le trajo semillas de lino y frutos de mala calidad. Dios vio con buenos ojos la ofrenda y la actitud de Abel, pero no la de Caín. Se llenó Caín de tristeza y de envidia, y decayó su rostro. El mayor error

35. R. J. C. Williams, *Los nombres en la Biblia: su significado y simbolismo*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978. Sobre todo, se sigue el relato judío expresado en Moshe Weissman, *El Midrash dice*, Bnei Sholem, Buenos Aires, 2008.

de Caín no sólo fue aferrarse a las cosas de la tierra, sino que, en lugar de rectificar su acto, se llenó de desesperanza. No soportó lo que es propio de la vida, la rectificación para agradar a Dios. Estaba colocado como el hombre del privilegio por ser el primogénito. Su actitud es de quien merece todo y supone que todo lo que produce la tierra es suyo y tiene el derecho de reclamar a Dios sobre la calidad de la tierra; mientras que Abel se posiciona en el valor de hacer para otros, cuida el rebaño y ofrenda lo más valioso de éste, el primogénito del rebaño.

Cuando Dios busca a Abel, le pregunta: “Caín, ¿dónde está tu hermano?”. Caín responde: “¿soy yo acaso el guardián de mi hermano?”. Detrás de esta réplica, hay un campo de sentido implicado: “Tú, siendo el protector del mundo, ¿me preguntas a mí?”. Frente al cinismo viene la condena: “Maldito por derramar la sangre de tu hermano. Peregrinarás por la tierra y no tendrás descanso”. Lo expulsa del rostro de Dios (de su cuidado). En su defensa Caín le exclama a Dios: “¿a dónde iré fuera de tu rostro? Sin estar en tu presencia me perderé; y todo el que me encuentre me matará”. De ahí que Dios, en su misericordia, le hace otra condena: “Todo el que mate a Caín será castigado siete veces peor”. Y le pone una marca para que no lo maten. Con esta marca se ratifica el mandamiento de no matar.

En este mito, como se ve, se enlazan varios dilemas éticos concatenados que terminan en el fatal desenlace. En este artículo centraremos la atención en la rivalidad fraterna para evidenciar cómo la incapacidad de procesar los celos lleva a fatales consecuencias. La base de los mandamientos de la ley de Dios es no “ver con codicia”. Los estados pasionales tienen que ver con esa mirada respecto al goce de las cosas y de las personas. Se altera el orden social cuando, por la apropiación del bien, el goce de éste queda de lado y es sustituido por un goce regresivo: aferrarse a la cosa, en contra del bien del prójimo. En esta tradición antropológica, de acuerdo con la historia bíblica, los hijos de Caín fundan ciudades, se apropián de los bienes y expulsan del goce

de los frutos de la tierra a quienes no consideran ser como ellos: el privilegio de los primogénitos. Invierten la lógica del bien, hacen el mal llevados por la mirada de codicia, transgreden el límite del *otro*, le arrancan la vida. Es frente a esta lógica que Jesús, en boca del evangelista Juan, ofrece el mandamiento de oro: *ama a tu prójimo como a ti mismo*. “Si alguno dice: Yo amo a Dios, y aborrece a su hermano, es un mentiroso; porque el que no ama a su hermano a quien ha visto, ¿cómo puede amar a Dios a quien no ha visto?”.³⁶ Esta moral cristiana es una frase muy consabida, pero poco cualificada y vivida. El mandato se centra en “ama a tu prójimo”, pero se elide, se borra el presupuesto para poder ejecutar ese segundo acto: “... como a ti mismo”. El centrarse en el mandato “ama a tu prójimo” (colocado como una exterioridad) se vuelve un imperativo de muerte sin su complemento; se torna una carga, una sobrecarga para la vida, pues se exalta el sacrificio al someter el *sí mismo* a la demanda del *otro*. Así, lo que pudo ser un mandato de bien se vuelve un imperativo del mal.

¿Cómo releva Lacan este mandato del mito? Para él atentar contra la imagen del *otro* es atentar contra la propia imagen y contra el bien máspreciado, pues aquél interpela, siguiendo la literalidad de la palabra “prójimo”, *¿quién es mi más prójimo que yo mismo?* “Es propio de la relación del sujeto consigo mismo que se haga él mismo, en su relación con su deseo, su propio prójimo”.³⁷ Desde el psicoanálisis podemos identificar que en la alienación de la demanda del *otro* se configura el masoquismo moral, la oblación de sí al *gran Otro*, sea quien sea su representante.³⁸ Sin embargo, limitar el goce del *otro*, identificando que también está castrado, incompleto, como se explicó anteriormente, abre la posibilidad de advenir sujeto de deseo; un deseo que, aunque incubado desde

36. 1 Jn 4:20.

37. Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7...*, p. 95.

38. Como ya se explicó en el apartado sobre la ley de la madre, quedar alienado a esa demanda es una forma silenciosa de incesto, lo cual es fuente de angustia y autopunición. Ante el fantaseo incestuoso con la madre, se apela a la función paterna, como ya advierte Freud en *El caso del Hombre de los Lobos* y en *Pegan a un niño*, relatos que retoma Lacan para precisar el fantasma típico del neurótico y su masoquismo. Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 6*.

la exterioridad por la demanda de las primeras figuras formadoras del *yo*, encuentra su fruición en la forma particular de querer de cada cual, no sin antes determinar-se en lo que hay de propio en su desiderátum.

Junto con Lacan se entiende también otra coordenada comprensiva de la función del amor al prójimo cuando apunta: “Así la identificación edípica es aquella por la cual el sujeto trasciende la agresividad constitutiva de la primera individuación subjetiva. Hemos insistido en otro lugar en el paso que constituye la instauración de esa distancia por la cual, con los sentimientos del orden del respeto, se realiza todo un asumir afectivo del prójimo”.³⁹ Es decir, el desarrollo de la empatía por el *otro* es posible cuando se considera que ese *otro* siente y es afectado como *yo*; de modo que infingirle dolor al *otro* no es deseable en tanto que *yo* mismo me cuido de no dolerme o hacerme daño. Este juicio de atribución del sentir del *otro* y su afectación, dada la propia cualificación del sentir, es indicio del desarrollo de la alteridad. Por otro lado, cuando el *otro* es malo y el *sí mismo* se articula alrededor de los mensajes que Lacan consigna en *La agresividad en psicoanálisis* —“no soy nada de lo que sucede. Tú no eres nada de lo que vale”—,⁴⁰ el sujeto, al anular su *sí mismo*, proyecta ese mismo sentir hacia el *otro*; es decir, se cristaliza la estructura paranoica del *yo*. Lacan lo refiere en los *tres delirios fundamentales*: de celos, erotomanía y de interpretación autorreferencial. He aquí una frase sintética de este fenómeno: “La bella alma misántropa, arrojando sobre el mundo el desorden que hace su ser”.⁴¹

Si no está cristalizada la constitución de la ley del lenguaje por vía de la interdicción del incesto, se disuelve o queda endeble la capacidad de diferenciar entre la cosa y la palabra, y los juegos propios de la metáfora y la metonimia; queda en entredicho la capacidad de capturar la dialéctica del sentido de las palabras, por lo que el mundo hace

39. Jacques Lacan, *Escritos 1*, p. 121.

40. *Ibidem*, p. 118.

41. *Idem*.

irrupción de manera cruda, desestimando la realidad. Asimismo, si no se instala la ley moral, entendida como prohibición del asesinato del padre y del semejante, el individuo queda discapacitado para gestionar sus impulsos, sin capacidad de empatía: desestima al *otro* o desmiente a los representantes de la ley.

Para uso y orientación de la clínica hay que tomar en cuenta lo siguiente: no es lo mismo escuchar y recibir a alguien que, en su sintomatología, tiene sus pasiones o carencias colocadas en el cuerpo por desplazamiento, que escuchar y recibir a alguien que, por pensamientos recurrentes de auto-martirio, trata de amortiguar su expresión agresiva. Y ambos son diferentes de quienes sostienen un discurso y una posición antagónica con todo semejante, es decir, de quienes aspiran a anular la vida del *otro*. La *pasión neurótica* de los celos tiene como referente a un tercero, que es objeto del deseo por el cual compite con un *otro* que valora como semejante; por ello busca hacer cosas, las mejores, para ganar las preferencias del objeto de amor o del líder. Por su parte, la pasión psicótica no toma a ese *otro* como rival, sino como antagónico; no aspira a tener el objeto de deseo ajeno, el bien del *otro*, sino a tener la vida del *otro*. Lacan precisa esa mirada con la palabra *Lebensneid*, que refiere a una forma de envidia no sólo relacionada con la posesión de bienes materiales o del éxito, sino con la envidia hacia la vida de otra persona: su vitalidad, su capacidad para vivir plenamente. El individuo siente que no puede acceder a esa vida sino disolviéndola. Esto puede pensarse como una forma primitiva, que aspira a la identificación; un acto crudo que pretende incorporar la vitalidad del *otro*. Los guerreros aztecas no sólo se conformaban con matar al otro guerrero, sino que, después de sacarle el corazón, lo desollaban. Posteriormente, se colocaban sobre el propio cuerpo esa piel y salían corriendo por toda la ciudad para asimilar así la fuerza vital del enemigo.⁴²

42. Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, Salvador Chávez Hayhoe, México, 1941, pp. 43-45.

Conclusiones

La ley del deseo de la madre está coligada con la constitución del lenguaje siempre y cuando haya una interdicción-privación de la madre sobre su objeto de amor. En la dialéctica relacional de la diádica hijo-madre, el dilema es el proceso de diferenciación entre demanda y deseo. La primera constitución moral, por tanto, se inaugura ante esa primera respuesta del llanto del niño, el cual, desde una necesidad real, demanda una facilitación. En Freud la acción específica en esa respuesta de la madre al grito del niño es la fuente de toda moralización y comunicación humana. Sobre esta hipótesis Lacan profundiza: la ley del lenguaje es capacidad de ejercer una acción simbólica que traduce la necesidad en demanda; esto es la base significante de toda otra demanda de amor y de la búsqueda del objeto de deseo, pues “la ley de la madre es, por supuesto, el hecho de que la madre es un ser hablante”.⁴³ Así, lo desarrollado en el primer apartado en torno al problema del placer y displacer como base primera de la constitución moral del sujeto no es posible sin una mediación lingüística que ejerza la madre bajo interdicción, como vimos en Lacan.⁴⁴ Y es gracias a la instalación de la ley de la madre y de la dialectización del deseo que “entra en juego lo que veremos ahora funcionar como la primera aprehensión de la realidad por el sujeto”.⁴⁵ Por su parte, en el proceso de incorporación del tercero, entendido como el paso por el Edipo (debido a la prohibición o regulación del goce incestuoso), se estabiliza la fuerza pulsional, ya que “la función del Padre es una sublimación esencial a la apertura de una espiritualidad que representa una novedad, un paso en la aprehensión de la realidad como tal”.⁴⁶ Es decir, se efectúa la metáfora paterna, en la que el primer significante es sustituido

43. *Ibidem*, p. 194.

44. Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 6...*, p. 384.

45. Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7...*, p. 67.

46. *Ibidem*, p. 219.

por otro: “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”.⁴⁷

Finalmente, entre las consecuencias de asumir como requisito el establecimiento de estos dos modos de aprehensión humana, se encuentra aceptar que en cualquier configuración subjetiva hay fractura en el trayecto de su instalación. Lacan, teorizando al respecto cuando aborda el papel del fetichismo en la perversión, por ejemplo, expresa: “en otras formas de perversión, y especialmente en el travestismo, el niño asumirá la dificultad de la relación imaginaria con la madre en la posición contraria. Se suele decir que él mismo se identifica con la madre fálica [...]”; con lo que se identifica propiamente es con el falo en tanto escondido bajo las ropas de la madre”.⁴⁸ Es decir, se hacen impostaciones en el campo de la imagen, tratando de adecuarse a una “realidad social” ahí donde otros hacen fantasma, metaforizan la castración de un padre real y soportan la frustración de una madre tachada en tanto significante. La dialéctica entre castración del deseo materno y privación imaginaria del padre conforma seres deseantes gracias a la mediación fálica del deseo.⁴⁹ De ahí que, más allá de una interpretación moralista sobre los nuevos modos del ser, lo que se evidencia en las narraciones de las personas entrevistadas, referidas en el apartado anterior, es cómo el cambio de contexto afecta el imaginario y gesta retos en el proceso de simbolización, es decir, nuevas configuraciones subjetivas. X

47. Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 5...*, p. 179.

48. *Ibidem*, p. 190.

49. Por cuestiones de extensión queda pendiente para otro escrito precisar la importancia del significante falo en las sociedades patriarcales.

Fuentes documentales

- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999.
- _____ *Retórica*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999.
- Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2019.
- Braunstein, Néstor, *Freudiano y lacaniano*, Manantial, Buenos Aires, 1994.
- Carpintero, Enrique, “Spinoza y Freud: afinidades y tensiones” en Carpintero, Enrique, *Spinoza, militante de la potencia de vivir*, Topía, Buenos Aires, 2024, capítulo 4. Documento electrónico sin paginación.
- De Benavente, Toribio, *Historia de los indios de la Nueva España*, Salvador Chávez Hayhoe, México, 1941.
- Dor, Joël, *Introducción a la lectura de Lacan. El inconsciente estructurado como un lenguaje*, Gedisa, Barcelona, 1995.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, Siglo XXI, México, 1999.
- Freud, Sigmund, “El malestar en la cultura” en Freud, Sigmund, *Obras completas. XXI. El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura, y otras obras (1927-1931)*, Amorrortu, Buenos Aires, 1991, pp. 57-140.
- _____ “La interpretación de los sueños (segunda parte)” en Freud, Sigmund, *Obras completas. V. La interpretación de los sueños (parte II) y Sobre el sueño (1900-1901)*, Amorrortu, Buenos Aires, 1991, pp. 578-608.
- _____ “Proyecto de psicología” en Freud, Sigmund, *Obras completas. I. Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1886-1899)*, Amorrortu, Buenos Aires, 1991, pp. 323-446.
- _____ “Tres ensayos de teoría sexual” en Freud, Sigmund, *Obras completas. VII. «Fragmento de análisis de un caso de histeria» (caso «Dora»), Tres ensayos de teoría sexual, y otras obras (1901-1905)*, Amorrortu, Buenos Aires, 1991, pp. 109-223.

- Godínez Aldrete, Abraham, *Filosofía política y subjetividad: aportaciones a una genealogía del deseo*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 2018.
- Lacan, Jacques, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 17. El reverso del psicoanálisis. 1969-1970*, Paidós, Buenos Aires, 2008.
- _____ *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 20. Aún. 1972-1973*, Paidós, Buenos Aires, 2008.
- _____ *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 5. Las formaciones del inconsciente. 1959-1960*, Paidós, Buenos Aires, 2010.
- _____ *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 6. El deseo y su interpretación. 1958-1959*, Paidós, Buenos Aires, 2014.
- _____ *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7. La ética del psicoanálisis. 1959-1960*, Paidós, Buenos Aires, 1995.
- _____ *Escritos 1*, Siglo XXI, México, 2009.
- Lapassade, Georges, *El analizador y el analista*, Barcelona, Gedisa, 1979.
- Masci, Miguel Omar, “Spinoza y el conocimiento problemático de las pasiones” en *Eidos*, Universidad del Norte, Barranquilla, Colombia, N° 9, julio/diciembre de 2014, pp. 282-311.
- Milmaniene, José Edgardo, *Clínica de la diferencia en tiempos de persversión generalizada*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2010.
- Misrahi, Robert, *Spinoza*, Edaf, Madrid, 1975.
- Sánchez Antillón, Antonio, “Configuraciones subjetivas e ideales” en *Revista Investigium IRE: Ciencias Sociales y Humanas*, Universidad CESMAG, Nariño, Colombia, vol. XII, N° 2, 2021, pp. 76-91.
- Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Orbis, Buenos Aires, 1980.
- Weissman, Moshe, *El Midrash dice*, Bnei Sholem, Buenos Aires, 2008.
- Williams, R. J. C., *Los nombres en la Biblia: su significado y simbolismo*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978.



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0.