



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SAN LUIS POTOSÍ

**Facultad de Psicología
Instituto de Investigación y Posgrado
Maestría en Estudios Psicoanalíticos**

**La estructura de la Ley y sus
(in) posibilidades**

T E S I S

**Que presenta como requisito para obtener el grado de
Maestro(a) en Estudios Psicoanalíticos**

DEYANIRA MOLGADO RAMOS

Asesor: Mtro. Daniel Gerber Weisenberg.

San Luis Potosí, S.L.P.

Septiembre de 2005



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SAN LUIS POTOSÍ

Facultad de Psicología
Instituto de Investigación y Posgrado
Maestría en Estudios Psicoanalíticos

T E S I S

La estructura de la ley y sus (im) posibilidades

Que como requisito para obtener el grado de Maestro(a) en Estudios
Psicoanalíticos

Presenta:

Deyanira Molgado Ramos

Dirigida por:

Mtro. Daniel Gerber Weisenberg

Sinodales

Mtra. María del Carmen Rojas Hernández

Mtra. María Marcela Morales Loo

Mtra. Silvia Larisa Méndez Martínez

Mtra. Ma. Marcela Morales Loo
Secretaria General de la Facultad de Psicología

Mtra. María del Carmen Rojas Hernández
Jefe del Instituto de Investigación y posgrado
de la Facultad de Psicología

Lic. Víctor Manuel Arreguín Rocha
Director de la Facultad de Psicología

San Luis Potosí, S.L.P.
Septiembre 2005
México

Agradecimientos

Quiero agradecer de manera especial al Mtro. Daniel Gerber Weisemberg por sus imprescindibles comentarios y su acertada asesoría para la realización de esta tesis, así como por haberme brindado su valiosa amistad.

De la misma forma agradezco al Mtro. Victor Javier Novoa Cota, Coordinador de la Maestría en Estudios Psicoanalíticos, por haberse aventurado en la difícil labor de implementar el psicoanálisis dentro de la Universidad y por haber mantenido en un buen nivel la planta docente de dicha maestría.

A todos a aquellos maestros que en sus palabras supieron transmitir su loca pasión por el psicoanálisis y que de alguna manera nos engancharon en la enigmática búsqueda del deseo.

Mi gratitud a la Mtra. María del Carmen Rojas, Jefa del Instituto de Investigación y Posgrado de la Facultad de Psicología, a la Mtra. Marcela Morales Loo, Secretaria Académica y a la Mtra. Silvia Larisa Méndez Martínez, Coordinadora de la Maestría en Psicología por sus oportunas sugerencias y por haber fungido como sinodales.

Asimismo quiero expresar un profundo agradecimiento a mis padres y a mis hermanos Hugo y Alberto por el ineludible apoyo que me han dado, porque siempre han tenido una palabra de aliento y porque han sabido respetar mis “locuras”.

A mis queridos amigos, los que siempre están y los que me han enseñado el valor de escuchar y ser escuchada.

A todas aquellas personas que han contribuido a cambiar el rumbo de mi historia, ya sea con sus palabras, con su silencio o hasta con su ausencia.

..... A todos aquellos a quienes la imposibilidad
les ha hecho responder con coraje y con pasión,
y en ese vuelco han encontrado
la manera de reconciliarse con
sus propios demonios.....

Índice

	Página
Resumen	vii
Presentación	viii
Introducción	x
CAPÍTULO 1. Los laberintos de la Ley.	
1.1 El origen mítico de la Ley.	15
1.2 Ley y transgresión.	24
1.3 De la tragedia a la metáfora.	28
1.4 Ley y deseo.	46
1.4.1 La deriva pulsional y el deseo.	51
CAPÍTULO 2. La Ley en la constitución subjetiva.	
2.1 Constitución subjetiva, <i>yo</i> y agresividad.	57
2.1.1 El <i>yo</i> es un espejismo en que se desvanece el <i>ser</i> .	61
2.2 El sujeto, el semejante y la agresividad.	72
2.3 De la agresividad al acto agresivo.	80
2.3.1 La ley como moderadora de la agresividad.	84
CAPÍTULO 3. El reverso de la Ley.	
3.1 El <i>goce</i> : lo inapresable por la ley.	90
3.2 El núcleo <i>real</i> de la ley: el superyo.	97
3.2.1 Del imperativo al goce.	114
3.2.2 De la culpa al sacrificio.	119
3.3 Ley, transgresión y crimen.	124

CAPÍTULO 4. A propósito de la doble dimensión de la Ley.	
Reflexión acerca del protagonista de la novela “Crimen y castigo”.	
4.1 Panorama general de la novela.	129
4.1.1 Resumen de novela.	131
4.2 Raskólnikov ante la ley.	141
4.2.1 Raskólnikov y el lado obscuro de la ley.	142
4.2.2 El crimen como llamado a la intervención de la ley.	147
Conclusiones	152
Referencias bibliográficas	157
Figuras	
Figura 1 Los tres tipos de falta de objeto.	39
Figura 2 La metáfora paterna.	42

Resumen

Este trabajo de investigación bibliográfica está basado en algunas de las aportaciones teóricas que dentro del campo del psicoanálisis hicieron Sigmund Freud y Jacques Lacan en relación con la propuesta de la Ley como lo que estructura al hombre como sujeto que viene a formar parte de determinada filiación, del universo simbólico y del campo del deseo, gracias a la intervención de la función paterna.

De tal forma que la Ley psicoanalíticamente hablando se refiere a la ley del inconsciente, la ley del lenguaje que precede a todo sujeto y que determina su enfrentamiento con la posibilidad de establecer lazos sociales con otros, pero al mismo tiempo, con la imposibilidad de la prohibición que el resto de goce superyoico supone.

Así, el campo de la ley es evidentemente paradójico en tanto que él mismo se sostiene en la relación de continuidad entre goce y deseo, entre lo prohibido y lo permitido, entre ley y transgresión.

La obra literaria sobre la que se realiza la reflexión con que se concluye el trabajo, permite ilustrar, las coordenadas subjetivas por las que todo sujeto, dentro del campo de la neurosis, está atravesado, es decir por la determinación de la Ley y por la imposibilidad de tener acceso a ella en tanto que es ella misma imposible puesto que su reverso se sostiene en ese resto que rebasa el campo de lo simbólico.

Presentación

El trabajo de tesis ha sido titulado “La estructura de la Ley y sus (im) posibilidades” puesto que a lo largo del desarrollo se considera a la Ley, primero, como estructurada en la lógica del significante y, segundo, como el cimiento mismo de la subjetividad. Así mismo es desde el propio título que se deja asentada la doble dimensión de la Ley, puesto que por una parte es la que posibilita la estructuración subjetiva, pero también es ella misma imposible en tanto que envuelve a cada sujeto en sus paradojas y en tanto que existe una parte de la ley que queda exiliada del universo legislante. De tal forma que cada una de tales dimensiones vienen a mostrar que la Ley, además de posibilitar el surgimiento mismo de la subjetividad, también permite la existencia de la vida en sociedad, pero por otra parte, es ella misma la referencia para poder pensar en sus limitantes y en sus imposibilidades.

En el capítulo 1 *Los laberintos de la Ley*, se hace un recorrido por las explicaciones sobre el origen de la ley, hasta llegar a los complejos de Edipo y de castración como instauradoras de la ley de prohibición del incesto, lo que posibilita la estructuración del sujeto como neurótico; así mismo se desarrolla la explicación lacaniana sobre la ley basada en la lógica de las estructuras y en la metáfora paterna. También se analiza la relación de continuidad entre ley y transgresión. Otros conceptos centrales son: Nombre-del-Padre, orden simbólico, Otro, función paterna, falta, deseo y pulsión.

En el capítulo 2 *La Ley en la constitución subjetiva*, se relaciona la ley con el nacimiento del yo en el registro *imaginario* y del concomitante surgimiento de la agresión. Y por otra parte se analiza la mediación que la intervención de la ley viene a establecer en el acto agresivo. Es decir, el orden simbólico opera estableciendo un límite

a la agresión que existe en el plano imaginario, mostrando así la supremacía del registro simbólico sobre el imaginario. Otros conceptos revisados son: *yo*, narcisismo, identificación, estadio del espejo, cuerpo fragmentado, el otro, enajenación, el *ser*.

En el capítulo 3 *El reverso de la Ley*, se analiza la parte *real* de la ley: el superyo, como ese resto de goce que deja la inscripción de la ley. Se considera lo *real* como lo imposible, imposible de imaginar e imposible de integrar en el orden simbólico. Se porpone a la culpa como aquella parte que implicada en el goce es también el lugar que anuda y confronta la subjetividad con la ley. Los conceptos claves en este capítulo son: placer, goce, pulsión de muerte, imperativo categórico, angustia, objeto *a*, deuda, sacrificio, transgresión.

El capítulo 4 *A propósito de la doble dimensión de la ley*, consta de la reflexión, que, tomando como base el sustento teórico planteado en los tres primeros capítulos, acerca de la particular relación que con la Ley tiene el protagonista de la novela "Crimen y castigo" de Dostoievsky. De tal forma que dicha reflexión constituye un botón de muestra que permite ejemplificar la dimensión trágica en que está inmerso todo sujeto que forme parte del lazo social, dejando en claro que la relación con sus semejantes está llena de paradojas, tal como es la propia relación con la ley.

Introducción

La sociedad está regulada por principios legales universales que permiten que las relaciones entre sus miembros perpetúen la existencia de lazos sociales, y no solo eso, sino que también sus efectos inciden en cualquier tipo de intercambio social y en las relaciones de parentesco, es decir, en la filiación y en la sucesión de las generaciones.

Así, siguiendo las elaboraciones de Pierre Legendre (1994), se puede afirmar que cada miembro de la cultura es precedido por una <Referencia absoluta> que es "...el principio causal garante de todas las palabras y de todos los actos humanos.." (p. 30). Lo cual permite considerar a cada sujeto como instituido en un orden legal y en una filiación.

Esta Referencia, en última instancia supone las dos legalidades por las que todo sujeto es regulado, la primera es la social o política, llamada por citado autor "Tercero social" que instituye las genealogías familiares; mientras que la segunda, se refiere a lo familiar, a la triangulación edípica que estructura al sujeto y le asigna su lugar dentro de dicha genealogía. Es por esto que es preciso considerar a la ley como "el conjunto de principios universales que hacen posible la existencia social, las estructuras que gobiernan todas las formas de intercambio social, sea el acto de regalar, las relaciones de parentesco o la formación de pactos". (Evans, 1997, p. 119)

Para la teoría psicoanalítica, dichos principios universales están estructurados desde la legalidad del lenguaje, puesto que es el lenguaje el que estructura las leyes sociales del intercambio, como un pacto simbólico que establece diferencias y ordena al mundo. Así, la cultura viene a ser entonces un ordenamiento por oposición, es decir, es el resultado de la puesta en marcha de una legalidad que regula intercambios y alianzas.

Es así que para el psicoanálisis, la ley es una estructura de orden simbólico sustentada por la función paterna y cuyo cimiento mismo es el lenguaje. Esto quiere decir que la ley es una entidad lingüística. Pero, ¿cuál es el origen de esa ley?. Se partirá de la siguiente premisa: el sujeto, es un sujeto atado a una legalidad, la legalidad del inconsciente, dicha legalidad es efecto de la instauración de la prohibición de dos crímenes: incesto y parricidio. Es la función paterna que mediante los complejos de Edipo y de castración, la que dará lugar al establecimiento de lo que está prohibido y lo que está permitido.

Por lo tanto, el inconsciente como estructura está regulado por el lenguaje, lo cual indica que la transmisión de la legalidad es inconsciente y tiene estructura de lenguaje. Es cada sujeto el que puede o no quedar insertado en dicho universo simbólico que lo precede y del que de cualquier forma no queda libre de sus costos

Es el lenguaje el que persiste a todo sujeto, pues éste aun antes de la fecundación y el nacimiento es ya objeto del discurso, del deseo y de las fantasías de los otros. Su concepción está ya regulada por el lenguaje que impone las relaciones de parentesco y define las alianzas entre hombre y mujer como posibles o imposibles según la ley de prohibición del incesto. Es por esto que el orden de la ley preside la vida del sujeto, persiste a él y ordena su inclusión a la historia.

Pues si bien, la Referencia absoluta institucionaliza al sujeto mediante el principio de Razón, es la propia ley la que acoge a los sujetos en el seno de su paradoja: la lógica de lo prohibido, pues siendo la única forma de pertenecer a lo social, le muestra al sujeto la posibilidad de transgredirla, es así como “prohibición y transgresión son los dos pilares dialécticos de lo social”.(Morales, 2003, p. 97)

Si bien la ley pacífica, debido a la regulación del goce y el deseo, su aspecto más importante radica en el estatuto paradójico e irracional de su núcleo mismo, su carácter impositivo, pero a la vez necesario. Y si la explicación psicoanalítica sobre la ley muestra algo, es que el propio surgimiento de la ley está permeado de transgresión, pues “en el comienzo de la ley hay un cierto fuera-de-la-ley, un real de violencia que coincide con el acto mismo de la instauración de la ley”(Gerber, 2005, p. 65), lo cual se refiere a que es una transgresión, específicamente un crimen, lo que está en el origen de ella y al mismo tiempo es lo que ella prohíbe.

En tal situación cada sujeto tendrá que venir a ser instrumento de la ley y a sostenerla como garantía respondiendo a lo que ella demanda. De esta forma, un acto que transgreda a la ley viene a ser no solo algo que atenta contra su irrefutable omnipotencia, sino que también es un acto que sostiene el interrogante por las propias imposibilidades que la sostienen.

Por lo tanto, así como ningún acto humano puede ser considerado fuera de la regulación del orden simbólico (la ley), todo acto que transgreda este orden viene a mostrar su imposibilidad, su incompletud que no le permite contener la aparición de un exceso que la trasciende. Es esa parte de la ley revelada por Freud y retomada por Lacan con el concepto de superyo. Ese tirano que en cada subjetividad viene a provocar estragos en tanto que somete al goce, aquella parte que escapa a toda legalidad puesto que es imposible de simbolizar pero que sin embargo siempre habita a todo sujeto del inconsciente.

Es así como la consideración de cada subjetividad estructurada, y por ello dividida por efecto de dicha ley remite a cuestionarse sobre sus fallas y los efectos que esto

provoca tanto en lo subjetivo como en el lazo social, específicamente cuando el acto de un sujeto que ha sido insertado en el orden legal, transgrede dicha legalidad mediante la consumación de un homicidio.

El acto homicida perpetrado por el protagonista de la novela “Crimen y castigo”, de Dostoievsky (1866), permitirá mostrar “la escena” en que un sujeto que es supuesto como neurótico con relación a la ley, deja de estar, de manera intempestiva, sostenido por el orden simbólico, lo cual viene a mostrar el pasaje al acto, pero que no por eso pierde de manera definitiva su relación con la ley, sino que por el contrario, esta relación cambia en tanto que hace un llamado al Otro para recibir su castigo. Complicado rodeo que lo que viene a mostrar es, a manera de ficción, el reverso de la ley en tanto resto de goce que su propia instauración deja tras de sí. El acto aludido es propuesto entonces como pregunta por el deseo, por la imposibilidad del goce en tanto sujeto del lenguaje y por las interrogantes a que está enfrentado todo sujeto inmerso en las ineludibles fragmentaciones de la ley.

Es por esto que es necesario considerar a ciertos homicidios no solo como un acto producido por el sujeto del lenguaje, lo cual ya le da estatuto de acto simbólico, sino que dicho homicidio en última instancia es un parricidio y por lo tanto atenta contra la propia referencia absoluta, es decir, es un acto que transgrede la genealogía, pero sobre todo es un acto que muestra lo inevitable de la estructura y las imposibilidades de la ley. De tal manera, existe una parte de la ley que irreductible a lo simbólico escapa a su legislación, pero que al mismo tiempo le da consistencia. Asimismo el sujeto está convocado desde lo legal, pero enfrentado simultáneamente a las fragmentaciones que la ley supone para su subsistencia.

Capítulo 1.

Los laberintos de la Ley.

“...con la Ley y el Crimen comenzaba el hombre”

(Lacan, 1950, p. 122)

1.1 El origen mítico de la Ley .

Toda sociedad en tanto que institución regulada y reguladora de lazos es fruto de dos condiciones intrincadas: el exilio del universo de lo natural y el sometimiento al campo regulado de la prohibición. La primera de dichas condiciones, el exilio, es fundamentalmente un exilio que permite habitar en el campo de la ley y del símbolo, del lenguaje; en tanto que la segunda, supone el atemperamiento de las tendencias y la destrucción.

Dicha expulsión del mundo de la naturaleza es la circunstancia básica que le permite a cada sujeto diferenciarse de los animales, pues solo el hombre tiene consciencia de sí, de su propia muerte y de la complejidad de su sexualidad. Dicho exilio permite el advenimiento de cada sujeto en el universo simbólico, con lo cual estará para siempre “destinado” a ser súbdito de la ley, aun cuando pretenda ir más allá de sus preceptos, lo que implica que todo sujeto esté sujeto al orden simbólico del que procede.

El trabajo, la sexualidad y la muerte son los tres aspectos legislados alrededor de los cuales se puede plantear dicha separación de la naturaleza, así como el inicio de la sociedad humana. El primero de ellos, el trabajo, es lo que permite al hombre dejar su condición de animal pues fue mediante la labor productiva, cuya realización solo es viable por la institución de pactos y la restricción, que fue posible no solo la elaboración de instrumentos y por ende la acumulación de conocimientos, sino que al mismo tiempo permitió el surgimiento de una visión abstracta del mundo y de sí mismo. El trabajo pasa de ser una simple actividad de supervivencia a ser una actividad dirigida al logro de objetivos.

En cuanto a la muerte, se puede afirmar que desde siempre ha venido a ser objeto de regulación, esto queda demostrado principalmente en dos prácticas: los ritos funerarios y el despliegue de las tumbas, ambas tienen la finalidad de otorgar significado a un proceso que si bien es natural, queda de esta forma penetrado por el símbolo que cambia su estatuto, al mismo tiempo que “los ritos ante la muerte cumplen la función de poner a distancia ese monumento de la destrucción” (Morales, 2003, p. 94), en donde el lugar de la violencia que implica la degradación del cuerpo muerto viene a ser sustituido por el símbolo perenne de lo trascendente. El símbolo regula así el enfrentamiento directo con lo inevitable de la existencia.

Otra prueba de que todo hombre para serlo es desde el origen parte de una interacción reglamentada, la constituye la existencia de la familia, que es la institución humana más sólida y más antigua de la sociedad, y que además parece estar arraigada, aunque con claras diferencias, en cualquier civilización. La familia subsiste gracias a su pretensión de regular las relaciones entre sus integrantes, a la vez que con los miembros de otros grupos familiares; así la regulación fundamental que viene a imponer la familia recae sobre el intercambio y la sexualidad, a través de una ley que separa del libre apareamiento, dicha ley es la prohibición del incesto, misma que ha subsistido desde el origen de la humanidad, independiente del tiempo y del lugar.

Al respecto es menester citar lo que dice Roudinesco (2003) acerca de Lévi-Strauss:

Lo que diferencia realmente al hombre del animal es que, en la humanidad, una familia no puede existir sin sociedad, es decir, sin una pluralidad de familias dispuestas a reconocer la existencia de otros vínculos al margen de los lazos de la consanguinidad, y que el proceso natural de la filiación sólo puede proseguir a través del proceso social de la alianza. (p. 15)

Lo anterior quiere decir que la ley es un producto social que permite la formación de familias y que además, es a través de la sociedad que los simples lazos de sangre quedan superados y más aún, sustituidos, por el proceso de la alianza, es decir por la dependencia necesaria entre las familias para que el intercambio se perpetúe. Entonces la ley de la que pende la sociedad es la de la prohibición del incesto, basada en lo que es llamado por Philippe Julien (2002) como “negación creadora”, que es fundamentalmente lo que él explica como:

negación de la autosuficiencia de las familias a fin de que siempre dependan unas de otras por el sesgo del encuentro de la extrañeza, por el riesgo de lo desconocido [...] (así) la sociedad se perpetúa oponiéndose a la familia de donde cada ciudadano proviene para que se funde una nueva familia en la generación siguiente. (p. 38)

Entonces la sociedad humana más que sostenerse en la familia como institución, se sostiene en el interdicto, lo cual supone que con anterioridad haya sido instituido el intercambio que como hecho de lenguaje y por tanto ligado a la función simbólica, permite que toda unión hombre-mujer no se base simplemente en la diferenciación sexual.

Pero en este punto es necesario plantear una pregunta sobre el origen de esa ley en que se soportan todas las regulaciones sociales, y más aún, ¿será posible poder plantear dicho origen?. Desde la teoría psicoanalítica ha habido intentos por responderlo, el primero que lo planteó fue Freud, nada menos que inventando un mito. Pero, ¿por qué Freud tuvo la necesidad de crear a un mito sobre los orígenes de la cultura y por lo tanto de las leyes en que se sostiene?. Pues bien, pareciera que justamente donde aparece una interrogante sobre los orígenes, la ignorancia y el impacto de la incertidumbre que estos suscitan se trata de cubrir con una explicación mítica, se construye toda una ficción,

pero es el propio Freud quien demostró que la verdad siempre tiene dosis de ficción, por lo tanto el mito contiene en su núcleo la verdad. Así los mitos responden a la cuestión de lo imposible de decir sobre el origen.

Es Freud quien hasta el final de su obra sostiene que tanto la cultura como la subjetividad están sustentadas en dos crímenes: el incesto y el parricidio, o sea que justamente en aquellos crímenes que la ley prohíbe son aquellos sobre los que descansan los propios orígenes de esa ley.

En 1913, sale a la luz su obra *Tótem y tabú*, en la que Freud describe el mito del nacimiento de la cultura y de los lazos sociales a través de la prohibición generada una vez que se lleva a cabo el parricidio originario, pues es a partir de éste que se pone en marcha la interdicción. En citada obra Freud propone a la prohibición del incesto como la ley fundamental de la cultura de la que las demás leyes se desprenden.

Así, plantea que originariamente hubo un padre de la horda que dominaba a todos y tenía un poder ilimitado con el cual podía gozar de todas las mujeres. Los hermanos así humillados y privados del goce se organizaron para matar al padre y lo devoraron pues ellos no solo le temían sino que también lo veneraban como ideal y todos querían ocupar su lugar, y fue por medio de la incorporación de una parte de este padre que aseguraron su identificación con él. “Un día, los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna. Unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible” (Freud, 1913, p.143). Después de la lucha que sostuvieron entre sí, los hermanos se reunieron a hacer un pacto viendo que era inútil seguir compitiendo por un lugar que de cualquier forma ninguno de ellos

debía ocupar, o sea que se dieron cuenta de que con el parricidio todos quedaban igualmente excluidos del goce.

Es este pacto (ley primordial), según Freud, el que originó la primera forma de organización social, a partir del lazo fraterno, lo cual implicó la renuncia al goce anteriormente anhelado, el establecimiento de obligaciones y la fijación de normas que no debían ser violadas. La renuncia a ocupar el lugar del padre muerto implicaba que todos los hijos serían iguales ante la ley pactada, lo cual suponía también una renuncia a poseer a la madre o a las hermanas, llegando así a establecer el tabú del incesto y la exogamia.

De alguna forma el padre siguió presente al instituirse en su lugar a un tótem, como espíritu protector al cual estaba prohibido dañar o matar, en su honor se hacía un banquete totémico, así el animal fue sustituto del padre, es decir, el tótem viene a suplir al significante del padre simbólico, cuya veneración disminuyó la culpa; esto apunta hacia la primera forma de religión monoteísta, pues el padre primero asesinado y después enaltecido debido al remordimiento, es elevado a la condición de dios, así la sociedad se transformó en patriarcal.

Por lo tanto, es el asesinato del padre primordial el que viene a dar cuenta a los hijos que siempre les estará prohibido el goce, pues si lo mataron fue solo para prohibirse ellos mismos lo que querían arrebatarse, lo mataron para demostrar que era imposible matarlo. De ahí en adelante, si dios está muerto, entonces nada está permitido pues “el muerto se volvió aún más fuerte de lo que fuera en vida”. (Freud, 1913, p.145)

Además se puede decir que fue necesario que el padre ocupara el lugar de muerto, el lugar de cero, para que de ahí en más el despliegue de las generaciones se iniciara, pues

solo desde el cero es que se inicia una serie, no hay posibilidad del uno sin el cero, no hay orden simbólico si no está precedido por el padre muerto. Esto se retomará más adelante.

Si bien el mito de la horda primitiva fue un intento de Freud por explicar el estado primordial de la sociedad, es imposible poder dar cuenta de la existencia de las restricciones del sistema totemista, las cuales no se refieren al hecho de comerse o no al padre, sino a las limitaciones que la exogamia sostenía, es decir al intercambio permitido entre los miembros de las fatrias¹, pero dichas restricciones tuvieron que estar antecedidas por el establecimiento del pacto y justamente ahí reside la dificultad pues ni el mismo Freud pudo dar cuenta del inicio del pacto como tal, y esto es así porque es imposible pactar el primer pacto, es decir, nadie se puede autosometer a la primera ley (como Freud plantea que lo hicieron los hermanos parricidas¹) pues esta ley desde siempre ha existido.

La dialéctica hegeliana en algún sentido fue otro intento por formular algo acerca del surgimiento de la ley mediante el planteamiento de los orígenes del pacto, en la cual Hegel sostenía que es el advenimiento del amo y del esclavo lo que permite que cada sujeto supere su condición natural mediante la lucha a muerte por puro prestigio.

¹ Solo es concebible la exogamia si cada una de las fatrias (clanes) son diferentes entre sí, es decir si son nombradas, lo cual permitiría no solo la pertenencia a alguna de ellas, sino el intercambio de las mujeres entre fatrias distintas. La exogamia es no acceder a algunas mujeres por su nombre, o mejor aún, por el nombre de la patria de la cual provienen. Por tanto solo es posible pensar a la exogamia como resultado del intercambio entre varias fatrias y no solamente por la unión de los hermanos para pactarla, como llegó a plantearlo Freud.

¹ Es lo que Freud plantea cuando dice que después de que los hermanos dieron muerte al padre, lo que éste prohibía con su existencia, ahora ellos mismos se lo prohibirían como resultado de una "situación psíquica de obediencia de efecto retardado {*nachträglich*}" (1913, p.145) La imposibilidad radica en que ellos no se pudieron imponer la ley a sí mismos, sino que su régimen impera con antelación (no es posible crear los tabúes fundamentales) y su acatamiento es precedido por la angustia generada por el desconocimiento de su procedencia y por la existencia de la posibilidad de no cumplirla.

Para Hegel lo humano se genera negando al ser dado animal mediante la lucha a muerte, no como ocurre con los animales, por territorio, por comida o por una hembra, sino que la lucha que se emprende es por nada, por nada dentro del campo de lo necesario, pues se lucha por puro prestigio. Lo que otorga el prestigio queda fuera del campo de lo que se necesita, esa es la lógica de lo que humaniza. Lo que no hay en la naturaleza es la búsqueda del reconocimiento del otro, es decir, obtener el reconocimiento del otro es aquello por lo que se lucha a morir. Pero en esta lucha no hay pacto posible, pues cada uno de los combatientes impone al otro que se le reconozca aun si con eso se corre el riesgo de morir. Pero para que se pueda llevar a cabo ninguno de los dos debe morir, pues es imposible que un muerto reconozca al triunfador (Hegel, 1980).

Aquel que renuncia a ser reconocido por miedo a morir, se le designa en la dialéctica como esclavo, y aquel que estuvo dispuesto a morir con tal de no ceder en su deseo de reconocimiento será el amo. Pero, ¿puede ser que en estas condiciones uno de los dos contendientes renuncie a ser reconocido? Y si esto sucede tuvo que haber estado convenido con antelación, es decir, pactado, lo que sucedería si uno de los dos decidía rendirse y la forma en que lo indicaría al contrario. Pero con Hegel sucede lo mismo que con Freud cuando se enfrentan con la imposibilidad de hablar sobre el propio surgimiento del pacto.

Así en la dialéctica al pactar el pacto *a posteriori*, supondría que el ganador se dirigiera al perdedor en estos términos: –Si tu no quieres morir, entonces trabajarás para mí y yo seré tu amo-. Pero niquiera de esta forma se está despejando la incógnita sobre el origen de ese pacto, y esta imposibilidad radica, como se revisará más adelante,

en que cualquier condición humana supone un pacto previo, lo cual indica que el orden simbólico es el antecedente radicalmente necesario para hablar de la condición del sujeto. Esto a su vez implica que dicha imposibilidad no permita concebir que en algún momento existió el primer sujeto o de qué manera ese sujeto vino a establecer una convención con otro sujeto, dejando como consecuencia un enigma en el lugar donde podría formularse una explicación sobre el origen de la Ley.

Podría decirse que *Moisés y la religión monoteísta* (1934), es de alguna manera otro intento de Freud por proponer algo más sobre los orígenes de los pueblos y sobre la relación del padre fundador con la ley. Esta vez hace recaer en la figura de Moisés al padre fundador, el padre ideal, ese padre omnipotente que encarna la garantía de la ley occidental, pues es a él al que Dios, como fundamento de la religión judía, le ha entregado las tablas legislativas. Freud muestra como Moisés, al igual que el padre de la horda primitiva, fue asesinado por su pueblo, dejando asentado que la única manera en que la religión podía subsistir y los mandatos podían seguir legislando, era tras la inevitable muerte del padre.

Así, lo que le interesó a Freud fue establecer una vez más que solo la ausencia del padre y por lo tanto de su presencia, permite el establecimiento de las leyes.

Moisés es la otra saga mitológica que Freud desglosa para mostrar que el padre, desde su origen, está tachado; que en el origen de las religiones hay un asesinato primordial y que esa es otra manera de mostrar al padre barrado. (Morales, 2003, p.564).

Por su parte Roudinesco (2003) afirma que Freud, a diferencia de lo que había propuesto en *Tótem y tabú*, es en *Moisés y la religión monoteísta* donde llega a la siguiente conclusión: “el estado original de la sociedad no existe en ninguna parte y no es

necesario que el crimen haya sido realmente perpetrado solo cuenta el poder simbólico ligado a su origen supuesto”(p.90).

De ahí que Freud para abocarse a plantear los orígenes de la ley, tuvo que elaborar primero algo sobre los orígenes de la prohibición en sí, a partir de lo cual plantea que el tabú² no es una simple modalidad de prohibición, sino que es el prototipo de la prohibición en sí. Así, el tabú solo puede ser definido como algo que prohíbe desde sí mismo. De tal forma que en *Tótem y tabú* (1913), Freud dice lo siguiente:

Las restricciones de tabú son algo diverso de las prohibiciones religiosas o morales. No se las reconduce al mandato de un dios, sino que en verdad prohíben desde ellas mismas. Y de las prohibiciones morales las separa su no inserción en un sistema que declarase necesarias en términos universales unas abstenciones, y además proporcionara los fundamentos de esa necesidad. Las prohibiciones de tabú carecen de toda fundamentación; son de origen desconocido; incomprensibles para nosotros, parecen cosa natural a todos aquellos que están bajo su imperio (p.27).

Entonces si el tabú es lo que prohíbe desde él mismo y su existencia carece de justificación alguna quiere decir que es una ley falta de fundamento, más aún, ella es el fundamento. De esta forma es imposible concebir cualquier forma de organización social o institución sin tabú, de la misma manera en que todo tabú es la cara oculta de la ley.

² El término tabú proviene de las primitivas religiones de Polinesia y significa “lo prohibido”.

1.2 Ley y transgresión

Fundamentalmente todo acto humano está regulado, pues sin restricciones la propia supervivencia y la estructura social estarían amenazadas. Pero de la misma forma, toda regulación implica en su origen a la violencia de la transgresión; transgresión del orden natural e irrupción del orden simbólico que somete a toda subjetividad. Y si bien es cierto que toda ley permite establecer la diferencia entre lo que está prohibido y lo que está permitido, hay una imposibilidad en el núcleo mismo de toda prohibición que contribuye a dejar detrás de sí la posibilidad del desacato. De esta forma no es solo que sea imposible concebir una sociedad sin ley, sino que también sería absurdo pasar por alto el papel que en su constitución implica la transgresión a la misma, pues “[...] la transgresión no solo mantiene el interdicto, sino que superándolo, lo completa” (Morales, 2003, p. 96).

Es así como se puede afirmar que la sociedad está regulada por principios legales universales que permiten que las relaciones entre sus miembros perpetúen la existencia de lazos sociales, y no solo eso, sino que también sus efectos inciden en cualquier tipo de intercambio social y en las relaciones de parentesco, es decir, en la filiación y en la sucesión de las generaciones. Pero de la misma forma lo social, si bien, portador de regulaciones, por estructura es promotor de las transgresiones que vienen a dar cuerpo a los excesos, al derroche y a lo erótico, necesarios para que esta subsista.

Entonces según el psicoanálisis, la Ley “es el conjunto de principios universales que hacen posible la existencia social, las estructuras que gobiernan todas las formas de intercambio social, sea el acto de regalar, las relaciones de parentesco o la formación de pactos” (Evans, 1997. p. 119). Pero además, a la ley se le debe la posibilidad de ser

sujetos, en tanto que es por ella que se transmite un nombre y la posibilidad de afiliarse, sin lo cual sería imposible poder llevar a cabo el intercambio entre familias, por lo tanto es la ley la que permite ocupar un lugar en la sucesión de las generaciones.

De esta manera se puede afirmar que si la cultura surge de la imposición de un NO, de una prohibición, entonces lo prohibido es ante todo un problema sobre la verdad de la diferenciación humana, como se verá más adelante cuando se desarrolle el tema de la tragedia edípica.

Es así como se puede plantear que hay en el origen de la ley un fuera-de-la-ley (goce puro), una violencia exterior, como medio para instaurarse y como fundamento en la que se sostiene; el mito freudiano del asesinato del padre, es un claro ejemplo de la violencia en el nacimiento de la ley, en donde el padre de la horda viene a encarnar ese elemento que se mantiene al margen de la ley.

Freud lo señala claramente al colocar en el origen los dos crímenes de Edipo, míticamente perpetrados. Ellos son el fundamento porque conllevan la exigencia del pacto de renuncia que es la ley. La sociedad humana, edificada sobre ese cimiento, es la memoria viviente de un crimen primordial del que nada se querrá saber porque la ley toma el sitio de sustituto del crimen cometido y, de esta manera, es correlativa de la represión de su recuerdo. (Gerber, 2005, p. 46)

Así que, la prohibición solo se manifiesta por la sanción que la sucede, pues no hay un discurso en el cual quede explícita. La prohibición proviene del silencio, no es enunciable, no se transmite por la palabra, puesto que la excede. Es esa prohibición que impide que el acceso al goce sea posible.

Pero la ley implica en su esencia a la transgresión pues al nombrar lo innombrable, es decir, lo prohibido, está siempre dando a entender que existe un goce mayor que tuvo que ser vedado, pero que hay manera de alcanzarlo. Es esta parte de la ley la que al

pretender nombrar lo prohibido no solo deja asentada la posibilidad de la transgresión sino que la ordena.

Esto quiere decir que ley y transgresión están íntimamente relacionadas. La verdadera transgresión no es violar los preceptos de la ley, sino que la esencia de la transgresión está contenida en la ley misma, puesto que además de que la propia ley transgrede el orden natural imponiendo lo cultural, está en sí misma compuesta por la imposibilidad, en tanto que la ley siempre prohíbe lo que ya de entrada es imposible alcanzar.

Dice Freud (1913): “En efecto, no es preciso prohibir lo que nadie anhela hacer, y es evidente que aquello que se prohíbe de la manera más expresa tiene que ser objeto de un anhelo”(p.74). Si nos remitimos a los mandamientos de la religión cristiana surge esta interrogante ¿Qué caso tendría la existencia de éstos si no es porque existe no solo la posibilidad de violarlos, sino que en realidad se lleva a cabo lo que prohíben, se mata, se miente, se roba, etc...? A lo cual queda decir que no se conoce el pecado sino por la ley.

De tal manera que “tras cada prohibición por fuerza hay un anhelo”, afirma Freud (1913, p. 75), y esto quiere decir que si se prohíbe matar es porque el anhelo del asesinato estuvo presente desde siempre, pero queda expulsado de la conciencia gracias al mecanismo de la desestimación (*Verwerfung*), que impide reconocerlo y es por esto que no está representado en ninguna parte pues solo se le puede ubicar tras el silencio de la prohibición.

Se puede decir que el fundamento de la moral es oscuro y enigmático, pues en tanto que en su base está el tabú, su causa es indecible, pero deviene en ley; dicha transformación es resultado de una desestimación, Freud (1913) lo dice así,

Conciencia moral es la percepción interior de que desestimamos determinadas mociones de deseo existentes en nosotros; ahora bien, el acento recae sobre el hecho de que esa desestimación no necesita invocar ninguna otra cosa, pues está cierta de sí misma (p.73).

Si la ley es por naturaleza transgresiva también quiere decir que hay una imposibilidad de decir lo que ella *es*; paradójicamente el núcleo de la ley es ilegal, de tal manera que “en el lugar del fundamento de la ley social hay un agujero, un real traumático que corresponde al carácter ilegal e ilegítimo de la instauración del orden de la Ley, a una violencia fuera de la ley en la que se sostiene la Ley misma”(Gerber, 2005). Y justamente es esa imposibilidad la que la sostiene y la ignorancia sobre sus orígenes lo que permite que funcione. Siendo así que no es viable hablar sobre la conciencia moral, puesto que la conciencia en sí implica lo que puede ser conocido por el sujeto, ya sea de sí mismo o de lo que lo rodea, antes bien, la moral, en tanto que resultado de una desestimación, es precisamente la forclusión de la certeza del goce que habita en cada sujeto del inconsciente.

1.3 De la tragedia a la metáfora

Las formulaciones acerca del complejo de Edipo como un principio universal inconsciente, que condena a todo sujeto a llevar a costas la fatalidad del destino y a ser culpable de sus deseos fue un intento de Freud por responderse a la pregunta ¿Qué es un padre?, que nace de su propia historia con su padre y de los enigmas que sus pacientes le presentaban en cuanto a la figura del padre. El Edipo es así, un mito que una vez convertido en complejo, orientará tanto la obra de Freud como su intervención clínica.

Pero para que las elaboraciones de Freud giraran en torno de la tragedia griega tuvo que estar pasando por un momento clave: el abandono de su teoría de la seducción³, la cual suponía una concepción traumática del conflicto neurótico, para elaborar así una teoría del psiquismo inconsciente.

La versión trágica del complejo de Edipo procede de la obra de Sófocles, quien narra las funestas peripecias por las que tiene que atravesar Edipo cuyo destino está predeterminado y del cual no puede escapar: matar a su padre y tomar como mujer a su madre con la que posteriormente tuvo cuatro hijos. Freud equiparó el destino trágico de Edipo a los deseos que para él todo sujeto albergaba en su inconsciente, es decir, había en la vida de todo niño una fase gobernada por dos tipos de deseos: deseos amorosos (incestuosos) hacia la madre y deseos hostiles y de rivalidad a muerte hacia el padre, cuyo desenlace “ideal” sería la declinación de dicho complejo, lo cual desemboca en la

³ Eso es lo que le revela a Fliess, en la conocida frase “ya no creo más en mi neurótica”, contenida en la carta 69 del 21 de septiembre de 1897. En esta expresa la incredulidad de que el padre de toda histérica sea perverso, además, comienza a reconocer la existencia de fantasías sexuales sobre los padres y la etiología infantil de las neurosis.

renuncia al deseo sexual y la identificación con dicho rival, lo que trae como consecuencia la elección “normal” de objeto amoroso.

Lo que a Freud le interesaba era demostrar que todo sujeto es culpable de la existencia de un deseo de unión sexual con su madre y la concomitante rivalidad llevada hasta el extremo, el parricidio. Así, “Edipo será culpable, entonces, no de *haber* cometido un asesinato sino de *ser* un sujeto culpable de desear a su madre. Culpable de tener un inconsciente [...]” (Roudinesco, 2003, p. 65). Aunque como se sabe, en la tragedia de Edipo el deseo por la madre no fue un antecedente del asesinato del padre, pero esto no fue lo que le interesó a Freud.

Pero es precisamente por lo anterior que Edipo es el paradigma de la tragedia del sujeto del inconsciente, sujeto que irremediamente está imposibilitado para saber su verdad, al igual que Edipo no sabía lo que le estaba presagiado, Freud (1938) lo dice de esta manera:

La ignorancia de Edipo no es más que una pintura exacta de la inconsciencia en la cual se hunde, en el adulto, la totalidad del acontecimiento. La sentencia apremiante del oráculo, que debe absolver al héroe, es un reconocimiento del carácter implacable del destino que condena a todos los hijos a sufrir el complejo de Edipo. (p.64)

De tal forma que Edipo viene a representar al sujeto culpable de tener un inconsciente, al sujeto que está sometido a la eficacia simbólica que está fuera de su dominio conciente, es esto lo que constituye la inscripción en el psiquismo de un orden simbólico, orden que posee la ley del padre. Ahora podemos darnos cuenta que lo que es verdaderamente trágico en Edipo no son sus deseos, sino la posición dividida en la que queda respecto al saber sobre éstos, pues si algo hay de trágico tanto en esta obra teatral

como en todo sujeto es la puesta en escena del sujeto del inconsciente, que es el sujeto dividido respecto al saber: de sus deseos y de su propia hiancia que lo constituye.

Edipo fue hermano de sus hijos e hijo y esposo de su madre, como consecuencia de dos actos intrincados: el parricidio y el incesto. De tal manera que sus dos crímenes atentaron contra la ley que permite establecer las diferencias entre una generación y otra, por una parte, y la propagación de la familia como institución, por otra. Roudinesco (2003) lo califica como "destructor del orden familiar" y lo explica de la siguiente manera:

Al violar las leyes de la diferencia de las generaciones, Edipo había transgredido, por lo tanto, el principio mismo de *la* diferencia, en cuanto paradigma de *la* ley simbólica humana que impone la separación de lo uno y lo múltiple, a fin de que no se borren *las* diferencias necesarias para el género humano. Pues Edipo, en efecto, a causa de su doble crimen -el parricidio y el incesto-, se apoyaba *a la vez y al mismo tiempo* sobre cuatro, dos y tres pies. Por eso confundía el orden social, biológico, político, familiar (p.57).

Se puede encontrar en la correspondencia que Freud mantuvo con Fliess (1897), una interesante declaración acerca de la forma en que éste comenzaría a considerar a la tragedia edípica:

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 [...] Si esto es así, uno comprende el cautivador poder de Edipo rey, que desafía todas las objeciones que el intelecto eleva contra la premisa del oráculo, y comprende por qué el posterior drama de destino debía fracasar miserablemente. Nos rebelamos contra toda compulsión individual arbitraria (de destino) [...] la saga griega captura una compulsión que cada quien reconoce porque ha registrado en su interior la existencia de ella. Cada uno de los oyentes fue una vez en germen y en la fantasía un Edipo así, y ante el cumplimiento de sueño traído aquí a la realidad objetiva retrocede espantado, con todo el

monto de represión {esfuerzo de desalojo y suplantación} que divorcia a su estado infantil de su estado actual.

Llama la atención que en base a la coincidencia de sus propias fantasías y deseos con lo que lleva a cabo el personaje de Edipo, haya establecido un principio universal de la neurosis (“complejo nuclear de las neurosis”, lo llamaba), pero su gran acierto fue que en sus elaboraciones teóricas no se quedó atrapado en el imaginario laberinto de los vínculos afectivos (amor-odio-rivalidad) de la triada madre-hijo-padre. De tal forma que después propuso a dicho complejo como un elemento estructural, es decir, constituyente de todo sujeto ya sea “normal” o neurótico y como el elemento que determinará la elección posterior de los objetos amorosos.

Pero otra gran aportación de Freud será cuando empieza a introducir un cuarto elemento en aquella antigua terna conflictiva revelada por el complejo de Edipo, con lo cual ya no serán tres personajes, ahora son cuatro elementos y además su interés cada vez más estará dirigido hacia teorizar el complejo de castración como fundamento de la organización fálica.

Es en el texto *Sobre las teorías sexuales infantiles* (Freud, 1908), donde aparece por primera vez el término “complejo de castración”, precisamente en el marco del recuento de las teorías sexuales infantiles, es decir, lo concerniente a las especulaciones sobre el destino de los genitales en base al descubrimiento de la diferencia de los sexos, a la teoría sobre el nacimiento y a la interpretación sádica del coito. Después denominará a estas formaciones como “fantasías primordiales”.

Pero para Freud, el complejo de castración solo comprendía las excitaciones y los efectos relacionados con la amenaza latente de la posible pérdida del pene, dejando a un

lado las primeras nociones del complejo, que concebían como los factores causantes a la separación del vientre materno, a la pérdida del pecho materno y a la pérdida de heces.

Es así como en *El sepultamiento del complejo de Edipo* (1924) Freud traslitera la importancia simbólica otorgada con antelación al complejo de Edipo, para considerar el papel que viene a ocupar el complejo de castración en la vida sexual infantil. En citado texto considera que el varón, una vez que ha volcado el interés a los genitales (cuando ha comenzado la masturbación) se ve enfrentado a la amenaza de castración cuando se ha vuelto representable la pérdida del propio pene, o sea, cuando se considera la pérdida como posible, situación en la cual la angustia de castración que resulta, permite que el Edipo sucumba a la represión.

Pero la importancia de esto radica en la consideración de las diferencias que la niña presenta en su travesía por la castración, que van más allá de las formulaciones sobre la envidia del pene y su consecuencia, el querer tenerlo, pues la dificultad más grande a la que se enfrentó Freud fue la de elaborar una explicación tomando en cuenta que las niñas presentan ausencia de órgano. Es en este punto donde se suma a la teoría freudiana un elemento central, el falo, del que se destacarán dos momentos de su concepción teórica: el primero⁴ es la sustitución, que implica la operación de una “ecuación simbólica”, en la cual la niña “resigna el deseo del pene para reemplazarlo por el deseo de un hijo” (Freud, 1925, p. 59) de tal forma que niño equivale a pene; el segundo, es el abandono de la noción de pene en tanto órgano, para adoptar el término “falo” que desempeñará una función simbólica que viene a organizar al inconsciente según la

⁴ Resultado de considerar que la diferencia anatómica varón-mujer tiene efectos en la manera como transitan por el complejo de castración, Freud defendía la idea de que la mujer, en el mejor de los casos, termina por resignar, es decir, transformar la envidia, en deseo de tener en un hijo, al pene anhelado, aunque sea en forma sustituta.

lógica de la presencia y de la ausencia. Es esto lo que deja asentado Freud en su trabajo *Sobre la organización genital infantil* en 1923.

De ahí en más la prohibición del incesto dejará sus matices míticos y antropológicos, pues es en la castración donde se da la regulación del goce, siendo el falo el que devendrá objeto del deseo de la madre, objeto en el que recaerá al mismo tiempo el deseo del hijo que lo quiere tener en tanto que la madre ha quedado prohibida. Esto constituye los antecedentes de la posterior consideración del vínculo entre lo sexual y la interdicción que en la prohibición supone el uso de la palabra y la concomitante puesta en juego del deseo independientemente del sexo biológico.

Lacan por su parte, subvierte la propuesta freudiana del mito de la horda primitiva y el complejo de Edipo con la propuesta de la metáfora paterna como estructura y no como remanente mítico. Para él el origen tanto de la vida social, como de la particularidad de cada subjetividad, solo pueden plantearse a partir de la ley del lenguaje. Así mismo, para Lacan fue necesario cambiar de estatuto la noción del falo al otorgarle la función de significante.

En *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*, Lacan (1953) enuncia algo al respecto cuando dice: “[...] la ley del hombre es la ley del lenguaje desde que las primeras palabras de reconocimiento presidieron los primeros dones” y más adelante a propósito del origen de la ley en el lenguaje señala: “esos dones son ya símbolos, en cuanto que el símbolo quiere decir pacto, y en cuanto que son en primer lugar significantes del pacto que constituyen como significado” (p. 261). En tanto que el don y el pacto son hechos de lenguaje, se puede decir que ambos son formas de comunicación y que por lo tanto están sometidas a las condiciones de éste.

En mencionado trabajo, Lacan señala además que si las cosas del mundo existen es porque son nominadas (es imposible decir desde cuándo), de la misma forma sucede con el hombre, que solo habla y adviene sujeto por su relación al símbolo.

Es importante destacar que para que Lacan pudiera establecer el nexo entre ley y lenguaje fue fundamental que adoptara de la lingüística estructural el término “significante”, el cual viene a sustituir a la noción de “símbolo”; de tal forma que de ahí en más se considera que es el significante el que viene a ordenar la relación entre los sujetos y más aún, determina sus alianzas y sus intercambios.

Es de esta manera que se puede establecer que la ley primordial (de la misma forma que cualquier ley) tiene la misma estructura que el orden del lenguaje. Toda ley en tanto que entidad lingüística, tiene la misma estructura que la ley del significante en la cual cada significante tiene relación con otros significantes en tanto que cada uno sea diferente del otro. Con esto se puede decir que la cultura se basa en el intercambio de significantes, de la misma forma que cada subjetividad está determinada por la necesaria sustitución de un significante por otro, que es lo que Lacan plantea en la metáfora paterna, tema que se abordará con detalle más adelante.

La estructura legal, llamada por Lacan “orden simbólico” y que él representa con el nombre de “Autre”, Otro con mayúscula, es en este sentido equiparable a la Ley en tanto que ambos constituyen la alteridad radical que media la relación entre los sujetos y es al mismo tiempo el lugar en el cual está constituida la palabra. Lacan indica lo siguiente, “La alianza está presidida por un orden preferencial cuya ley, que implica los nombres de parentesco, es para el grupo, como el lenguaje, imperativa en sus formas, pero inconsciente en su estructura” (p. 266). En lo cual se puede sacar la conclusión de que

toda ley en tanto que ley significativa es inconsciente, de ahí que el inconsciente esté determinado por la palabra del Otro, por el discurso del Otro, discurso en el cual cada sujeto estará reducido a ser un significante, pero solo en tanto que forma parte de la infinita relación con otros significantes. Y es la cultura el resultado de estas relaciones significantes, en donde cada sujeto viene a tomar su lugar.

Si acaso lo único que Lacan rescató de los mitos freudianos es en lo referente al corte del goce, es decir, en la pérdida de goce que todo sujeto experimenta por el hecho de estar sometido a la operatoria de la castración. Pero si se plantea la posibilidad, a la manera de Freud, de que en el principio fue el goce, ese goce ilimitado que permitía al padre de la horda disponer de todas las mujeres, o si bien, se considera la posibilidad de que en el origen esté el acto (el asesinato), se puede ahora llegar a la conclusión de que ambos, goce y acto, dependen y están delimitados por la palabra, lo cual quiere decir que no hay acto humano que no esté precedido por el Verbo, ya el propio acto está precedido por la articulación de la palabra que por nombrarlo le da su estatuto. Braunstein (1998) lo dice de esta forma “Porque solo hay goce en el ser que habla y porque habla. Y porque solo hay palabra en relación con un goce que por ella es hecho posible a la vez que coartado”(p. 11).

Por lo tanto la importancia de la aportación de Freud respecto al origen no es tanto lo que respecta al acto en sí, sino el carácter simbólico de ese acto, en el cual el parricidio es una manera de dar cuenta de lo que desde el inicio es imposible, o sea, el libre acceso al goce en tanto sujetos de la palabra.

Ese es el punto en que Lacan retoma el problema del origen, y más que plantear el origen de la cultura, habla sobre el surgimiento de la subjetividad, de ahí que mediante

sus planteamientos sobre la relación del padre con el lenguaje y el Nombre-del-Padre, demuestra que el origen del orden legal depende del verbo y no del acto.

Así, para el psicoanálisis lacaniano, la Ley es una estructura de orden simbólico sustentada por la función paterna, es decir, el padre es el padre muerto en tanto que es significante de la ley (interdicción del incesto) y cuyo cimiento mismo es el lenguaje. El «Padre» es una función del lenguaje y el Nombre-del-Padre es con lo que opera la metáfora paterna. Su operatoria, en el origen de cada subjetividad, es la que da cuenta de si se ha llevado a cabo una sustitución.

Es el cambio de postura respecto al Edipo, en dirección al complejo de castración, lo que vendrá a retomar Lacan, y su interés será el falo como elemento simbólico en la lógica del deseo. De esta manera Lacan (1957-1958) intenta operativizar al complejo de castración que en su relación con con el complejo de Edipo hace emerger la metáfora paterna, que no es más que la formalización de la relación entre dichos complejos, se podría decir que ese es uno de sus objetivos en el Seminario V *Las formaciones del inconsciente*. “La propuesta de Lacan es traer la dimensión mítica del Edipo para transliterarla en una dimensión estructural; es transformar el relato trágico en una ecuación simbólica” (p. 471). Lacan se seguirá interrogando por el padre, aunque a diferencia de Freud su pregunta será ¿Qué es *ser* un padre?. Pregunta que contiene en sí la firme intención de despejar el enigma de la función paterna en tanto instancia que soporta y transmite la estructura de la ley.

Pero para que Lacan pudiera establecer la función del padre en dicha metáfora tuvo que atravesar un tortuoso y largo camino por las cuestiones relacionadas con la falta de objeto, es decir, para Lacan el Nombre-del-Padre introduce una falta que organiza la

subjetividad. Así que siguiendo a Freud, se puede decir que en psicoanálisis no hay otro objeto que el perdido. Es así que antes de seguir con los planteamientos lacanianos sobre el objeto, será necesario primero remitirse a los argumentos que llevaron a Freud a concebir al objeto como perdido.

Freud en 1895 en *El proyecto*, época en que concibe el funcionamiento del aparato psíquico en términos económicos, empieza a introducir la noción de deseo, proponiendo que el deseo tiene que ver con la repetición de la primitiva experiencia de satisfacción, es decir, hubo un momento mítico en el cual el niño al experimentar tensión, producida por un estímulo endógeno, lo cual es percibido como displacentero, le fue otorgado, mediante una acción específica (satisfacción de la necesidad) perpetrada por el semejante, quien con esto comienza a introducir al niño en un mundo subjetivo. Así, el objeto que calmó esa experiencia, la tornó en vivencia de satisfacción, en placentera.

Respecto del deseo freudiano, Laplanche y Pontalis (1994) afirman:

la imagen mnémica de una determinada percepción permanece asociada a la huella mnémica de la excitación resultante de la necesidad. Al presentarse de nuevo esta necesidad, se producirá en virtud de la ligazón establecida, una moción psíquica dirigida a recargar la imagen mnémica de dicha percepción e incluso a evocar ésta, es decir, a establecer la situación de la primera satisfacción: tal moción es la que nosotros llamamos deseo; la reaparición de la percepción es el <<cumplimiento de deseo>> (p. 79).

Con esta asociación entre displacer-objeto de satisfacción-placer, el deseo para Freud viene a ser un movimiento inconsciente que tiende a la repetición de la satisfacción absoluta, por lo tanto, el deseo es fundamentalmente añoranza, de aquél objeto que se perdió y que falta, pero que además, se quiere reencontrar, aunque del objeto solo se tienen noticias por su representación que de cualquier forma no alcanza la presencia

anhelada. Lo cual posteriormente llevará a Freud a la conclusión de que la pulsión, que es lo que queda como resto de la descarga de tensión y que por eso mismo queda como irrepresentable, no tiene objeto preestablecido para su satisfacción, solo sustitutos, pues el registro de un objeto perdido marca el camino para reencontrarlo en los objetos de la realidad y dicha satisfacción no es más que una satisfacción alucinatoria. Por eso solo mediante esta falta el sujeto accede a la realidad, mejor dicho, la realidad está estructurada en base a esa falta y así las posteriores sustituciones de objeto solo serán posibles a partir de la existencia de ese vacío, de la huella del objeto perdido. He aquí una de las formulaciones freudianas más trascendentales: la existencia del deseo inconsciente como ajeno a la satisfacción biológica, y sobre todo, como su residuo incolmable.

Esto implica al deseo en una eterna sustitución que al no obtener lo buscado se torna perpetuo. De aquí en más el sujeto desea porque está en falta, la carencia es causa de deseo.

Es a lo que Lacan viene a nombrar como el objeto *a*, que como causa del deseo, es el objeto perdido en el origen, la parte perdida de sí mismo que motoriza su búsqueda.

Desde aquí, por otra parte, ya se empiezan a asentar las bases de lo que retomará Lacan respecto al significante fálico como representante del vacío que vendrá a ordenar la cadena significativa, la cadena de sustituciones, de cuya implementación la función paterna es la protagonista, lo cual se retomará más adelante.

Según Lacan (1956-7) en su Seminario IV *La relación de objeto* hay tres modalidades de falta de objeto, cada una corresponde a un registro: la castración atañe a lo simbólico, la frustración a lo imaginario y la privación a lo real. En donde el falo es el

objeto organizador de las dimensiones de dicha falta y el punto nodal lo constituye la castración. Así como no hay Edipo sin castración, la castración es impensable sin la privación y la frustración. Y éstas tres a su vez solo son viables en base a la distinción entre necesidad, demanda y deseo (p. 269).

Fig. 1 Los tres tipos de falta de objeto

Agente	Falta	Objeto
Padre real	Castración simbólica	Falo imaginario
Madre simbólica	Frustración imaginaria	Pecho real
Padre imaginario	Privación real	Falo simbólico

La primera inclusión del niño en el orden simbólico es resultado de la alternancia presencia-ausencia de la madre, que participa de dicho orden. La madre como agente lo provee del objeto real, el seno, es decir, responde al llamado, pero existe la posibilidad de que no responda y es esta ausencia (agujero y carencia, diría Lacan) la que vehiculiza la frustración. Se niega la donación del objeto real, es decir, el objeto real (seno) queda eclipsado por su función simbólica, o sea funciona como símbolo del amor de la madre, es don, más que satisfactor de necesidades. Y como dice Lacan en citado seminario, la frustración indica al hijo la diferencia entre la alucinación del seno y el encuentro real con el objeto.

En este sentido, la madre es entonces la primera encarnación del Otro (orden simbólico, lugar en el cual está constituida la palabra) pues es ella quien originariamente da interpretación (puntuación) al llamado del hijo asignándole retroactivamente un

sentido particular, de tal manera que el cuerpo de la madre se confunde con el cuerpo del Otro constituido por significantes.

Es imposible desde aquí, hablar de relación complementaria entre objeto y necesidad. El vaivén de la madre indica al hijo que hay algo fuera de él que ella desea, la madre es deseante, lo cual quiere decir que a ella le falta algo, le falta el falo, específicamente en su correlato real, pero la falta es experimentada como falta de objeto imaginario, esta falta puede o no ser colmada por la imagen del niño, “[...] el niño como real ocupa para la madre la función simbólica de su necesidad imaginaria” (Lacan, 1956-7, p.73).

Esto quiere decir que lo que la madre ama en el niño es su imagen fálica y el niño con la pretensión de satisfacerla se identifica con ese falo o se presenta como portador de él, lo cual indica que si el niño está atrapado en la mirada de la madre respecto a lo que desea todavía es necesario introducir un corte que venga a dejar en claro aún más, que el hijo no es la madre y que la madre no es su hijo, pues este es el instante en el que “tu eres yo y yo soy tu”, momento de locura vivida en un mundo sin diferencias.

En ese mundo enigmático, siniestro, que deja en suspenso al niño puesto que está suspendido en el capricho materno, hay un momento en el cual él se pregunta desesperadamente “¿qué *me* quiere?”, que es una pregunta cuyo objetivo es despejar la incógnita de que está compuesto el deseo materno antes de la metaforización. Esta pregunta permite al niño descubrir que no es a él al que desea la madre, sino al falo que a ella le falta (falo como significante del deseo materno) y del que está privada. Pregunta que, como se verá más adelante, es fundamental para el surgimiento del sujeto deseante.

Es así como este triángulo preedípico se convierte en un cuarteto gracias a la intervención de la función del padre que como privador viene a operativizarlo. El padre

real es el agente de la privación de la madre, no en lo real, sino en lo simbólico. Así mismo el padre será el agente de la castración del niño interviniendo en dos aspectos: negándole su acceso a la madre y de ahí en más acabará con su pretensión de ser el falo del que ella carece, mostrándole que no lo tiene, que no es y que es insuficiente lo que él pueda ofrecerle. Asimismo es gracias a la castración que el “fantasma de la devoración”, o el “fantasma de la omnipotencia” se esfuma, pues la madre además de no poder reintegrar su producto, no se confundirá su lugar, con el Otro quien es el que realmente tiene el poder de la palabra.

Pero no es que el padre por sí mismo intervenga, sino que siempre su intervención está mediada por el deseo que la madre le dirige y lo que para ella significa la palabra de ese padre como instaurador de la ley, como Lacan (1957-8) dice:

Pero sobre lo que queremos insistir es sobre el hecho de que no es sólo de la manera en que la madre se aviene a la persona del padre de lo que convendría ocuparse, sino del caso que 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 (p. 560).

En pocas palabras, es la madre la que permite la instauración del padre en ese lugar, mejor dicho en esa función. Desempeñar esa función es lo que permite al padre, desde su propia castración, ser representante de la ley, cosa muy distinta a encarnar la ley, a ser él mismo La Ley. Como afirma Lacan en *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo* (1960) refiriéndose a lo que viene a representar el padre como algo diferente al lugar del Otro, “Es como impostor como se presenta para suplirlo el Legislador (el que pretende erigir la Ley). Pero no la Ley misma como tampoco el que se autoriza en ella”(p. 793). Esta existencia como función, es lo que le da su única posibilidad de existencia, pues si el padre está muerto es porque el significante mismo que lo nombra,

lo mata, pues el discurso de la madre lo metaforiza. Esto quiere decir que el Padre es el representante de la autoridad de la ley y está situado más allá de aquel que ocupa realmente el lugar del Otro.

El padre como límite de la ley prescinde de encarnadura, de nombre y de imagen. Su función entonces es la de distinguir el lugar de la autoridad de la ley de quien viene a encarnar el lugar del Otro. Esto quiere decir que el Padre no se confunde con el orden simbólico, pero que además al ser el representante original de la autoridad de la ley se produce un efecto, la distinción entre la Madre y el Otro.

Entonces, como se viene sosteniendo, aquí ya se ha entrado en el campo edípico y el deseo del Otro ya está perfilado, la madre desea otra cosa, no al hijo, ella desea el deseo del Otro, y esto sucede debido a que entra en juego el Otro incompleto, castrado, el Otro barrado y esto solo es posible a partir de la puesta en acto de la función paterna: “gestar a partir de la sustitución”(Morales, 2003, p.480).

Lo que se sustituye es precisamente el falo imaginario por un significante que represente los intercambios simbólicos, en otras palabras, y como se ve indicado en la fórmula de la metáfora paterna o de la sustitución significante, se reemplaza el significante del deseo de la madre por el Nombre-del-Padre, Lacan (1957-1958) la presenta en su texto *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis* como sigue:

Fig. 2 La metáfora paterna

<u>Nombre-del-Padre</u>	.	<u>Deseo de la madre</u>	→	Nombre-del-padre	A
Deseo de la madre		Significado al sujeto			falo

Es necesario, antes de continuar con el análisis de la metáfora paterna hacer un paréntesis respecto al padre simbólico, que en dicha fórmula ocupa el sitio de Nombre-del-Padre, es decir, en sí mismo este significante está sustituyendo al padre simbólico, que no es más que el padre muerto, planteado por Freud, de ahí la necesidad de que un significante venga a ocupar el lugar de algo que no está pero que sin embargo tiene efectos de legalidad, así, si el padre es el padre muerto es fundamentalmente porque nadie puede venir a ocupar ese lugar, es un lugar vacío, así lo menciona Lacan (1957-1958), haciendo referencia a lo dicho por Freud:

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

Sí, aquí es donde la Ley se instaura, la prohibición del incesto desde el campo del Otro, del lenguaje, de la cultura. Esa ley no la instaura el padre de la realidad (el que cumple con el rol de papá), sino el padre real, que es el que da cuerpo a la castración, en tanto que es el que interviene y lo más importante: transmite su propia castración. Esa es la paradoja a la cual llegó Freud, en *El yo y el ello* (1923) cuando decía: “«Así (como el padre) debes ser»”, lo cual también contiene la siguiente prohibición: “Así (como el padre) no te es lícito ser, esto es, no puedes hacer todo lo que él hace; muchas cosas le están reservadas” (p. 36). O sea, debes ser como yo que no me acuesto con mi madre, pero no debes ser como yo, pues yo gozo con tu madre y eso a ti no te está permitido.

Volvamos a la metáfora. Una de las cosas a resaltar en la metáfora paterna es su atemporalidad, lo cual quiere decir que no se puede establecer el momento en el cual se

produce o se lleva a cabo, puesto que además de que solo se puede saber con posterioridad si se produjo o no; de la misma forma no se puede decir “está sucediendo”.

Por otra parte, el residuo de dicha metáfora indica que el Nombre-del-Padre afecta también a la relación entre el Otro y el falo. Lo cual señala que al Otro le falta el significante del deseo y que es el falo el que representa esta falta del Otro.

Es en el grafo del deseo donde se muestra la ineludible relación del sujeto deseante con el deseo del Otro. Así, $S(A/)$, es el significante de una falta en el Otro, es decir, el tesoro del significante, el significante por el cual todos los otros significantes representan al sujeto, sin este significante los demás no tienen importancia pues todo significante representa algo gracias a que está en relación con él, con la falta, razón por la cual es impronunciable, por ser el (-1) , pero tiene efectos de significación. Es el significante que viene a dar cuenta de la falta de un símbolo, el cero. El falo es también el significante de la falta $(-\phi)$. El falo no es como ya lo había propuesto Freud, el órgano (pene o clítoris) ni tampoco su importancia reside en sus efectos imaginarios, por el contrario, el falo es “el significante destinado a designar en su conjunto los efectos del significado...” (Lacan, 1958, p. 669). Dicho de otra manera: el falo es el significante del deseo del Otro.

Este es precisamente el objetivo de la castración, indicar no solo que el sujeto está tachado porque desea, sino que lo que desea y busca en el Otro falta para venir a completarlo y para satisfacer su deseo. En este sentido, el Otro es el soporte del lenguaje y el Nombre del Padre toma su lugar respecto a ese Otro, indicándole a cada subjetividad en vías de constituirse, que en el Otro siempre falta un significante que lo complete, esto quiere decir que es el Nombre-del-Padre lo que viene a dividir al Otro.

Esta es la verdad que fundamenta al inconsciente: el Otro está castrado, entonces no es consistente.

Es así como se puede decir que el padre como operador estructural introduce al niño en la legalidad del no-todo⁵, es decir, en la siguiente lógica: no-todo el orden simbólico es encarnado por la Madre, lo cual quiere decir que de entrada le indica al sujeto en ciernes tres imposibilidades: no hay un todo-Padre (pues es esencialmente fallido), no hay un todo-goce (porque está prohibido el incesto), no hay un todo-saber del goce materno (pues falta un significante que lo designe).

Por lo tanto, ahora se puede afirmar que la ley no es interna ni externa, ni social ni personal, puesto que la ley es la intersección de dos incompletudes intrínsecas: la del sujeto y la del Otro como orden simbólico.

⁵ La ley del no-todo no la provee por sí mismo el orden simbólico, de ahí el carácter indispensable del Padre que por su intervención la instituye en la subjetividad, dejando como imposibilidad cualquier ilusión que suponga totalidad, por ejemplo, "no todo puede ser dicho".

1.4 La Ley y el deseo

Como se vio en el apartado anterior, el objeto del deseo está perdido y si esto es así es porque es la consecuencia lógica del apresamiento del sujeto en el lenguaje, por lo tanto su mítico objeto de la necesidad también está apresado por este orden, pues toda necesidad tiene que ser articulada a través de la demanda.

Como se ha venido puntualizando el problema del deseo para Freud está del lado del hijo, en tanto que es deseo incestuoso, el hijo desea a la madre como objeto; mientras que para Lacan el problema es que el hijo desea ser objeto del deseo materno. Pero ¿cómo surge el sujeto deseante?

En un primer momento el niño queda alienado a la omnipotencia del Otro en cuanto que este es el que detenta la respuesta en tanto que puede o no darla. “El sujeto queda preso de la dialéctica del intercambio por intermedio de la constitución del don como forma simbólica del objeto” (Rabinovich, 1989, p. 127). Pero de ahí en más está la posibilidad de acceder a ser sujeto deseante. Rabinovich (1989) lo dice como sigue:

El acceso a la realidad humana depende del orden de la alianza, de la ley, de la prohibición del incesto y no de la experiencia empírica de la realidad. El niño es introducido en una realidad simbólica que lo preexiste, es en esa realidad donde puede ser designado como sujeto y no como organismo (p. 127).

Pero para poder hablar de deseo y Ley hay que remitirse a la relación que Lacan propone entre la Ley y el lenguaje. Así, hablando de la ley primordial Lacan (1953) dice “Esta ley se da pues a conocer suficientemente como idéntica a un orden de lenguaje” (p. 267). La ley es inconsciente y sus efectos también, de ahí el deseo y sus sustitutos de realización (sueño, lapsus, acto fallido, chiste, etc.), pero esencialmente a la estructura del lenguaje en el que está inmerso el sujeto, le hace falta un elemento que vendría a

completarlo; lo que introduce el lenguaje es el símbolo de la negación, la ausencia de la cosa a la cual se refiere, es una presencia hecha de ausencia, en palabras de Lacan.

La relación del sujeto con el lenguaje es paradójica pues apresado en éste, el sujeto es hablado y su propia identidad (“yo soy”) está puesta en duda, pues es precisamente el *ser*, lo que le es arrebatado al sujeto del lenguaje, y como dice Lacan (1953) hablando del sujeto “Me identifico en el lenguaje pero solo perdiéndome en él como un objeto” (p. 288).

Si se afirma que el inconsciente está estructurado como un lenguaje es porque el inconsciente es una estructura compuesta de elementos significantes que forman una cadena, en donde dichos significantes se articulan entre sí, ya sea sustituyéndose (metáfora) o en un juego de desplazamiento de uno a otro (metonimia). En donde un significante en sí no significa nada, es una entidad que se repite y solo cobra importancia por sus relaciones con otros significantes, en la retroactividad y en el corte; y es aquí, en el corte donde surge el sujeto del inconsciente.

Pero hay un vacío insalvable entre significantes “El agujero dejado vacante por el significante que fue marginalizado –significante convertido en borde y límite de la estructura- es una falta inscrita en la cadena. Una falta que tiene como efecto la movilidad del conjunto” (Nasio, 1998, p. 70). Con lo anterior se hace referencia al elemento extraído del conjunto y que por esto mismo permite el movimiento continuo de los significantes y el sostenimiento de dicho conjunto, es el S_1 , el Uno-en-menos, pertenece al orden de la existencia, es el significante que llama a otros significantes. Esto alude al Padre, al padre de la horda primitiva, a su función, siempre está excluido, está muerto. Y la muerte en este sentido alude a la castración del padre, a su propia

imposibilidad resultado de la carencia de ese significante que falta y que vendría a nombrar el goce.

Si para Freud el goce viene a ser el exceso de excitación y carga que va más allá de las representaciones, de ahí que algo devenga traumático; para Lacan el goce es un hoyo en el sistema significante, un exceso inefable, pertenece a *lo real*. De esta manera, el sujeto queda dividido entre el lenguaje y la Ley, y el cuerpo gozante comandado por las pulsiones que se resiste a entrar al campo de los intercambios simbólicos.

Y, ¿cuál es la relación del deseo con la ley? Empecemos afirmando que la ley es la condición del deseo, pero el deseo en sí, es autónomo, Lacan (1960) lo dice en estos términos:

el estatuto del deseo que se presenta como autónomo con relación a esa mediación de la ley, por la razón de que es del deseo de ella (de la ley) que se origina... (el deseo) invierte lo incondicional de la demanda de amor, donde el sujeto permanece en la sujeción del Otro, para llevarlo a la potencia de la condición absoluta (donde lo absoluto quiere decir también desasimiento) (p.793).

Que el deseo no dependa de la mediación de la ley, significa que no está supeditado a la metáfora paterna, en la cual se introduce la Ley en el Edipo. Lo que indica entonces que no es porque existe la ley que hay deseo. Antes bien, el deseo inconsciente, el deseo del Otro es anterior a la ley y de ninguna forma su consecuencia. Esto es así porque el deseo gesta la posibilidad de librar al sujeto de la demanda del Otro, de tal manera que poniéndole límite a esa demanda incondicional se renuncia a obtener amor con tal de recibir reconocimiento, pero ante todo el deseo desliga al sujeto de la peligrosa situación de tener que estar al servicio del goce del Otro.

Otra manera en que Lacan (1958) plantea al deseo y en relación a lo anterior es la siguiente:

El deseo es lo que se manifiesta en el intervalo que cava la demanda más acá de ella misma, en la medida en que el sujeto, al articular la cadena significativa, trae a la luz la falta en ser con el llamado a recibir el comportamiento del Otro, sí el Otro, lugar de la palabra, es también lugar de esa carencia (p. 607).

El deseo entonces es también falta, remitido siempre a la falta del Otro, falta que, para que el deseo se sostenga necesita preservarse como tal, pues además el deseo del sujeto solo tiene importancia en tanto que es deseo del Otro. Para Lacan el origen del sujeto está en el deseo del Otro, Otro que como se mencionó en el apartado anterior, está marcado por la legalidad del no-todo, situación que habilitará al sujeto a que la incompletud del Otro y por tanto la propia falta generen el deseo.

De la misma manera, la función del padre es esencial en la prohibición, pero lo que también es muy importante es que el padre genere el espacio en donde el sujeto pueda formular una pregunta: *¿Qué soy ahí?*, a través de la cual el sujeto se pregunta ya no sobre qué es lo que el Otro materno quiere de él, sino que se pregunta por su propia existencia, pues su *ser*, está perdido, porque el significante solo puede representarlo, así el sujeto queda, a decir de Lacan (1957-1958) en “su inefable y estúpida existencia” (p. 531). Solo a partir de esta interrogante es como el sujeto emerge como deseante. Por lo tanto esta pregunta apela al Otro, para que éste le designe el significante que falta para nombrarlo y para ubicarlo como deseante.

Solo una demanda denegada o postergada garantiza al sujeto deseante. El sujeto en sí mismo es un objeto metonímico del deseo del Otro, pues tampoco llega nunca a colmar su falta. La demanda deja un resto: el deseo, cuya causa es a ; ($\$ \diamond a$), en donde el rombo es corte, es lo que representa ese vacío incolmable entre la demanda del sujeto y el Otro. Al mismo tiempo, el fantasma representa la ilusión de que el objeto perdido se puede

recuperar, por lo tanto, es un intento utópico de protegerse contra la castración, “es la respuesta del sujeto al deseo enigmático del Otro, un modo de hacer la pregunta sobre qué es lo que el Otro quiere de mi (Che vuoi?)” (Evans, 1997, p. 91).

Entonces el fantasma es sobre lo que se sostiene el evanescente deseo. En la neurosis la pulsión, que se representa así: ($\$ \diamond D$), toma el lugar del fantasma ($\$ \diamond a$), esto quiere decir que el sujeto renuncia al deseo alienándose en los significantes de la demanda del Otro, se identifica con dicho significante, es como si el sujeto expresara: mi deseo es ser lo que tú quieres que yo sea para ti (este punto se retomará en lo referente a la culpa).

Así mismo, la función de la ley traza el camino del deseo, sostiene Lacan (1962-1963) en su seminario X *La angustia*, lo cual significa que el deseo está fundamentalmente estructurado por el Edipo, que no es más que la imposición de la ley en la cual el padre profesa este mandato absoluto: “no desearás a aquella que ha sido mi deseo”. Por lo cual “el deseo y la ley que parecen oponerse en una relación de antítesis, no son más que una sola barrera, la misma que nos obstruye el acceso a la Cosa”. Esto se puede representar así:

Deseo-Ley

a

La tan mencionada cita de Lacan (1960): “La castración quiere decir que es preciso que el goce sea rechazado, para que pueda ser alcanzado en la escala invertida de la Ley del deseo”(p. 807). Tiene relación con lo anterior y además quiere decir que la castración es la que regula al deseo y el deseo a su vez, es la única posibilidad que tiene el sujeto para recuperar un poco de su *ser*, pero solo en tanto habla ($\$$) y en tanto que renuncia al goce que podría proporcionarle el acceso a la Cosa si fuera posible.

De tal forma que la función del Nombre-del-Padre consiste en la puesta en regla del sujeto con su deseo, ley que además le indica la normatividad del juego de los significantes que lo conforman, lo determinan y constituyen su ley.

Esto significa que la realización del deseo está subordinada a las leyes de la cadena signifiante, leyes que rigen la llamada por Freud “otra escena”, es decir, el inconsciente; leyes regidas desde el lugar del Otro que es el lugar donde las necesidades quedan para siempre enajenadas y nunca más serán propias, y mucho menos al tener que ser articuladas en la demanda. He aquí el lugar del deseo que solo es el “retoño” como dice Lacan (1960), “[...] el deseo no es ni el apetito de la satisfacción, ni la demanda de amor, sino la diferencia que resulta de la sustracción del primero a la segunda, el fenómeno mismo de su escisión” (p. 671)

El deseo se juega en la metonimia, que es la combinación de significantes, eso es lo que le da al deseo su estatuto, pues el deseo es siempre deseo de otra cosa y, en palabras de Lacan (1958) “el deseo es la metonimia de la falta en *ser*” (p. 602). El deseo no se satisface, eso es lo que lo reenvía a su eterna búsqueda. Es el sueño el mejor ejemplo de las leyes del lenguaje, pues es por desplazamiento y condensación que el soñante logra la realización del deseo, más nunca alcanza la satisfacción. Esto quiere decir que la realización del deseo no consiste en satisfacerlo, sino en reproducirlo como deseo.

1.4.1. La deriva pulsional y el deseo.

Para hablar de deseo también es indispensable remitirse a las conceptualizaciones sobre la pulsión, lo cual permitirá complementar lo desarrollado anteriormente.

Freud (1915) propone a la pulsión <Trieb> como “un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma” (p. 117) y en tanto que representante de lo orgánico en el campo de lo psíquico, el sentido del concepto de pulsión fundamentalmente tiene que ver con algo que “deriva” (drive), en tanto que la pulsión siempre indomeñada y como fuerza constante, va más allá de la demanda y siempre impulsando hacia la realización del deseo.

De tal forma que es relevante que ya Freud haya marcado la diferencia respecto al instinto, el cual siempre cuenta con un objeto fijo que le es complementario y que tiene más que ver con lo que permite sobrevivir; en tanto que la pulsión, alejada de la necesidad, lo que presentifica es la muerte y su incompatibilidad con el objeto. Desde Lacan, la pulsión es el efecto en el cuerpo por la relación del sujeto con el significante y toda pulsión es pulsión de muerte.

Desde la teoría lacaniana se puede decir que se recurre al concepto de pulsión ante la necesidad de dar cuenta de que la sexualidad humana está sometida al lenguaje, y que el cuerpo sexuado, que es su efecto, queda a su vez sometido a las determinaciones de la pulsión, pues la pulsión organiza sus necesidades. Esto quiere decir que la pulsión en sí tiene que ver con el deseo del Otro, en tanto que ese Otro es también quien ordena el cuerpo y mediante la administración de cuidados, lo erotiza; es por su deseo del Otro que el sujeto sobrevive a través del don que éste le otorga para satisfacerlo, pero de aquí en más, el don implica una demanda, al grado de que es el propio don el que sustituye al Otro, con lo cual solo queda aceptar el don, pero así mismo se acepta el deseo del Otro y el propio sujeto se hace deseante de ese deseo. La no respuesta (de la madre sometida a

la castración) a la demanda, envía a la pulsión a una derivación metonímica. Entonces la pulsión es un efecto del deseo por el camino de la demanda.

La pulsión nace de la intersección del cuerpo y del significante, que de ahí en más será irreductible a ambos. Si algo forma al inconsciente es ese juego pulsional, que no es más que un juego significativo de permutaciones incesantes y que por lo tanto son simbólicas.

La pulsión está ahí, entre demanda y deseo, entre lo que se da y lo que se recibe, entre lo que se pide y lo que nunca llega. Pero el don es siempre símbolo del deseo del Otro. En el trayecto: don, vínculo y cuerpo quedan erotizados. Pero “solo se puede otorgar un objeto real que simboliza lo que no se puede dar: el deseo” (Braunstein, 1983, p. 55). Lo cual indica que el deseo marca los caminos a la pulsión.

Esto quiere decir que no solamente el *ser* del sujeto está alienado en el lenguaje, en el Otro, sino que su propia sexualidad está también invadida por el Otro, siendo la pulsión lo que representa esta alienación que al requerir de ese Otro tiene que ver con la propia destrucción del sujeto, y por ende con la muerte. Pues el Otro así como da ex-sistencia al sujeto también hace presente a la muerte. Se presentifica la muerte puesto que existe la posibilidad, ya sea de la separación o de la alienación total con ese Otro.

Y si toda pulsión es pulsión de muerte es porque en su recorrido rodea a la vida, mejor dicho, es un vaivén hacia la vida y su satisfacción es la muerte, salvo que al engarzarse al deseo del Otro, al que el sujeto se identifica, se desvía así el camino hacia la muerte por la alianza con Eros, de esta manera lo que se posterga es el encuentro mortífero, el reencuentro con el mítico estado de absoluto reposo.

Mientras que para Freud la libido es la energía sexual que moviliza a la pulsión y que se desplaza a objetos invistiéndolos, para Lacan es una laminilla (*Hommelette*) que reviste al propio cuerpo abriendo bordes y al mismo tiempo dirigiéndose al mundo, a los objetos sustitutos del deseo.

Entonces la pulsión transita sin tregua por bordes y orificios, llamados zonas erógenas que dan cuenta del intercambio del organismo con el exterior, con el Otro, por un lado y de su imposible satisfacción, por el otro, situación que la reenvía. La sustancia de esos intercambios, todo lo que entra y sale por dichos bordes está compuesta por significantes del deseo del Otro, es así que el cuerpo está compuesto de sustancia gozante.

Braunstein (1983) dice, “La pulsión aspira a la insatisfacción, contornea la Cosa y vuelve sobre sí misma erotizando al cuerpo” (p. 36). Esa es la razón de que toda pulsión es además parcial, pues cada pulsión representa parcialidades de la sexualidad; según Lacan, mientras que las pulsiones oral y anal, tienen que ver con la demanda, la escópica y la invocante, tienen que ver con el deseo.

Sobre la pulsión y el deseo, Braunstein (1983) escribe lo siguiente:

la pulsión, ese proceso de eclipse del sujeto en la formulación de su demanda. El deseo, ese resto metonímico que corre bajo la demanda sin poder articularse en ella. El fantasma como el escenario imaginario que es motorizado por el deseo y que integra a la vez que ineluctablemente separa al sujeto del inconsciente $\$$ de ese a que es causa de su deseo y agente de la subjetivación (p.61).

Si el deseo va más allá del principio del placer es porque buscando lo imposible presentifica a la muerte en el *ser*. El placer en el sujeto solo puede cobrar existencia por el significante y el significante es ante el goce un dique que hace que la plena satisfacción de la pulsión sea imposible.

Es así que el sujeto “sujetado” al deseo, es aquél que pasando por las peculiares viscosidades de los complejos de Edipo y de castración viene a ocupar una función de articulación entre el Otro del sistema signifiante (por lo tanto del lenguaje y de la Ley), en el cual el deseo es su horizonte; y el goce, que en tanto irrepresentable va más allá del confín de dicho horizonte desde el cual no deja de hacerse presente. Es de mencionada articulación de la que pende la subjetividad de todo sujeto deseante.

Capítulo 2

La ley en la constitución subjetiva.

“... lo que el sujeto encuentra en esa imagen alterada de su cuerpo es el paradigma de todas las formas del parecido que van a aplicar sobre el mundo de los objetos un tinte de hostilidad proyectando en él el avatar de la imagen narcisista, que, por el efecto jubilatorio de su encuentro en el espejo, se convierte, en el enfrentamiento con el semejante, en el desahogo de la más íntima agresividad”

(Lacan, 1960, p. 788)

2.1. Constitución subjetiva, yo y agresividad.

Para poder hablar de las determinaciones de la ley en la constitución subjetiva será necesario analizar primero una de las instancias psíquicas propuestas por Freud: el *yo*, para que después se pueda pasar a reflexionar sobre la forma en que dicha constitución está permeada de agresividad, propia del plano *imaginario*, en donde solo *lo simbólico* de la ley podrá atemperar, en el mejor de los casos, dicha tendencia.

Desde Freud, se puede decir que el yo del sujeto es solo una instancia, no el sujeto en sí, y que además no está dada de por sí, sino que tiene que desarrollarse, y esto solo es posible tras haber transitado por tres momentos: el autoerotismo, el narcisismo y el amor de objeto.

Es en el texto *Introducción del narcisismo* (1914), donde Freud formaliza la explicación de las diversas tendencias de la libido y la forma como el yo surge. Al autoerotismo lo refiere como un estado temprano de la libido en el que reinaban las pulsiones autoeróticas desintegradas y sin ningún orden, en tanto que el niño es todavía un conjunto de fragmentos no unificados de un cuerpo, en este momento dichas pulsiones están dirigidas hacia sí mismo, por lo tanto la circulación de la libido tiende hacia un fin, el encuentro del placer que procura la propia satisfacción; en tanto que su función, si se le puede llamar así, es la de conservación de sí mismo, en términos de la propia supervivencia. Es aquel cuerpo fragmentado del que habla Lacan, comandado por las pulsiones siempre parciales en el cual carne, órganos y funciones no están aún articulados, en donde el yo en formación vendrá a ser su artificio ortopédico.

El segundo momento en la constitución del yo, según Freud, es el narcisismo. La importancia de su aportación radica en que trata de dar cuenta de ese momento en que el

propio yo es tomado como objeto sexual, es decir, el yo es investido de libido, por lo tanto la meta de la libido no es un objeto del mundo, un semejante, sino el propio yo. En palabras de Freud (1914) “La libido sustraída del mundo exterior fue conducida al yo, y así surgió una conducta que podemos llamar de narcisismo”. (p. 72).

Freud, en el mismo texto propone que al autoerotismo tiene que agregarse una “nueva acción psíquica” para que el narcisismo pueda advenir. Por dicha acción psíquica Freud se está refiriendo a la identificación primaria, que es lo que da pie al yo, ese yo utópico en que la unidad siempre buscada sería posible. La identificación es precisamente un proceso mediante el cual el niño adopta como propios, rasgos de sujetos significativos, dicha transmisión está planteada como resultado del pasaje de un afuera hacia un adentro; y como lo dice Freud (1921) en el apartado VII de *Psicología de las masas y análisis del yo*, la identificación es la más temprana exteriorización afectiva con una persona y que contribuye en la prehistoria del complejo de Edipo.

En cambio, para Lacan (1949) la identificación es “la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen” (p. 87), a lo cual llama estadio del espejo, esto lo conduce a formular la formación del yo no como resultado de una proyección (como lo propuso Freud), sino que por el contrario para él el yo es exteroceptivo, es decir, es desde la imagen exteroceptiva de sí mismo que el niño puede reconocerse quedando de entrada dependiendo de la imagen que el otro en tanto espejo, le proyecta. Por lo tanto, no es un adentro cerrado sobre sí mismo, sino un afuera constitutivo de un adentro, una alienación originante.

La importancia de que el *infans* asuma jubilosamente una imagen especular, radica en que con todo y su cuerpo desorganizado, inmaduro y dependiente, ese cuerpo real por

fin alcanza, vía imagen unificante, un cuerpo virtual unificado. A este estado se le puede llamar yo-ideal. El niño se identifica y más aún, se aliena a esa imagen de totalidad que el otro le proyecta, es por esto que a lo que resulta Lacan lo califica de identidad enajenante. De esta forma, el niño cuenta, ya es UNO, pues es contado por el otro, ya hay una oposición respecto al CERO de la indiferenciación y de la muerte.

El estadio del espejo es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación, sostiene Lacan (1949, p.90). En esa anticipación respecto a la maduración del organismo radica la primera relación con la realidad y con el otro; es así como el espejo mismo posibilita esas relaciones, pues es desde la mirada del otro como el niño puede verse, es la única posibilidad de reconocimiento de sí mismo; mientras que el papel de la imagen consiste, como propone Nasio (1997), en permitir la circulación de la libido.

Entonces la importancia de la identificación está más en la circulación de la libido que en las propias imágenes proyectadas. La libido, en este sentido, es el residuo que queda de la diferencia entre el cuerpo fragmentado y la imagen unificadora. Podríamos decir que la libido es esa tendencia, esa pugna siempre constante que permite el mantenimiento del yo como Gestalt. De aquí en más el niño quedará capturado en una mirada llena de deseo.

El deseo de la madre es crucial en todo este proceso pues convierte al organismo en un cuerpo, y lo que es más, en un objeto fálico. Y como sabemos, este deseo ya implica la participación de lo simbólico, que lo causa y lo determina. Además sin deseo materno, sin mirada que vehicule el deseo de la madre no hay imagen especular en la cual quede capturado el niño, y es este deseo de volver a quedar capturado en la mirada

llena de deseo de la madre, a lo que se le da el nombre de narcisismo; entonces el narcisismo es la atracción erótica por la imagen especular que refleja un cuerpo como totalidad. Llevada al extremo resulta amenazante, confundirse con ella, aniquila.

Por tanto, el yo está en íntima relación con la muerte, ya lo mostró Freud al tomar como ejemplo al mito de Narciso, quien quedó capturado por su propia imagen reflejada en el agua y se encontró con la muerte en el intento por fundirse con dicha imagen cautivadora.

De la misma forma, la imagen del otro, si bien, constituye al sujeto, también lo deja a merced de una relación de destrucción, en tanto que deja al yo en el peligroso terreno de la alienación que el semejante procura, pues es indispensable su mirada de reconocimiento. Lacan (1954-1955) lo dice de esta forma:

La vida de la que estamos cautivos, vida esencialmente alienada, ex-sistente, vida en el otro, está como tal unida a la muerte, retorna siempre a la muerte, y sólo es llevada hacia circuitos cada vez más amplios y apartados, por eso que Freud llama elementos del mundo exterior (p. 261).

Siempre habrá esa tendencia fallida a retornar al yo ideal; al respecto Freud (1914) escribe, “El desarrollo del yo consiste en un distanciamiento respecto del narcisismo primario y engendra una intensa aspiración a recobrarlo”(p. 96). Es decir, el sujeto intenta retornar al estado de perfección, estado regido por la creencia de que se *es* el falo de la madre, por *ser* lo que a ella le falta. En tal situación el niño se identifica con lo que le falta a la madre para satisfacerla, el falo imaginario (ϕ). Como se vio en el capítulo anterior es menester la intervención de la castración ($-\phi$) que posibilite la renuncia a tal pretensión.

El tercer momento de la constitución del yo es la elección de objeto, en el cual el propio yo del sujeto deja de ser blanco de investiduras libidinales y es en el objeto (es

decir, un sujeto significativo) sobre el que recae el vínculo erótico o libidinal. Lo que se inviste libidinalmente es alguien fuera de sí mismo. La incorporación del objeto amoroso en la economía libidinal solo se produce tras un reconocimiento de la insuficiencia narcisista, es decir, de un reconocimiento de la falta.

Este es un momento importante puesto que indica que el sujeto ha trascendido la oscuridad del narcisismo y sus impotencias, para poder ir tras la imposibilidad del deseo, lo cual supone el establecimiento de lazos amorosos con los objetos sustitutos. Renuncia a la calculada perfección narcisista para enfrentar los impredecibles costos del deseo.

2.1.1 El yo es un espejismo en que se desvanece el *ser*

El yo es un espejismo, ya lo mostró Lacan con su gráfico del “ramillete invertido” en su artículo *Observación sobre un informe de Daniel Lagache: “Psicoanálisis y estructura de la personalidad”* (1960), es espejismo porque demuestra que hay una superposición entre un cuerpo real y un cuerpo virtual.

El espejo, es decir, la mirada del otro, permite que dicho efecto se produzca, dando pie a la identificación con la imagen virtual (cuerpo unificado) cuyo negativo es la imagen real (cuerpo fragmentado) que queda excluida. La importancia de la mirada del otro (el espejo) estriba en la mediación que posibilita la salida del narcisismo primario, ahí radica la ineludible dependencia al otro que otorga la ex-sistencia.

Existen dos momentos en la identificación con la imagen, que coinciden con las dos fases del narcisismo (primario y secundario), respectivamente; en el primer momento la relación con la imagen es transitiva, se puede decir que aquí la identificación con la

imagen es absoluta, es decir, sin mediación del espejo, sin mediación de la mirada del otro. La imagen del reflejo del cuerpo propio es simultáneamente la imagen propia y la imagen de la madre como unidad, hay confusión entre ambas. Es precisamente cuando no se puede establecer diferencia entre yo y otro, estado en donde se produce la alienación del sujeto. Esto se puede ejemplificar con aquellos sucesos en los cuales dicha identificación toma la forma de "yo soy el otro". Estado meramente imaginario en que se pretende una identificación completa, sin fallas. Esta posición narcisista extrema se puede ejemplificar con lo que sucede en la paranoia, en donde hay imposibilidad de poder establecer distancia con la imagen, el paranoico se confunde con la imagen, no cualquier imagen, sino una perfecta y acabada, pero quedando a merced de la amenaza siempre presente de la destrucción de esa imagen, soporte de toda su subjetividad.

El segundo momento es una identificación suspendida del espejo, devuelve en la imagen una parte del *ser*, mientras que la otra parte es no especularizable. Siempre habrá una parte inaccesible del *ser*, muestra de que el otro solo *es* con fallas, por lo tanto el yo también.

Esto modifica las cosas, pues el sujeto ya no se confunde con el otro puesto que, él reconoce que no *es* el otro, sino que *está* constituido por un conjunto de rasgos que lo asemejan a otro. Pero esta identificación tiene su origen en la inscripción del rasgo unario, que es aquel trazo que produce un corte en *lo real* caótico e indiferenciado, es un significante que introduce al niño en el mundo simbólico. Dicho rasgo se asimila del Otro, es decir, en tanto que es un rasgo simbólico, el sujeto se identifica a él, dándole la posibilidad de que la diferencia quede establecida, puesto que el Otro, como un tercero

asigna lugares e introduce al sujeto al deseo. Entonces la diferencia que de esta forma queda trazada lo que viene a indicar es el fracaso de toda identidad.

Así pues, con lo que se identifica es con el significante de la falta. “El rasgo unario tiene un efecto constituyente porque identifica al sujeto como UNO y como *yo*, lo coloca en condición de deseante, lo escinde, lo aliena” (Orvañanos, 1984 en Braunstein et al., 1984). Esto reenvía al sujeto a la búsqueda incesante de lo que le falta para *ser* y además a partir de aquí se pone en juego el ideal del yo. Mientras que el ideal del yo es producto de una introyección simbólica, resultado de la identificación edípica (identificación secundaria), el yo ideal es una proyección imaginaria, es aquella parte ilusoria del yo en búsqueda de la unidad y de la omnipotencia de la relación dual preedípica. Mientras que el ideal del yo es lo que produce la pérdida, el yo ideal es aquella parte que intenta sostener la ficción de un mundo sin faltas.

Por esto es que el yo es la parte del sujeto siempre tendiente a perderse y hasta a confundirse con la imagen del otro, solo la identificación secundaria salva al sujeto de enfrentarse con su verdadero estatuto: la nada que de que está hecho su yo, pues quedó apartado para siempre de su *ser*.

Si Freud dice que la identificación es la primera forma en que el yo catectiza un objeto, aquel objeto que al proporcionarle cuidados y satisfacciones, lo somete al principio del placer, entonces la propia identidad está asegurada en la dependencia al otro, en la que el *ser* se realiza en el *no-ser*.

Doble contradicción: en la fusión con la madre el *ser* del lactante es también su *no-ser*, puesto que no se distingue como individualidad psíquica, mientras que en la separación se lo puede concebir como un ser individual, pero que en realidad no es nada, puesto que allí solo es falta (Stein, 1978, p. 131).

“Ser o no ser, ese es el dilema”, diría Hamlet; “*Ser*, ese *no-ser* es el dilema”, se puede decir, a propósito de lo anterior, con una pequeña modificación en el orden de las palabras y de la puntuación.

El *ser* es una nada de la que el sujeto no puede apropiarse puesto que no está en sí mismo, pues de entrada está fuera de sí, lo cual trae como consecuencia que el sujeto en realidad nunca logra reunirse con su *ser* y menos aún apropiarse de éste, en tanto que es nada.

Es por lo anterior que es difícil sostener que el yo se ame a sí mismo, pues no es que sea él mismo, siempre es otro en tanto objeto, así se amará como un objeto, como una imagen que siempre viene de ese otro que es el que sostiene el espejismo. Desde este punto de vista el objeto siempre es falso, es solo un espejo en el que se pretende encontrar la propia imagen, y en él y por él se emprende una búsqueda desesperada ante la angustia inminente que supone la ruptura de la unidad.

Así, es en la alienación del yo en la imagen especular donde se inaugura la dialéctica de la identificación con el otro. El sujeto es captado y capturado por la imagen del otro y por lo tanto, el sí mismo está en el otro. El sujeto está destinado a vivir en el mundo de los dobles, lo cual no deja de experimentarse nunca como algo siniestro puesto que el yo en tanto imagen del otro es ya un signo precursor de su muerte, al mismo tiempo que es la única posibilidad de hacerse de una identidad y de una permanencia.

La imagen no es una representación ilusoria de la realidad, la imagen es la realidad misma del yo (realidad psíquica, diría Freud), la imagen forma y organiza la realidad del yo. La imagen es la que sostiene la dinámica de la identificación del yo, que se conforma según la imagen en la que se ve.

El sujeto en el teatro de lo imaginario encarna entonces un personaje en la escena, fruto de la proyección de un yo constituido, pero ¿dónde está verdaderamente su *ser*?, ¿está en otra parte, delante de él, o acaso en ese doble que le anuncia su muerte?

Es <sólo después> cuando iré a chocar contra ese objeto duro y helado que soy no siéndolo al mismo tiempo, que no soy aunque me extasíe al mismo tiempo en él. Entonces sí podré volver a encontrarme a mí mismo, chocar con los espejos, rivalizar con mis dobles, amarme en ellos odiándome simultáneamente, proyectarme en ellos perdiéndome simultáneamente (Borch-Jacobsen, 1977, p. 88).

Ese es el precio de la identificación, pues el sujeto queda conminado a la alienación de su *ser*.

De ahí que como se dijo anteriormente, el *ser* queda reducido a nada. Así que el *ser* solo cobra existencia en el acto de la declaración, es decir, la única posibilidad de que el *ser* del sujeto se manifieste es por medio de la palabra. El *ser* en sí no es nada, lo que cobra trascendencia es el hecho de su despliegue que historiza al sujeto en tanto que convoca a otros. Convocar es establecer un diálogo con el otro, es vincularse con él, pero también es establecer la diferencia. Por lo tanto la trascendencia consiste en dejar el estatuto de ente para pasar a *ser*. “La palabra dona al ente la posibilidad de ser al liberarlo del mero existente”(Morales, 2003, p. 47). Lo más interesante es que la palabra en sí está habitada por la muerte y el sujeto en tanto que habla se sabe mortal.

En relación a esto es necesario comentar algo sobre lo que plantea Hegel (1980), citado por Morales (2003) en *La fenomenología del espíritu* cuando se refiere a la radical diferencia entre la sustancia y el sujeto. La sustancia aparece como lo dado, como lo fijo, lo que simplemente existe por estar ahí, es decir, todo lo relacionado con el mundo de la naturaleza; mientras que para hablar de la particularidad del sujeto dice:

La sustancia viva es, además, el Ser que es en verdad Sujeto o, lo que es lo mismo, que es en verdad real, pero solo en cuanto es el movimiento de oponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma (p. 55).

Lo cual quiere decir que si la sustancia es lo dado, el sujeto es el movimiento de diferenciación que se opone a lo que está dado de por sí, el sujeto deviene heterogéneo a la sustancia. El sujeto introduce el movimiento a partir de la negatividad, lo que niega es lo existente, teniendo así la oportunidad de devenir otro. El sujeto de esta manera crea y transforma la naturaleza en historia.

El *ser* del sujeto es histórico y solo cobra existencia a partir del establecimiento de la diferencia. Pero no solo niega la naturaleza puesto que él es también parte de esta, sino que además se integra en un proceso dialéctico en el cual el sujeto, aún siendo diferente, forma una nueva unidad con la naturaleza deviniendo de tal manera absoluto “Lo absoluto significa que la identidad y la diferencia se unifican al final del proceso en una nueva dimensión dialéctica. El sujeto no solo se revela como lo natural y lo histórico sino como la unidad absoluta de esas dimensiones; como el todo unificado” (Morales, 2003, p. 57). Después Hegel plantea a lo absoluto con el término de espíritu en el cual lo natural y lo construido forman una unidad dialéctica sin contradecirse, lo idéntico (la naturaleza) y lo diferente (la historia) superan la oposición, formando un todo, lo cual conlleva la nueva capacidad de un saber absoluto.

Asimismo, la dialéctica de la lucha del amo y el esclavo es la explicación que da Hegel a los orígenes de la historia. Él explica que en un inicio había hombres indiferenciados puesto que las condiciones biológicas los mantenían en iguales

circunstancias, y la diferencia solo surgió hasta que hubo un enfrentamiento entre aquel que se arriesgó a la muerte para que se le reconociera como superior y aquel que cedió ante la posibilidad de perder la vida y el miedo lo orilló a la servidumbre; al primero lo llamó amo, mientras que al segundo, esclavo.

El objetivo de la lucha del amo fue obtener el prestigio, ser reconocido como superior, como aquel que domina al esclavo. Pero este ideal se ve frustrado desde que se da cuenta que es necesario que el reconocimiento sea de un igual (otro amo) y de que esto no es posible pues solo hay posibilidad de que lo reconozca como vencedor quien ha sido vencido. Y si lo humano engloba en sí al cambio, el amo no puede llevarlo a cabo pues siempre se mantiene idéntico a sí mismo, por lo tanto su objetivo queda insatisfecho.

No sucede así con el esclavo, a quien su situación le permite cambiar lo existente por medio de la realización de su trabajo y lo que es más, desea cambiar su situación de esclavo. El miedo a la muerte lo enfrenta con la angustia que devela el vacío, lo cual le da posibilidad de tener un mayor conocimiento sobre lo humano, pero es desde ese vacío que surge un proyecto: trabajar, pero sobre todo, transformar la condición del hombre apegada a la naturaleza para trascenderla creando algo nuevo. Esta situación será la base de la técnica y la ciencia, gracias a que dicha situación angustiante promueve al uso de ideas y conceptos.

De todo esto nace también la necesidad de ser libres; la libertad pasa a ser un ideal a alcanzar. El progreso será entonces dejar de ser quien se ha sido para devenir otro. La historia será entonces la temporalidad de la negación de la naturaleza. Así, tres han sido los movimientos en que el hombre ha pretendido lograr su libertad: el estoicismo, el

escepticismo nihilista y el cristianismo; construyendo ideales, negando la existencia misma o erigiendo nuevos amos, respectivamente. La propuesta de Hegel es la de que la esclavitud solo se puede erradicar soportando la condición de mortal y de finitud, pero ninguno de los tres movimientos mencionados otorga esta posibilidad, además si “El espíritu absoluto de Hegel es el sujeto que al final del proceso dialéctico acepta su finitud y su mortalidad” (Morales, 2003, p. 65) esto sigue manteniendo la pretensión de sustentar al sujeto como el representante de un absoluto, un sujeto terminado y sin fallas respecto a su saber, un sujeto como lo nombra Lacan, “acabado en su identidad consigo mismo”; por esto es que el sujeto desde la teoría psicoanalítica, es decir el sujeto del inconsciente, es aquel en el que el saber está irremediamente agrietado y por tanto los absolutos son imposibles.

Si fue necesario hacer este recorrido por las aportaciones hegelianas es porque si estas surgieron a partir de asumir la función de la muerte en la historia, es justamente aquello que tiene relación con lo plantado sobre el deseo y sobre la subversión del sujeto que Lacan, a partir de Hegel emprende para plantear una nueva dialéctica siempre permeada por la demolición de absolutos y el enfrentamiento de la falta.

¿Es acaso que el yo es esa parte del sujeto que se aferra a sostener lo absoluto como posible?. Pero es justamente ante el fracaso de dicho espejismo que es menester hablar del deseo, el deseo como falta en *ser*, es decir, aquel deseo del que el sujeto del inconsciente es portador, enfrentado por este arraigo a las vicisitudes de la falta de la que es solo un producto siempre inacabado.

Lacan (1960) lo dice de esta manera: “Ser de no-ente, es así como adviene Yo [Je] como sujeto que se conjuga por la doble aporía de una subsistencia verdadera que queda

abolida por su saber y de un discurso donde es la muerte la que sostiene a la existencia” (p.781). La muerte no es el horizonte que viene a desplegarse desde el instante en que surge la vida, como si fuera algo biológicamente predeterminado, la muerte está presente desde que el sujeto se percata de su situación mortal y por tanto de su posibilidad de trascender.

Lacan (1953) hablando acerca de la irremediable prematuración anatómica del sujeto con los planteamientos hegelianos acerca del hombre como resultado de la discontinuidad en la sustancia, dice “hecho en el que se capta esa dehiscencia de la armonía natural, exigida por Hegel como la enfermedad fecunda, la falta feliz de la vida, en que el hombre, distinguiéndose de su esencia, descubre su existencia” (p. 332). El sujeto solo *es* en tanto que representado, por lo tanto no *es*, pues algo queda siempre fuera.

Si se dice que el sujeto no es abarcable por su yo, nos estamos refiriendo entonces a que el sujeto del deseo no es aquel que está acabado en su identidad consigo mismo, ni mucho menos el sujeto hegeliano que forma una unidad con el saber absoluto. Si existe el *ser*, existe en tanto esencia del deseo, el deseo como aquello articulado en el discurso y por tanto sin que el sujeto pueda dar cuenta de él, pues cuando el yo intenta develarlo, el deseo ya está en otra parte. Si el yo oculta o huye del deseo es porque lo más difícil de enfrentar es la muerte, la castración como fundamento.

En este punto se hace necesario retomar lo relativo al espejo. El espejo no es entonces, en el sentido psicoanalítico, aquel que devuelve la certidumbre de lo que se *es*, sino que tiene que ver más con lo siniestro “Unheimlich” que formuló Freud (1919) como aquello que simultáneamente es familiar y extraño. Así, el espejo tiene dos

funciones intrincadas: reflejar lo que el sujeto *es*, y mostrar la insoslayable dependencia al otro.

Esto quiere decir que el yo se constituye mediante la identificación con el semejante, más aún, identificación con el deseo materno, y como dice Lacan en el Seminario III *Las psicosis* (1955-1956) “La alienación es constitutiva del orden imaginario, la alienación es lo imaginario como tal”. Con esto podemos llegar a la conclusión de que si bien, el sujeto queda alienado de sí mismo, es decir, dividido, perdiendo su completud, esa alteridad que causa dicha alienación, habita en su núcleo más íntimo (extimidad¹) y que solo la penetración del sujeto en la ley simbólica le permitirá mantener la separación adecuada de aquel objeto cuya unión colma, completa.

Por lo tanto, la identificación no es ni la fusión ni la separación con la madre, sino la presentación de ambas al mismo tiempo, o sea, lo que viene a representar Lacan con la fórmula del fantasma $\$ \diamond a$, en donde el “vel”² o rombo representa dos imposibilidades: la inclusión y la exclusión, la primera es mejor conocida como la alienación (v) parte inferior del rombo y la segunda como separación (^), parte superior; ambas en relación al deseo materno. Freud por su parte, lo describe con el juego de su nieto con el carretel, conocido como *Fort-da*, en donde este par de sílabas prelingüísticas corresponden con las dos fases que constituyen al fantasma lacaniano.

El yo es desconocimiento, es ignorancia, es esa parte del sujeto que no quiere saber del *ser* ni del deseo que lo habita, lo cual está lejos de considerarlo como en algún tiempo Freud (1895) lo planteó: como el núcleo del sistema percepción-conciencia, pues

¹ Neologismo resultante de la unión entre dos palabras: exterior e intimidad; es un término usado por Lacan en el Seminario VII, aunque si bien, en otro contexto.

² Signo matemático que significa “o”, usado por Lacan para dar cuenta de la reunión disyuntiva en la teoría de los conjuntos.

esto supondría que es por medio del yo que el sujeto accede y aprehende la realidad, para Lacan las cosas son un poco más complejas, pues el yo, como lugar de identificaciones funciona como velo que esconde la verdad, por esto el yo es una ficción, en su origen y en sus propósitos. El sujeto está dividido no solo respecto a sí mismo, sino respecto al saber. Además, el yo no es autónomo, pues solo es resultado de la intrusión del orden simbólico, lo que realmente tiene autonomía es dicho orden.

El *ser* pertenece al orden simbólico puesto que este es “la relación con el Otro con el cual el *ser* encuentra su estatuto”. Esta relación, al igual que el Otro en sí, está marcada por una falta, y el sujeto está constituido por esa falta en *ser*, que da origen al deseo, un anhelar-ser; de modo que el deseo es esencialmente un deseo de *ser* (Evans, 1997, p. 175). Heidegger lo dice de esta manera “La morada del *ser* es el lenguaje”.

Podemos terminar esta parte con la siguiente cita que habla acerca de la necesidad del soporte imaginario del yo, “Es lo más extranjero pero es allí donde el sujeto se aferra para obtener la ilusión de permanencia ante las discontinuidades del deseo y los riesgos de la castración”(Kuri, 1999, p. 128).

2.2 El sujeto, el semejante y la agresividad.

Homo homini lupus, el hombre es el lobo del hombre. Freud emplea esta frase en su texto *El malestar en la cultura* (1930, p.76) al hacer un análisis de la relación del hombre con sus semejantes y cómo esta relación siempre descansa sobre una tensa calma, atemperada solo por la desviación de sus tendencias.

En citado texto, Freud habla de una “inclinación agresiva” en todo sujeto que ha tenido que ser atenuada (al igual que la expresión de la sexualidad) para lograr la subsistencia de los lazos sociales. Paradójicamente la renuncia a esa pulsión agresiva permite la cohesión de los miembros de una cultura, pero solo para que desviada, esa agresión se dirija a grupos no pertenecientes al propio grupo cultural. Dice Freud (1929) “la inclinación agresiva es una disposición pulsional autónoma, originaria, del ser humano [...] la cultura encuentra en ella su obstáculo más poderoso”(p. 88). A esta predisposición agresiva Freud le adjudica los calificativos de “retoño” y “subrogado” de la pulsión de muerte. Además propone dos posibles destinos a la tendencia agresiva del sujeto, en el primero, la propia agresión permite la cohesión de un grupo pero solo para que ésta agresión se reenvíe hacia aquellos que no forman parte del grupo al cual se pertenece; en el segundo, la agresión es introyectada, es decir, se vuelve contra el propio yo del sujeto en forma de superyo, con lo cual la agresión que no se pudo manifestar a otros, somete al propio sujeto.

¡Qué poderosa debe ser la agresión como obstáculo de la cultura si la defensa contra ella puede volverlo a uno tan desdichado como la agresión misma! (Freud, 1929, p. 114).

En relación a esto en *El porvenir de una ilusión* (1927), Freud sostiene que son tres los deseos pulsionales: los del incesto, el canibalismo y el asesinato. Habla también de la cultura en términos de la hostilidad que ésta genera al exigir a cada miembro de la sociedad renunciar a mencionados deseos pulsionales. “[...] el riesgo de muerte, igual para todos, reúne a los hombres en una sociedad que prohíbe al individuo el asesinato y se reserva el derecho de matar en común a quien infrinja esa prohibición. Ahí tenemos, pues, justicia y pena”(p. 40). Los efectos de dicha renuncia toman dos posibles caminos, el primero comandado por la sublimación, que es el soporte de la creación artística, la ciencia y la ideología; y el segundo, dirigido por una represión fallida de la hostilidad, cuyos efectos son catastróficos para la vida en sociedad: las guerras, la violencia, el suicidio, el homicidio, etc.

Son tres los principales ideales que comandan una vida en sociedad: justicia, igualdad y fraternidad; ideales que solo ocultan la otra cara de la moneda: la pulsión agresiva primaria. Y solo es a partir de que el padre es asesinado (simbólicamente, como dio las pistas Freud) que se viene a instaurar el ideal de fraternidad, pero solo tras la renuncia de cada uno de los hermanos a la hostilidad que el semejante de por sí provoca. La identificación con el padre solo es posibilitada por el amor que se le profesa y por la culpa por haberlo matado, mientras que el remordimiento será lo que mantenga el pacto fraterno, ya lo dice de esta forma Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921) “el cambio de un sentimiento primeramente hostil en un lazo de carácter positivo de la naturaleza de una identificación”. En la identificación edípica se trasciende la tendencia a la agresividad propia de la identificación primaria, y esto es gracias a la función “pacificante”, como la llama Lacan, del ideal del yo.

Freud propone entonces como fundamento de los lazos sociales al narcisismo, pero esto no sin una transmutación, que consiste en el pasaje de un yo narcisista asocial que se ama a sí mismo, al amor en sí mismo pero solo en tanto mediatizado por el semejante, es decir, aquí el sujeto se ama en un semejante, lo cual supone un origen homosexual en la socialidad.

Pero Freud además expone otros dos orígenes de la vida social que tienen que ver con la identificación, la primera se desarrolla en la dinámica del Edipo, en tanto que ésta supone el paso desde la rivalidad edípica inmersa en el odio hacia el progenitor del mismo sexo, hasta una identificación que pacifica puesto que se pone en el lugar del ideal del yo al objeto de amor. El vuelco está basado en el paso de una identificación rivalizante a una identificación normativizante con el progenitor, esta última supone abandonar el enfrentamiento hostil con este, esto sucede gracias a una solución dialéctica del conflicto, así que posteriormente los preceptos de ese otro en tanto ideal quedarán incorporados en el sujeto dando pie al surgimiento de la instancia superyoica.

La segunda propuesta está en *Tótem y Tabú* (1913) que como se sabe, tras el asesinato del padre, los hijos intentaron tomar su lugar, en tanto ideal, a través de la incorporación narcisística identificatoria, lo cual reveló que lo amaban y que lo obedecerían aún más de manera retrospectiva.

Estas dos funciones del padre revelan al hijo, lo que debe ser (contenido en el ideal del yo que transmite el “se como yo”), y lo que no debe ser (superyo como parte normativizante, que es esencialmente paradójica pues prohíbe la identificación a través del “no seas como yo”).

Por otra parte, el despliegue del narcisismo en el sujeto va entonces, de la “frustración libidinal” que implica esa renuncia a enajenarse en el semejante o en sí mismo, a la sublimación que supone dicha renuncia, que no es más que el sometimiento a la normatividad cultural; pero entre ambos momentos, pueden ser muchos los percances, así, hay que considerar que “La noción de una agresividad como tensión correlativa de la estructura narcisista en el devenir del sujeto permite en una función muy simplemente formulada toda clase de accidentes y de atipias de este devenir” (Lacan, 1948, p. 109) y sobre todo, si se toma en cuenta que el narcisismo no es una etapa que logre trascenderse por completo, pues en el sujeto siempre existe la tendencia a retomar dicho estado, lo cual no impide que éste pueda circular en la sociedad.

Lacan dice que el sentimiento altruista, que se supone, es la base de la actividad del filántropo, del educador, del idealista, etc., solo encubre la intención agresiva y esto tiene que ver justamente con aquella agresividad que sea o no expresada subtiende la relaciones imaginarias del hijo con el padre o con la madre. Ya lo dice él mismo de una forma que tiene tintes sarcásticos “Solo los santos están lo bastante desprendidos de la más profunda de las pasiones comunes para evitar los contragolpes agresivos de la caridad”.

Ahora bien, es preciso entonces considerar como fuentes de la agresividad a dos situaciones, en tanto que la alteridad siempre “inspira” no solo amor por ser el soporte de las identificaciones, sino que también lo que posibilita es la ruptura abrupta de los lazos con ese otro:

- la inminencia de la imagen fragmentada del propio cuerpo
- la necesidad de separarse del otro

Para el primer punto, Lacan (1948) propone una particularidad en la relación del sujeto con su cuerpo, pues ésta siempre estará acosada de la intempestiva aparición de imagos del cuerpo fragmentado “imágenes de castración, de eviración, de mutilación, de desmembramiento, de dislocación, de destripamiento, de devoración, de reventamiento del cuerpo”(p. 97), que están en relación con las intenciones agresivas, poco antes mencionadas.

Es así que la función del yo es meramente imaginaria, de ninguna manera es una función sintética pues de inicio la subjetividad está destinada a la escisión, dicha división es la que da los elementos para que se ponga en marcha una dialéctica enajenante que es la que sustenta a la formación del yo y cuyos efectos están cargados de agresividad. Lacan (1953) dice:

La noción de la agresividad responde [...] al desgarramiento del sujeto contra sí mismo, desgarramiento cuyo momento primordial conoció al ver a la imagen del otro, captada en la totalidad de su Gestalt, anticiparse al sentimiento de su discordancia motriz, a la que estructura retroactivamente en imágenes de fragmentación. (p. 332).

A partir de lo anterior, se puede afirmar entonces que la parte de la identificación que pende de lo imaginario tiene carácter agresivo, pues el sujeto siempre se siente amenazado con la fragmentación (sensación de división y desmembramiento del propio cuerpo). Así, “El peligro de la agresividad siempre se codifica en el horizonte del despedazamiento” (Kuri, 1999, p. 128).

En cuanto al segundo punto, Lacan (1948) refiriéndose a la naturaleza de la agresividad en el sujeto dice “relación erótica en que el individuo humano se fija en una imagen que lo enajena a sí mismo, tal es la energía y tal es la forma en donde toma su origen esa organización pasional a la que llamaría su yo” (p. 106).

Lo cual indica que si bien la imagen del otro genera fascinación, también es capaz de provocar agresividad, trayendo como consecuencia que la relación con ese otro siempre está permeada de tensión, de rivalidad, de competencia, “agresividad ligada a la relación narcisista y a las estructuras de desconocimiento y de objetivación sistemáticos que caracterizan a la formación del yo”(p. 108), explica Lacan (1948).

Para complementar lo que se desarrolló en el apartado anterior sobre el *ser* y la nada a la que irremediamente se ve reducido, se hace necesario en este punto analizar la relación que el ser tiene con el estatuto del deseo, y como se verá más adelante, con la rivalidad que el deseo del semejante provoca y cómo bajo ciertas circunstancias puede ser generador de agresividad.

El deseo en tanto deseo es un deseo vacío, es una nada que se revela en la insatisfacción y que solo subsiste gracias a que se mantiene así, insatisfecho. Pero el deseo, si bien, surge en el campo del Otro, solo cobra existencia en la relación dialéctica que permite percibir los deseos de los otros. “El sujeto localiza y reconoce originariamente el deseo por intermedio no solo de su propia imagen, sino del cuerpo de su semejante” (Lacan, 1953-4, p. 223), esto implica que además de la imagen del cuerpo, el deseo deja de ser propio.

Además, es desde el otro que el sujeto al adquirir la existencia, como cuerpo y como sujeto del deseo, adquiere también tempranamente la noción de la muerte, es decir queda introducido en la dimensión mortal, y es así porque en la relación con otro hay una superposición de imágenes “Esta imagen del amo, que es la que él ve como imagen especular, se confunde en el hombre, con la imagen de la muerte” (Lacan, 1953-4, p. 226).

Así queda sometido a la muerte, en tanto está determinado por esa imagen. Es por medio de esta imagen que el sujeto adquiere consciencia del deseo del otro, pero esto solo implica aun que el deseo es visto en el otro, está alienado en el otro, que por otra parte no deja de provocar tensión, la cual desemboca en la destrucción imaginaria del otro, en tanto que se quiere acabar con la fuente de la alienación, o sea con quien sostiene la identificación. Pero gracias a que el sujeto vive en un universo simbólico, la agresividad puede llegar a ser simbolizada, y lo que es más, reprimida.

Y es así que se puede pasar a una de las formulaciones más conocidas de Lacan: “El deseo es el deseo del Otro”, que tiene sus orígenes en el pensamiento de Kojève, a su vez seguidor de Hegel. Que el deseo sea deseo del Otro, implica en primer lugar ser objeto del deseo de otro, y en segundo, que el deseo es deseo de reconocimiento por el otro.

El deseo es humano solamente si uno desea, no el cuerpo, sino el deseo del otro [...] es decir, si quiere ser “deseado” o “amado”, o más bien “reconocido” en su valor humano [...] En otras palabras, todo Deseo humano, antropogénico [...] es como en última instancia una función del deseo de “reconocimiento”. (Kojève, 1947).

Así, el objeto del deseo será entonces aquello que ha sido objeto del deseo de otro, siguiendo a Kojève: es humano desear lo que los otros desean, porque ellos lo desean, así mismo, solo de esta manera hay posibilidad de que también el otro me reconozca por medio del reconocimiento del propio deseo como un puro deseo. Todo lo anterior nos lleva a plantear al deseo no solo como algo que pende de la incorporación de la legalidad del Otro, como se vio en el primer capítulo, sino también como un producto social en tanto que emerge de las relaciones dialécticas con los deseos de los otros. Por tanto el deseo solo cobra existencia en tanto mediatizado por otros que también desean,

y aún más, “Es en el otro, por el otro, que el deseo es nombrado” (Lacan, 1953-4, p. 263), es aquí donde radica el reconocimiento recíproco de los deseos. Pero si hemos de referirnos al reconocimiento del deseo más allá del registro imaginario “solo cuando se formula, cuando se nombra ante el otro, el deseo, es reconocido” (Lacan, 1953-4, p. 272).

La compliación que respecto a esto se intuye en los planteamientos hegelianos radica en que el propio deseo solo puede ser “satisfecho” a costa de anular el deseo del otro, pues solo hay lugar para un solo deseo; así, si el propio deseo es a su vez el deseo del otro significa entonces que el sujeto es un rival para otro sujeto en tanto que compite por ese mismo objeto hacia el cual coincidentemente se dirige el deseo de ambos, el del sujeto y el del otro. Si algo quiso decir Hegel con esto fue, como lo señala Lacan, que hay una radical intolerancia a la coexistencia de las consciencias. En estas circunstancias el semejante sería siempre aquel que frustra al otro y frustra su deseo. ¿Pero realmente esto es siempre así, o hay alguna posibilidad de que aun cuando el deseo sea frustrado por el semejante, la agresividad pueda atemperarse y el acto agresivo sea desviado de sus fines?. El esbozo de una posible respuesta a este interrogante queda contenida en la última parte del presente capítulo, titulada La ley como moderadora de la agresividad.

2.3 De la agresividad al acto agresivo

Para desarrollar este punto es necesario remitirse a las primeras aportaciones de Lacan en el campo de la psicosis, es decir, lo que formula en su tesis de doctorado *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad* (1932) y con su trabajo titulado *Motivo del crimen paranoico: el crimen de las hermanas Papin* (1933); trabajos en los cuales relaciona a la psicosis con el acto criminal. Este recorrido permite dar una explicación del paso de la agresividad, como constitutiva de la subjetividad, hacia la manifestación de un acto agresivo. Así como también posibilita situar las bases de lo que posteriormente Lacan denominará lo imaginario; a su vez, como se verá en este apartado, se podrán reconocer los antecedentes de lo que después Lacan formulará como goce, que es lo que vendrá a constituir el núcleo de otro registro, el real (tema que será desarrollado en el tercer capítulo).

En un primer momento, el interés de Lacan por la paranoia radica en su necesidad de demostrar que es una enfermedad del narcisismo, y por su interés de ir más allá de lo planteado por Freud sobre el yo como aquella instancia encargada del conocimiento objetivo, es decir como sistema percepción-conciencia que adapta al organismo al principio de realidad. Antes bien, Lacan plantea al yo como un objeto libidinal narcisista, como se vio en el apartado anterior.

Así, para Lacan en el estudio de la psicosis no fue de importancia el déficit intelectual, como lo propondría la psiquiatría, sino que lo central en el padecimiento es la perturbación de la síntesis psíquica y de los acontecimientos traumáticos en la historia del sujeto. Es así como empieza a ser de mayor trascendencia analizar las bases del delirio y los fines del acto.

Para Lacan (1932) el “caso Aimée” es el prototipo de la paranoia de autocastigo, la cual supone una pulsión agresiva que el delirio permite camuflar y que el pasaje al acto es un llamado a la sanción y el castigo desde lo social, lo jurídico, que una vez otorgado permite la estabilización de dicho delirio. De tal forma que lo que Freud planteaba sobre el delirio como intento de curación de la enfermedad, Lacan lo propone en términos de lo resolutivo (no de lo patológico), en tanto que el pasaje al acto permite estabilizar la producción delirante.

Pero lo que es importante rescatar de las primeras formulaciones de la paranoia es la lectura que Lacan hace desde la propuesta del estadio del espejo, para la cual analiza las formulaciones freudianas del delirio, las cuales están propuestas en términos temporales³ y al no quedar convencido retoma el tema desde la perspectiva del estadio del espejo pues aun quedaba por resolver las interrogantes que Julien (1993) viene a expresar de esta forma:

El pasaje al acto lejos de ser la inversión del amor narcisista, ¿no es acaso su realización?. Si tiene como finalidad el autocastigo, ¿no es acaso la confesión suprema de un loco amor de la imagen del perseguidor en la negación de sí mismo?. El acto criminal ¿es realmente una agresión al otro, o la reacción defensiva a una intrusión invasora de la imagen del objeto adorado? (p. 29).

He aquí la respuesta que da Lacan (1949) desde el estadio del espejo, respuesta que antes de ser privativa del campo de la psicosis, es aplicable, en tanto que rasgo estructural, a todo sujeto. Para este psicoanalista solo existe un tiempo en la formación del delirio, puesto que agresividad y narcisismo son correlativos en el momento de la emergencia del yo por la imagen del otro. Así es como el narcisismo conlleva una

³ Freud proponía dos tiempos para la evolución de la agresividad en la elección narcisista de objeto (con sus particularidades en los celos, la paranoia y la homosexualidad): el primero, de hostilidad y el segundo de amor narcisista con abandono de dicha hostilidad gracias al proceso de socialización. En lo cual, la pulsión agresiva una vez reprimida retornaría en el pasaje al acto criminal.

tensión, en tanto que la imagen del niño está sostenida de la imagen del otro, dicha imagen es ajena al niño de la misma manera que es lo que lo constituye. Para Lacan es allí donde nace la agresividad fruto de toda relación dual, relación que se torna erótico-agresiva. Cuya resolución solo está puesta en escena en el pasaje al acto en el cual se suprime la imagen amada, y la tensión entre el yo y el otro por tanto se esfuma.

Es hasta 1946 en *Acerca de la causalidad psíquica* que Lacan retomará el tema del yo, a propósito del caso Aimée, diciendo que éste en sí mismo tiene una estructura paranoica. El conocimiento paranoico será entonces el efecto del estadio del espejo. En dicho texto lo que se podría llamar desconocimiento paranoico es lo que Lacan expone en términos de creencia delirante diciendo que no es un error ni un déficit, sino que es simplemente un fenómeno de desconocimiento, así que “[...] desconocer supone un reconocimiento, como lo manifiesta el desconocimiento sistemático, en el que hay que admitir que lo que se niega debe de ser de algún modo reconocido” (Lacan, 1946, p.155).

El paranoico, no reconoce como suyos sus delirios, lo cual no impide que para él sean reales y lo interrogan, es por eso que se puede afirmar que la locura no está exiliada del campo del sentido y por lo tanto del lenguaje. Además lo que se juega en la locura es la verdad y el propio ser.

El paranoico es un sujeto fijado en la alienación primordial (la que devela el estadio del espejo) cuyo efecto es haber quedado captado por la imagen no mediada en el proceso identificatorio, de tal forma que la encarna, eso es lo que Lacan llama la infatuación del sujeto, que no es más que la estasis del ser en el que el sujeto se pierde en una identificación ideal.

El sujeto paranoico se desconoce a sí mismo a través de pretender conocer lo que le es exterior, es decir el otro, pues de esta manera “al designar en el otro queda fuera de mi, *alienus*, todo el *kakon*⁴ y toda la causa del desorden del mundo, yo no respondo por nada de lo que me sucede” (Julien, 1993, p. 45). De tal forma que es como si el paranoico emitiera lo siguiente: “¡No soy yo quien...¡sino él” (Julien, 1993, p. 45), con lo cual negando-se, se excluye. Pero si algo se niega es porque con antelación se ha conocido.

Lacan dice que para el paranoico es el mundo el que se presenta en desorden, eludiendo así el caos de su propio *ser*, situación en la cual matar al mal del mundo es matar la enfermedad. Lo anterior solo es posible por la inversión de la imagen de su propio *ser* que de ahí en más le será desconocido. Momento en que el *ser* queda en una frágil esfera que si se rompe el delirante no tiene otra opción que atacar dicho desorden y como dice Lacan (1946) “se golpea a sí mismo por vía de rebote social” (p. 162), o dicho por él mismo en otros términos: “lo que el alienado trata de alcanzar en el objeto al que golpea no es otra cosa que el *kakon* de su propio *ser*” (p. 165).

Es pues una acción a la que puede adjudicársele el adjetivo de suicida, en tanto que “el otro es mi propia imagen en espejo” y al atacarlo se atenta contra sí mismo, momento en el cual la tensión que provoca el espejo llega a su resolución una vez que excluyendo al semejante se asegura la propia exclusión, la propia destrucción. La resolución solo puede darse con la condición de que coincidan lo que el sujeto concibe como la realidad con el ideal, en donde la agresión suicida narcisista es el efecto imaginario. Así, lo que en el pasaje al acto suicida se trata de evitar es ese retorno al

⁴ Término griego que significa “el mal”. Se puede decir que Lacan adoptó dicho vocablo porque le daba la posibilidad de nombrar algo que quedaba fuera de los registros imaginario y simbólico. Por lo tanto es en el *kakon* donde se pueden situar los antecedentes del término *goce*, constitutivo del tercer registro: el *real*.

encuentro, primitivamente vivido, con el cuerpo fragmentado, momento traumático comandado por el *kakon*. En este punto se puede concluir que el acto agresivo es el intento del sujeto por liberarse de algo que al mismo tiempo que le es propio, también le provoca extrañeza, pero que además de todo lo amenaza con la aniquilación.

Al inicio de este capítulo se consideró a la identificación como el soporte de la causalidad psíquica, ahora es menester relacionarla con el papel que ahí desempeña la imago. En un primer momento tiene un efecto de alienación del sujeto; el sujeto se identifica con el otro, es ahí donde aparece toda la problemática de la dialéctica del *ser* donde la posibilidad de distinguir entre lo propio y la alteridad entra en crisis, y no solo eso, sino que también determinarán la realidad del sujeto. Lo imaginario estará compuesto entonces de la discrepancia entre el yo y el *ser*, y de la ilusión que las primeras identificaciones determinarán que el organismo llegue a ser un sujeto y aún más, que éste se lo crea. De ahí que Lacan llame al narcisismo como la pasión de ser un hombre.

Refiriéndose a la imago Lacan (1946) dice “[...] tiene por función realizar la identificación resolutive de una fase psíquica, esto es, una metamorfosis de las relaciones del individuo con el semejante” (p. 178). De tal forma que si en el estadio del espejo, la función de la imago fracasa, la mediación con el semejante que supone el proceso identificadorio, también fracasa.

2.3.1 La ley como moderadora de de la agresividad.

Para este punto es útil el esquema de la dialéctica intersubjetiva, mejor conocido como esquema “L” formulado por Lacan (1955) en *El yo en la teoría de Freud y en la técnica*

psicoanalítica el cual muestra la relación del yo con el otro como objeto y la oposición del eje imaginario y el simbólico. El esquema consta de dos tipos de vectores, el primero representa la relación imaginaria entre el yo y el otro (semejante), que se escribe de esta forma (a-a'); el segundo vector muestra la relación inconsciente que va del sujeto al Otro y por tanto una relación simbólica (S-A). Del plano simétrico y homogéneo del sujeto y los otros se distingue otro plano, el lenguaje.

Esto quiere decir que la importancia de la aportación de Lacan radica en lo referente a la incorporación del registro simbólico como ordenador de la dialéctica, fue esto lo que le permitió plantear que es solo mediante el símbolo que se introduce un tercero que viene a mediar la primitiva relación dual, y lo dice de esta forma “la dialéctica del yo y el otro es trascendida, situada en un plano superior, por la relación con el Otro, por la sola función del lenguaje, en tanto éste [...] está fundamentalmente ligado, a lo que llamaremos la regla, o mejor aún, la ley” (Lacan, 1955, p. 237). Hay un antes y un después del establecimiento de la función del pacto. Esta es la forma en que los dos planos, el simbólico y el imaginario se superponen, pero esto solo mediante el paso de los deseos del niño por el otro especular, para que de ahí los deseos de ese niño sean signados ya sea con la aprobación o con el rechazo, lo cual implica acceder al mundo legislado y legislante del lenguaje.

Pero como se ha venido diciendo, la ley solo tiene posibilidad de funcionar y de regular en tanto fallida, esto quiere decir que si bien, la castración es un dique que se interpone al conflicto imaginario, no por eso asegura la armonía. Siendo así entonces que entre los seres humanos siempre estará latente una relación mortal sostenida de la

agresividad de la que cada sujeto está constituido y que bajo ciertas circunstancias puede devenir palpable, por ejemplo, en el acto agresivo.

Esto nos da los indicadores para pensar al proceso identificatorio como generador de una paradoja: es la única posibilidad de pertenecer al universo de lo humano, pero el acceso no está libre de accidentes, pues los lazos con los semejantes siempre están determinados por una relación fincada en la ambivalencia, que al mismo tiempo que implica erotismo, subtiende agresividad.

En el Seminario III *Las psicosis*, Lacan (1955-1956) dice a propósito de la identificación erótica con el otro como base de la tensión agresiva lo siguiente:

El yo es ese amo que el sujeto encuentra en el otro, y que se instala en su función de dominio en lo más íntimo de él mismo. Si en toda relación con el otro, incluso erótica, hay un eco de esa relación de exclusión, *él o yo*, es porque en el plano imaginario el sujeto humano está constituido de modo tal que el otro está siempre a punto de retomar su lugar de dominio en relación a él, que en él hay un yo que siempre en parte le es ajeno (p. 135).

Es en este punto donde se hace necesario mencionar en qué consiste ese “lugar de dominio” que el otro, el semejante, tiene respecto al sujeto, al que hace alusión Lacan en la cita anterior. Comencemos por plantear que, es el otro, mejor dicho su imagen, la que es tomada como referencia por el niño en vías de constituirse y ante la cual hay un apego y una dependencia vital en tanto que sirve de punto de referencia. De ahí nace el yo, ese espejismo de totalidad. Pero si algo podemos ahora afirmar es que el amo del sujeto no es su yo, y mucho menos el semejante podría ocupar este estatuto, puesto que está determinado por esta misma situación especular. Entonces interroguémonos a la manera de Lacan (1955-1956): “¿Cuál es ese otro que habla en el sujeto, y del cual el sujeto no es ni el amo ni el semejante, cuál es ese otro que habla en él?” (p. 345).

Si el sujeto es aquel que ha trascendido el campo de la necesidad biológica y que va más allá de la demanda hacia el otro, ya sea de amor o de reconocimiento, esto quiere decir que hay algo más que tira de los hilos de su destino, y esto es, el despliegue de su existencia en el universo significativo que literalmente viene a encarnarse en él. El sujeto está llamado a *ser* y a desear; dicho llamado proviene del Otro, del lenguaje, es decir, del discurso de la ley, que es el discurso del Otro. De ahí en más el sujeto neurótico habita el lenguaje y su deseo es regulado por su legalidad a partir del paso por los avatares de la castración.

De esta manera se puede afirmar que la palabra que habla en el sujeto no se origina en su yo, ni en el propio sujeto, sino en el Otro. El sujeto más que hablar, es hablado desde el Otro. Por lo tanto, mientras que el otro solo da un soporte a la otredad ilusoria de lo imaginario, el Otro, respecto a cada sujeto estructurado en el campo de la neurosis, es la alteridad radical.

Es ese Otro el que obstaculiza al sujeto para que satisfaga plenamente su deseo, pues prohíbe el goce. Así, el goce está prohibido a todo aquel que habla, resumido en este mandamiento: “No gozarás de tí mismo”, es decir, debes renunciar al autoerotismo para poder pertenecer al mundo de los intercambios.

Esto quiere decir que la condición para pertenecer al universo de lo simbólico es la renuncia al goce, renuncia que como se vió, es inicialmente dejar de ser el falo imaginario para la madre. El carácter paradójico de la prohibición radica en que se priva de algo que de por sí es imposible alcanzar, pero esto es lo que al mismo tiempo mantiene la ilusión meramente neurótica de que el goce podría ser alcanzado si no

estuviera prohibido, y es en esto en lo que se basa la suposición del sujeto neurótico de que es ese Otro el que sí puede gozar sin límites.

Es así como tomando en consideración al goce, el problema de un acto agresivo, si bien, tiene elementos de rivalidad imaginaria y de la agresividad resultante, la contraparte de dicho acto está constituido entonces por la imperiosa necesidad del neurótico de poner límites a dicho goce que se supone en el Otro.

Esto es muy diferente a lo que sucede con el psicótico, pues éste es literalmente habitado por el lenguaje. Por ejemplo, en el caso de la paranoia, el delirio se sostiene en la certeza de que el Otro goza del sujeto, situación en la cual existe una captura imaginaria en donde el significante del Nombre del padre simplemente no interviene; el psicótico, de entrada está ubicado en una peculiar relación con el discurso, llena de tropiezos imaginarios. Así, la agresión subsecuente sería la única posibilidad de responder a la alienación radical en el Otro carente de mediación simbólica.

El acto agresivo en el neurótico, por estar dentro del campo discursivo, es por tanto simbólico, es decir, es descifrable, interpretable, lo que lleva a interrogarnos si es acaso una forma de demanda de saber sobre el goce o un llamado al Otro para que intervenga, para que ponga límites, no solo a su goce, sino al propio goce del Otro.

Capítulo 3

El reverso de la ley

“El superyó tiene relación con la ley, pero es a la vez una ley insensata, que llega a ser el desconocimiento de la ley.

Así es como actúa siempre el superyó en el neurótico... El superyó es, simultáneamente, la ley y su destrucción”.

(Lacan, 1954)

3.1 El goce: lo inapresable por la ley.

Una vez que se han desarrollado las implicaciones del orden simbólico en el surgimiento del sujeto del deseo y en la mediación que la ley toma respecto a las relaciones con sus semejantes, es ahora menester analizar la parte de la subjetividad que es inapresable por dicha legalidad, esto es, lo referente al *gocce*.

Para elaborar el concepto de goce, Lacan retoma de Freud lo referente a la pulsión de muerte, considerando que ésta es una transgresión del principio del placer, de tal forma que esto le permite reformular el concepto de repetición, en un primer momento relacionado con el funcionamiento de la cadena significante y después con el objeto *a*, una vez que propone el registro de *lo real*.

Freud, en su trabajo metapsicológico *Formulaciones sobre los dos principios del acontecer psíquico* (1911) y basándose en formulaciones anteriores, como las del *Proyecto de psicología* (1895) sostenía que en el funcionamiento del aparato psíquico se pueden encontrar dos principios rectores: el principio de placer/displacer y el principio de realidad. De tal manera que llega a sostener que el fin del principio del placer es mantener la excitación del aparato psíquico en el nivel más bajo, tendiendo siempre hacia un equilibrio homeostático de las funciones psíquicas, lo cual se logra gracias a que se produce la alucinación de una satisfacción que se supone se tuvo anteriormente, así que lo que provee la alucinación no es la satisfacción en sí sino su signo.

Mientras que el principio de realidad, basando su acción en el juicio provisto por la percepción, es aquel que impone rutas indirectas de satisfacción (dirigidas al mundo de la realidad) cuya finalidad es evitar el probable dolor en caso de que la alucinación, aludida anteriormente, fracase y por tanto no disminuya la tensión. Por lo tanto lo que

procura este principio es una satisfacción sustitutiva. En el *Proyecto* (1895) se puede leer la referencia que Freud hace a la tendencia del aparato psíquico a mantener un equilibrio homeostático, gracias a la alternancia del placer y el displacer:

Siendo consabida para nosotros una tendencia de la vida psíquica, la de evitar displacer, estamos tentados a identificarla con la tendencia primaria a la inercia. Entonces, displacer se coordinaría con una elevación del nivel de la cantidad [...]. Placer sería la sensación de descarga.

Asimismo explica la inclinación de la vida anímica a reducir las cantidades de excitación con lo cual se mantendría la tensión del organismo al grado más bajo posible, situación en la cual habría predominio del placer, y su contraparte sería el displacer, que consiste en el aumento de las cantidades de excitación.

Pero Freud se dio cuenta que la versión del aparato psíquico como tendiente hacia la homeostasis no dejaba de ser una explicación mítica y que lo que se presentaba en la clínica era otra fuerza inapresable siempre tendiente a ir más allá del equilibrio, esto es, la pulsión de muerte, que viene a ser propuesta por Freud (1920) en *Más allá del principio del placer*, y lo que viene a representar es esa parte siempre tendiente hacia el exceso, hacia la búsqueda del mítico goce perdido (experiencia de satisfacción total) y del goce que hay detrás de toda prohibición. Si Lacan dice que toda pulsión es pulsión de muerte es porque esencialmente toda pulsión es destructiva (pues persigue su propia extinción), histórica (o repetitiva, en tanto que recomienza una y otra vez) y siempre tiende a ir más allá del principio del placer (el paradójico goce que más que placer produce sufrimiento). La pulsión de muerte es entonces ese resto que rebasa la legalidad del lenguaje, es un fragmento de lo real, el goce. De la misma forma, todo goce es del cuerpo, ese cuerpo para siempre entrampado con el *placer* que supone el dolor y la destrucción.

Así que el término *goce*, es propuesto por Lacan para establecer las diferencias con el principio del placer que solo es su límite, límite que una vez traspasado produce dolor, por ejemplo, el síntoma es una satisfacción, sí, pero paradójica pues implica sufrimiento. El goce es el sufrimiento que deriva de la satisfacción. El goce es aquello que está prohibido por el complejo de castración, pero entrapa al sujeto en otra paradoja: pues al prohibirle lo imposible queda en “entredicho” que el goce se podría alcanzar si no estuviera prohibido; entonces esta prohibición gesta transgresión.

En la década de 1950, al situar a la pulsión de muerte en el registro simbólico, Lacan vendrá a proponer a esta pulsión como lo que está fuera de la cadena significante, lo que se desplaza pero solo para permanecer en el mismo lugar. De tal forma que para Lacan la pulsión de muerte entonces es lo que permite que haya repetición significativa.

Lo anterior sirvió a Lacan de base para poder plantear que entonces lo que indica la presencia de la pulsión de muerte no es destrucción, sino repetición y, lo que se repite es la búsqueda del objeto colmador, pero lo que se encuentra siempre es la falta de objeto y por lo tanto la pérdida de goce que éste pudo haber procurado, Lacan, a esa falta, a ese plus de goce en falta, la escribe como a . Y la llama objeto-causa del deseo.

Es a partir de esto que se puede afirmar que el núcleo real de la estructura es el goce y el goce está del lado de la Cosa (das Ding) que es la huella del vacío que deja tras de sí lo irrecuperable, que por su ausencia marca el camino al deseo. La Cosa, en palabras de Braunstein (1998) es:

lo real que queda como saldo imposible después de la simbolización y que se pretende aprehender con las pinzas de la palabra pero que se escurre, y es más se produce como efecto de discurso por la palabra misma, el objeto a , el huidizo plus de goce. (p. 34)

Sí, lo que busca el principio del placer es un estado de satisfacción que solo la completud absoluta le podría proveer, pero la dificultad estriba en que en un principio quien viene a encarnar dicho objeto perdido es la madre, en tanto representante del Otro; he ahí la imperiosa necesidad de que venga un tercero a mediar la relación con quien se ofrece para colmar. Pero justamente ahí es donde la madre también adviene objeto de la prohibición, pues en caso contrario el sujeto quedaría a merced del goce del Otro.

El goce del Otro es un goce originario, un goce materno, conocido también como el mítico goce del ser, es un goce anterior a la ley que viene a ser suplantado por el goce fálico, que deja al sujeto como súbdito de la ley, es decir, lo somete al registro simbólico y a las leyes del lenguaje, pero más que un sometimiento es una incorporación, puesto que prohíbe el goce, haciendo de la carne, cuerpo, desalojando el goce, así la renuncia posibilita otro goce, el que está prometido a los sujetos de la ley. Dicho goce es el goce fálico, el goce que resulta de la significación y está ligado a la palabra, el “gocce lenguajero”.

Lacan (1960) lo dice en estos términos: “La castración quiere decir que es preciso que el goce sea rechazado, para que pueda ser alcanzado en la escala invertida de la Ley del deseo” (p. 807). Aquí Lacan se está refiriendo a dos tipos de goces, el que es menester rechazar puesto que tiende a lo incestuoso y el que ha de alcanzarse para llegar a ser sujeto del deseo. El deseo y la ley sirven de límite para evitar el acceso a la Cosa.

Si la Cosa es el objeto del deseo por excelencia es porque está rodeada de imposibilidad. Paradójicamente la castración habilita la circulación del goce en tanto que éste cambia de estatuto: de ser goce del cuerpo pasa a ser goce apalabrado, ordenado

por el significante “La castración es un condensador del goce que lo hace subjetivable, subjetivo y, a la vez extraño, extimo; lo vectoriza, lo canaliza, le señala y le prohíbe los caminos” (Braunstein, 1998, p. 111).

El Otro está en falta porque no tiene con qué responder a lo que se le pide en la demanda, le falta un significante para colmar el vacío abierto en el goce por tener que apalabrarse. El Otro está incompleto en tanto le falta la posibilidad del goce total. El goce falta. De ahí que las fallas del padre en tanto que no es garante de la ley, no pueden dejar de abrir la posibilidad de atribuirle un goce más allá de lo simbólico: goce del Otro. El goce del Otro, es un goce femenino, es decir está más allá del falo, lo cual no indica que esté apartado de la castración, sino que es efecto del pasaje por el lenguaje pero fuera de él.

A partir de 1960 la conceptualización lacaniana del goce tiene relación con el registro de lo real. *Lo real* no es equivalente a lo que comúnmente se entiende por realidad, por el contrario, *lo real* es es aquella parte de la realidad que no accede a la simbolización, pues está más allá de ella. En lo siguiente queda explicado el lugar que ocupa el goce respecto al registro de lo *real*:

Lo real comporta la marca de lo imposible, lo imposible de decir, lo imposible de simbolizar. Es un “extremo de la realidad que no se enlaza con nada”, dice Lacan. Lo real es lo que se opone a la simbolización y que retorna una y otra vez; lo real se repite una y otra vez. lo real pertenece al orden del goce y ya se asomaba en la llamada compulsión a la repetición freudiana que no es otra cosa que una de las formas de presentarse la pulsión, la reconocida más tarde por Freud como pulsión de muerte. (Bello, 2003, p. 148)

Lo que está proponiendo Lacan entonces con el concepto de goce, es esa parte *real* del sujeto que impide que éste pueda ser sometido por completo a la ley o al orden

simbólico, pues siempre estará habitado por algo inaprehensible que se resiste a ser equiparado.

En esta época Lacan teoriza la fórmula del fantasma ($\$ \diamond a$), la cual expresa que el sujeto está barrado, que el objeto es evanescente y que el deseo para que sea tal tiene que enfrentarse con la nada que al mismo tiempo lo sostiene, y sobre todo que lo causa, el a es el objeto causa del deseo. El fantasma es entonces una forma de defensa contra la falta en el Otro, contra la castración. De la misma manera que se puede decir que es la respuesta que el sujeto formula al deseo enigmático del Otro. (Lacan, 1960)

Es hasta el seminario X que Lacan (1962-3) vendrá a proponer al objeto a como ese resto que queda en el sujeto por su introducción en lo simbólico y tiene un estatuto *real* en tanto que agujero, por lo cual lo considera un “goce excedente”, un “plus de goce” que no tiene valor, pero como Lacan mismo dice, sin él el universo sería vano.

Helí Morales (2003) habla del goce en términos de “otra pasión humana que no se reduce al campo del deseo” y dice lo siguiente sobre esta imposibilidad:

El deseo se inflama con la prohibición, el goce con la trasgresión. El deseo está más acá de la ley, el goce más allá. El goce es la utopía perversa del deseo; es su horizonte mítico. El goce es lo prohibido; el deseo lo reprimido. El deseo tiene que ver con la falta, el goce con el excedente (p. 643)

Si el goce es el núcleo del *ser*, es también el núcleo de la Ley, porque aunque por un lado representa al exceso, a *lo real*, también representa el paso estructurante de todo sujeto por el lenguaje. El inconsciente gracias a que se vale del goce permite el surgimiento del discurso. El discurso es goce transmutado por el inconsciente estructurado como un lenguaje. “El goce es el saldo del movimiento pulsional alrededor del objeto porque eso que se delinea en tal caso es el vacío de la Cosa, el tropiezo con lo

real como imposible” (Braunstein, 1998, p. 50). Así se refiere Lacan (1964) a lo real “ya que lo opuesto de lo posible es lo real, tendremos que definir lo real como lo imposible”.

3.2 El núcleo *real* de la Ley: el superyo.

Para hablar de superyo como ese oscuro núcleo *real* de la ley es indispensable hacer un recorrido por los momentos más importantes en que Freud alude a dicha instancia, puesto que las formulaciones de este concepto sufrió algunas modificaciones y aunque nunca se llegó a ninguna conclusión, sí se pudieron trazar puntos de convergencia con otros conceptos que ayudan a reflexionar sobre la estructuración subjetiva vista desde el superyo y la ley.

Freud (1896) aludiendo a su sueño después de la muerte de su padre le comunica a Fliess: “Uno tiene que cumplir con su deber hacia el muerto [...] Una disculpa, como si yo lo hubiera hecho y necesitara indulgencia; y el deber tomado literalmente” (p. 273). Esto nos da las pistas para pensar que la culpa además de estar comandada por el padre lo está también por la figura anónima del deber, que no se sabe de dónde proviene pero que se toma como propio y obligatorio. “La culpa de lo real es impagable y se refiere al deber de transitar por la falta misma del padre” (Gerez-Ambertin, 1993, p. 22). Lo que se adeuda es una muerte: la del padre. La culpa es un artificio que pretende no solo borrar los “pecados” del padre, en donde el sujeto se ofrece para borrarlos y para así perpetuarlo como “sin mancha”, sino que también representa la dificultad a que se enfrenta el sujeto por haberlo sobrevivido y por haberle “robado” su lugar respecto al goce.

En el *Proyecto* (1895) Freud afirma que es en el inicial desamparo del ser humano donde se encuentra la génesis de la ética, y esta aseveración será la raíz de lo que después llamará superyo. Desde aquí queda en entredicho que el sujeto queda a merced del prójimo y del lenguaje por un lado, y por el otro, de ese primer objeto (*das Ding*)

que dejará su huella imborrable, mejor dicho, su marca siempre traumática por no acceder a la palabra, es decir, imposible de acceder a su tramitación.

Es en el sueño y en la censura donde Freud (1900) seguirá abordando otra parte integral del superyo, pues luego de formular las funciones de esta manifestación onírica (regida por leyes simbólicas), a saber, preservación del dormir y revelación del deseo en tanto cifrado, dio cuenta de un tipo particular de sueños, los autopunitivos, en los cuales se interrumpe el estado de reposo e irrumpe la angustia, resultado de la imposibilidad de bloquear lo traumático (incesto y parricidio); en donde las leyes del inconsciente son saboteadas intempestivamente. El deseo queda eclipsado por un goce proveniente del trauma, en donde interviene la censura, cuyo objetivo es desfigurar ese contenido traumático que pretende emerger y sobre todo enmudecerlo. Entonces “autopunición y censura son caras de la misma moneda: la falla de la ley... no hay deseo punitivo sino necesidad de castigo y ésta, más allá del inconsciente, pende de la instancia superyoica” (Gerez-Ambertin, 1993, p. 28). Así, censura y consciencia moral serán los cimientos del superyo freudiano.

En *Acciones obsesivas y prácticas religiosas*, Freud (1907) describe a la neurosis obsesiva como una “religión privada” (fuera del lazo social) poblada de actos compulsivos y prohibiciones reiteradas comandadas por hiperculpabilidad y crueles reproches. Se encontró con que lo que había detrás de éstos era una consciencia de culpa avivada cada vez que el sujeto se enfrentaba con la tentación que de alguna forma compartía rasgos con procesos anímicos tempranos y con su posterior castigo ante la intención de ceder a tales tentaciones, que siempre están referidas al incesto y al

parricidio, y que solo puede ser tramitada en la consciencia de culpabilidad inconsciente.

Es en el citado texto *Tótem y tabú* donde Freud (1913) aborda también las paradojas de la prohibición; pues si bien, es indispensable el tótem para el establecimiento de los lazos sociales, sus insignias no dejan claro desde dónde se establecen los tabúes y por lo tanto representan un “imperativo” insensato que debe obedecerse aunque nunca se sepa por qué, además “arrastran al sujeto –en tanto parte del sistema social- hacia una gula del deber que para nada pacífica” (Gerez-Ambertin, 1993, p. 34). La consciencia moral del tabú toma el lugar de voz interior que desestima toda dimensión deseante del sujeto puesto que desliga el deseo de la ley, pues ésta ya no regula, solo somete al deber. Antecedente del superyo quizás ya sospechado por Freud (1913) cuando dice “A eso desconocido, no consabido, corresponde el carácter angustioso de la consciencia de culpa” (p. 74). Otro aspecto a destacar en este mito es que la culpa y el arrepentimiento por haber dado muerte al padre trae consigo el temor a sus represalias, ese resto real del padre muerto que convoca al goce, y es desde aquí que el superyo se manifiesta. O sea que a la culpa de sangre solo se le puede abonar sacrificio y autodestrucción, y si es transmutada en deuda simbólica, através del don, del intercambio.

En *Introducción del narcisismo*, Freud (1914) propone que el narcisismo es un proceso que mediante una nueva acción psíquica, la identificación con el prójimo, se constituye el yo del sujeto, así el semejante es tomado no solo como referente de imagen corporal, sino también como modelo, es decir, como Ideal del yo, este último es soporte de exigencias morales contra el propio yo al cual toma por objeto, es una instancia crítica y cruel que comienza en las sanciones paternas y se extiende a los otros, por lo

tanto es una “intromisión extranjera y hostil” ajena al yo en que recae, en el punto donde fracasa la represión, en las fallas de la ley edípica. Triple función del Ideal “impele, normativiza, coacciona” (Gerez-Ambertin, 1993, p. 44). En *Duelo y melancolía*, Freud (1915) menciona la forma en que el yo padece por esta instancia “[...] cancelación del interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar, la inhibición de toda productividad y una rebaja en el sentimiento de sí que se exterioriza en reproches y autodenigraciones y se extrema hasta una delirante expectativa de castigo” (p. 245). De esta manera, los reproches que en un inicio eran dirigidos al otro se vuelven contra el sujeto y lo que en el fondo ocultan es el duelo por el padre que se ha tornado imposible. El superyo es esa parte que solo se incorpora y deja un residuo, un resto no asimilable, el “eco crítico”.

Freud propone en 1916 tres tipos de carácter: *-Las excepciones*, *-Los que fracasan cuando triunfan* y *-Los que delinquen por consciencia de culpa-*, los cuales serían, a través de la instancia superyóica, una fijación a esa parte traumática e inasimilable del padre de la que se ha venido hablando, pero la particularidad radica en que en cada tipo de carácter representa una modalidad en la forma de reto al padre y por lo tanto, la culpa se expresa en estos de manera distinta también: en el primero, como reivindicación, en el segundo, como cobardía y compulsión al fracaso, y en el tercero, como puesta en escena del delito demandando su respectiva sanción. Según Freud el superyo es descendiente de dos herencias: del ello, en tanto que tiene que ver con el padre perverso-demoníaco que es todo demanda pulsional (voz, mirada); y del Edipo, en cuanto a que suple al padre ante la falla de la ley. La gran aportación de Freud en este punto es la propuesta de que en el superyo pulsiona la voz como “resto mnémico” de la

palabra oída, que siendo extranjera llama desde adentro tornándose insoportable pues se opone al yo y lo domina haciendo caso omiso de la realidad en tanto que solo le importa la tendencia pulsional.

En *Pegan a un niño*, Freud (1919) hace un enlace entre castigo y masoquismo. El padre impone el castigo sádico que por medio del superyo ordena lo imposible: “¡padece, fracasa, sométete! (si el padre pega es porque ama) y el único destino posible para el hijo es el masoquismo que el sometimiento conlleva. En la fantasía de “Pegan a un niño” hay entrecruzamiento de identificación y pulsión.

En *El yo y el ello* (1923) Freud diferencia al superyo del yo, en tanto que el primero es resultado de una “incorporación intrusiva” no mediada, acontecida antes de la investidura de objeto, el segundo es fruto de la identificación edípica y de la serie de elecciones de objeto. En el yo, los objetos de identificación son semblante amable del “objeto perdido”, mientras que en el superyo lo es el objeto de la pulsión como causa: de deseo o de goce; el primero busca objetos sustitutos, el segundo que no halla uno adecuado a la pulsión, solo hostiga al yo, “[...] mientras que el yo es esencialmente representante del mundo exterior, de la realidad, el superyo se le enfrenta como abogado del mundo interior, del ello [...] el superyo nace del ello” (p. 40), dicho en términos freudianos: el superyo avasalla al yo.

En *Dostoievski y el parricidio*, Freud (1927) plantea al superyo como sádico y al yo como masoquista (pasivo-femenino), y si el superyo es sádico es porque toma del padre castrador sus cualidades y el sujeto regresa a un goce masoquista cada vez que se somete al castigo erotizado, quien se supone que somete es el “padre gozador”. “En efecto cada castigo es en el fondo la castración y, como tal, el cumplimiento de la vieja

actitud pasiva hacia el padre. Y el destino mismo no es en definitiva sino una tardía proyección del padre” (p. 182). La satisfacción del yo está entonces garantizada en base al sometimiento: al maltrato del superyo y al acogimiento del destino que impone el padre.

El texto *El malestar en la cultura* (1929) viene a mostrar lo contradictorio que es para los sujetos formar parte de una sociedad, la cual aunque protege contra la naturaleza y regula los vínculos sociales, no garantiza el bienestar ni la felicidad de sus integrantes puesto que el malestar es estructural; el fracaso de la cultura surge ahí, precisamente de la propia cultura y sus leyes, que por decirlo así, se vuelven contra los propios sujetos. Según Freud el sujeto está entre dos tipos de hostilidades: la de la cultura y la pulsional. Por lo tanto se puede decir que son tres los factores que hacen que la cultura no sea una garantía: -la inconmesurable fuerza de la naturaleza, -lo débil que resulta el cuerpo humano ante dicha fuerza, y -las fallas del sistema de regulación, la inconsistencia de la ley. En conjunto estos tres factores forman el núcleo de lo real, por lo tanto son irremediables, pues insisten a pesar de los esfuerzos por detener sus efectos.

Si bien, la ley aunque fallida regula, a pesar de todo, la economía del deseo a través de la prohibición y las transacciones como única opción, el sujeto puede aspirar a una cierta satisfacción que aunque no sea plena sea sustituta. El sujeto se ve enfrentado a ideales culturales (belleza, limpieza, orden) y en tanto que ideales son incumplibles, pero es ahí donde la cultura ejerce su violencia, su poder por medio del derecho como disciplina y sus sanciones, que se combina con la violencia ejercida desde el sujeto, desde su superyo, ambas se combinan “[...] la paradoja es que el “derecho”, que exige el

sacrificio de las pulsiones, acaba potenciándolas y reclama cada vez más sacrificios y víctimas” (Gerez-Ambertin, 1993, p. 115). La imposibilidad consiste en la incompatibilidad y la falta de equilibrio entre las exigencias culturales y las demandas individuales, su remanente: el superyo.

La alianza provee protección pero a costa de ceder a las exigencias pulsionales y de que la convivencia con los otros sea poco pacífica. Destino trágico de todo sujeto que naciendo desvalido, recibe de los otros su estatuto de sujeto pero solo sometiéndolo a la inscripción pulsional, via lenguaje, y luego para que sean esos otros los mismos quienes exigen la renuncia a la satisfacción de las pulsiones, que solo propicia su potenciación, así la renuncia es la condición para poder pertenecer a la cultura. El superyo como vigía del proceder del yo comanda la renuncia en nombre del deber. “Guarnición militar en la ciudad conquistada” así hace referencia Freud al superyo, el yo es entonces el prisionero amenazado y sometido.

El superyo es ese resultado de la cultura que queda fuera de ella. El superyo actúa en nombre del “Bien” aunque nunca queda claro del Bien de quién. Mientras tanto la culpa desmiente las fallas, la culpa es un pago que abona la subjetividad solo para no permitir que la inconsistencia quede al descubierto. Freud (1929) afirma “Cuando una aspiración pulsional sucumbe a la represión, sus componentes libidinosos son traspuestos en síntomas, y sus componentes agresivos, en sentimientos de culpa” (p. 134). La potenciación del deber precipita el retorno pulsional, ya sea en síntoma, acting out, pasaje al acto o masoquismo.

En la 31ª Conferencia, Freud (1932) hace la distinción entre superyo y consciencia moral, mientras que el primero es autónomo, es mudo y exige el silencio del goce, no

sin sus dosis de angustia; la segunda es una función del primero, lo apoya emprendiendo juicios y se encarga de “tramitar” las formaciones del inconsciente, ayuda al apalabramiento o a la simbolización. En todo esto el Ideal del yo siempre comparando los logros del yo con lo que se esperaba de él, perfección insaciable. “El superyo es para nosotros la subrogación de todas las limitaciones morales, el abogado del afán de perfección [...]” (p. 62). Ante los ideales inalcanzables en el sujeto siempre emergerá la culpa y el sentimiento de inferioridad.

En citada conferencia, Freud dice que el superyo tiene que ver más con la función “prohibidora y punitiva”, es decir, con la identificación primaria por incorporación, que con la identificación amorosa a las figuras paternas, de ahí que después diga “Así, el superyo del niño no se edifica en verdad según el modelo de los progenitores, sino según el superyo de ellos” (p. 62).

En la 32ª Conferencia, Freud (1932) alude al destino, una variante más de la necesidad de castigo, una manera más de someterse al goce del padre, lo cual en la clínica tiene una manifestación: la reacción terapéutica negativa, que implica el fracaso del análisis (“empeorar al mejorar”) y en las vivencias cotidianas a los fracasos y aparentes accidentes. En palabras de Freud “[...] adscribimos a la compulsión de repetición el carácter de lo demoníaco” (p. 99).

En la respuesta que Freud (1933) da a la interrogante de Einstein *¿Por qué la guerra?* antes de proponer como único sostén cultural al lazo social, pone en evidencia la inconsistencia de todo pacto simbólico y las fisuras de la ley que desembocan en violencia inevitable, así mismo afirma que hay dos alteraciones psíquicas, resultado de la inmersión del sujeto en la cultura (acatamiento de la ley del padre): “[...] el

fortalecimiento del intelecto [...] y la interiorización de la inclinación a agredir [...]" (p. 198). Ésta última hace referencia al superyo como residuo de la pulsión de muerte que atenta contra sí mismo y contra los lazos libidinales entre los sujetos, detrás de esto el sometimiento a un amo que domina por medio de un oscuro poder.

En *Moisés y la religión monoteísta* (1934) se propone la incidencia del superyo en dos modalidades, por una parte el superyo es el amo del yo proveyéndolo de ganancia de placer, por tanto ganancia narcisista, vía renuncia pulsional, lo cual Freud denomina "un progreso en la espiritualidad"; por otra parte el superyo por medio de la culpa y el sacrificio que conlleva el sometimiento a la voluntad de Dios (que como ya se vio solo sirve para alimentar el goce masoquista propio del castigo en contraposición de lo que se esperaría: el incremento de la "inocente" espiritualidad. Las masas necesitan una autoridad para admirarla, para ser gobernados por ella y hasta maltratados, dice Freud, pero ¿qué es lo que hay detrás de eso? Se puede responder que la añoranza al padre, añoranza que se precipita del amor al temor, de la idealización a la degradación.

Esos son los rasgos de Moisés quien es "grande de espíritu", pero que también condena al saldo nefasto de la supuesta espiritualidad como ganancia. Moisés también deja como herencia la culpa universal dentro del supuesto progreso que supone lo espiritual: sometimiento superyoico y ofrecimiento sacrificial. En este texto freudiano nos encontramos con dos versiones opuestas de Moisés, el egipcio, todo amor, pacífico, y el servidor de Yahvé, gozador, todopoderoso, que impone obediencia y exige creencia; así mismo se encuentran dos versiones del superyo: la primera como "[...] sucesor y subrogador de los progenitores [...] el yo se cuida de arriesgar el amor del amo, siente su reconocimiento como liberación y satisfacción, y sus reproches, como

remordimiento de la consciencia moral” (p. 113), así, el sacrificio tiene una recompensa: el amor; y la segunda, como instancia que obliga desde “lo sagrado” a sacrificarse a la voluntad del padre temido pues se es culpable, se ha pecado (se ha atentado contra él y eso se paga).

El sacrificio es el reverso del anhelo parricida y saca a flote la importancia de la redención para todo sujeto. “El crimen inmemorable (el de Tótem y Tabú) fue sustituido por el supuesto de un pecado original (el de Moisés) en verdad fantasmal” (Freud, 1934, p. 131). Ambos contienen el enigma que guarda el insensato superyo que no por eso deja de ser estructural y estructurante de la subjetividad.

Es en *Esquema del psicoanálisis*, donde Freud (1938) hace alusión a esa característica fija del superyo como resto insalvable de la estructura simbólica “No interesa qué emprenda el yo en su afán defensivo, sea que quiera desmentir un fragmento del mundo exterior real y efectivo o rechazar una exigencia pulsional del mundo interior, el resultado nunca es perfecto, sin residuo [...]” (p. 206). Marta Gerez (1993) comenta al referirse al superyo: “Extraño saldo de erótica mortífera, el superyo presiona contra la vida y avasalla al yo, es saldo mortífero de la espiritualidad pero posibilita la vida. Tal, su posición paradójica en la estructura del aparato psíquico” (p. 161). Parricidio y falla del padre solo conducen a dos destinos posibles: a la creación de un nuevo camino hacia el deseo, o bien, transitar por la encrucijada del goce.

En base al recorrido que se ha emprendido se puede estar de acuerdo con lo que afirma Marta Gerez (1993) “[...] la formulación freudiana (sobre el superyo) insiste con una topología de borde; el superyo está siempre en el límite: entre ello y mundo exterior, entre ello y Edipo, entre pulsión y formación del inconsciente, entre deseo y

goce” (p. 93). Será ahora necesario revisar algunos textos en que dicha instancia fue trabajada por Lacan.

Lacan (1932) al proponer al superyo como mecanismo autopunitivo en su tesis de doctorado *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, se refiere a esa instancia desde el registro de lo imaginario y además propone su relación con la paranoia llamada por él “de autocastigo”, en la cual “Aimée” comete un crimen “inmotivado” comandado por delirios de “querulancia”. Es en este caso donde empieza a diferenciar al superyo de la conciencia moral y del “imperativo ético”, pero será hasta el Seminario I donde podrá relacionar al superyo con el orden simbólico.

En el Seminario I *Los escritos técnicos de Freud*, Lacan (1953-1954) traza la relación del superyo con la ley al ubicar esta instancia dentro del “plano simbólico de la palabra” y dice “El superyo es una ley sin sentido aun cuando no tiene más fundamento que el lenguaje” (p. 14). Pero la relación superyo-ley no está exenta de contradicciones pues “[...] el superyo es coherente con el registro y la noción de ley [...] Por otra parte [...] su carácter insensato, ciego, de puro imperativo, de simple tiranía [...] El superyo tiene relación con la ley pero es a la vez una ley insensata, que llega al desconocimiento de la ley” (p. 161). Así, el superyo es el anverso y el reverso de la ley.

En citado seminario Lacan, hablando de censura en la teoría freudiana, comenta que la censura es esa instancia que divide el mundo simbólico del sujeto en dos partes, a una se puede tener acceso y a la otra no, por lo tanto interrumpe al discurso. Es análogo lo que sucede con el superyo, pues éste también gesta una escisión en el propio sujeto, pero además esa escisión también se presenta en sus relaciones con la ley, pues el superyo es

esa parte “inadmisible” de la ley y que por lo tanto no accede al discurso. De ahí su diferencia con la censura.

Por otra parte, a Lacan le interesa analizar la relación del superyo con el “deber”, sobre esto se puede rescatar una sus reflexiones sobre el determinismo de los crímenes y delitos en su trabajo titulado *Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología* (1950) ahí, en el marco de la visagra entre naturaleza y cultura alude al superyo diciendo “[...] esa instancia oscura, ciega y tiránica que parece la antinomia —en el polo biológico del individuo- del ideal del Deber puro [...]” (p. 128). Con lo cual se puede decir que mientras que el deber (aludiendo a Kant) exige el cumplimiento de la ley y se debe cumplir al pie de la letra lo que ella enuncia (“Tú debes”), aún sin detenerse a cuestionar sobre la razón de sus exigencias, pues la ley se sostiene a sí misma; de ahí el imperativo categórico como sostén del poder legal, en tanto que el superyo solo representa esa parte de la ley que queda fuera de ella. El superyo como instancia psicopatológica está entonces implicada en algunos crímenes o delitos, los cuales pueden entonces ser explicados bajo una óptica edípica, lo cual indica que todo crimen es simbólico.

En el Seminario III *Las psicosis* Lacan (1955-1956), hablando de la introducción del sujeto al mundo del significante en el Edipo, afirma que el superyo cabe en la propia definición de significante, donde como se sabe, un significante es lo que no significa nada y por lo cual es capaz de generar múltiples significaciones; el superyo es un significante que no produce significaciones, pues no está mediado por la metáfora paterna.

De aquí, otra vez se deriva que –No hay superyo sin ley del lenguaje-, pero como plantea en *La cosa freudiana* (1955) hablando del imperativo que constituye su núcleo, como una impostura que proviene de “[...] los resortes que en la malla rota de la cadena simbólica, hacen subir desde lo imaginario esa figura obscena y feroz en la que es preciso ver la significación verdadera del superyo” (Lacan, 1955-6, p. 416). La ley del superyo cuya función queda expresada en el “Tú” como significante es una ley sin dialéctica, al yo se le impone el “Tú” como imperativo categórico, al que solo queda obedecer y quien al final queda controlando las cosas es el superyo quien de esta manera, como dice Lacan es un “saboteador interno”. El “Tú” respecto al yo, al mismo tiempo que le es extraño, pasa a ser su doble una vez que ha quedado sometido por medio de incorporación auditiva, siendo lo real del lenguaje lo que se incorpora, así el superyo es éxtimo, es algo ajeno, pero que está en el núcleo, lo cual es experimentado como un desdoblamiento del sujeto contra sí mismo. De esta forma, también el superyo tiene que ver con la manera en que el yo percibe la realidad. No constituye la realidad en sí, pero señala sus senderos, lo cual se relaciona con la primitiva sustitución de las necesidades por el significante.

Con todo esto Lacan (1953) puede entonces afirmar que el superyo es el núcleo real que queda tras el complejo de Edipo, es “el boquete abierto de lo imaginario a todo rechazo (*Verwerfung*) de los mandamientos de la palabra” (p. 346). Esto quiere decir que el superyo es un significante forcluido que retorna en lo real por no haber tenido acceso a lo simbólico, pues en la ley simbólica hay una fisura: el superyo. El superyo dramatiza llevando al extremo la relación del sujeto con el significante, una relación al fin y al

cabo de franco sometimiento, “Hay en el hombre un significante que señala su relación con el significante, y eso se llama superyo” (Lacan, 1956-7, p. 214).

Además el superyo viene a dar cuenta de la identificación con la imagen bruta del padre, lo cual no quiere decir que el complejo de castración no haya tenido efecto, al contrario, es porque tuvo efecto que queda una marca, su núcleo real que deja oír el eco del padre no castrado. Si el superyo nace al declinar el Edipo es porque el sujeto ha podido incorporar su instancia. Será el cumplimiento de la exigencia una vía que aleja al sujeto del deseo, pero que sobre todo le permite negar la muerte, la propia y la del padre, pues eso significa que ambos están castrados. Y como dice Lacan (1959-60) “[...] es más cómodo padecer la interdicción que exponerse a la castración” (p. 365).

Se puede calificar al superyo de insaciable en la medida de lo que Lacan (1959-60) comenta en *La ética del psicoanálisis* y lo paradójica que resulta la consciencia moral, pues “[...] se muestra mucho más exigente [...] tanto más cruel [...] en la medida en que la forzamos, mediante nuestra abstención en los actos a ir buscarnos en la intimidad de nuestros impulsos y deseos [...] es un parásito alimentado de las satisfacciones que se le otorgan” (p. 112). El sometimiento solo echa a andar las exigencias, así mismo, la consciencia moral es lo que se ha logrado articular de tales exigencias, se puede decir que es la articulación de la demanda del Otro.

Esto tiene que ver con el mítico asesinato del padre de *Tótem y tabú* (Freud, 1913) en el cual se supondría que una vez eliminado el padre gozador, todos podrían tener libre acceso al goce, pero por el contrario, la posibilidad de dicho acceso solo refuerza la interdicción. Pero el superyo no se guía por un principio económico de goce, ni por reglas universales de acción, solo se alimenta del cumplimiento de exigencias. El

sufrimiento (ya lo había inferido Freud) como resultado de haber cumplido con la exigencia, oculta tras de sí el reproche, que no está dirigido al propio sujeto sino al padre, “por haber hecho tan mal las cosas”. El superyo somete, pero más allá de la exigencia condena al hijo al duelo imaginario con el padre, que aunque en un inicio es estructurante, pues es intrínseco al complejo de Edipo, puede prolongarse en odio, en donde una de sus formas que saldrá a la luz es la culpa. Culpa que al fin y al cabo es por el reproche que se quisiera proferir al padre y por la cobardía que implica asumir sus fallas como propias. En ambas el hijo es el que está inmerso en el goce, aunque el trasfondo está configurado por un padre que aún goza.

Posteriormente, Lacan empieza a formular al superyo en el registro de lo real afirmando que esta instancia en tanto voz es una de las formas de objeto *a*, cuya autoridad radica en su propia enunciación.

Ya en el Seminario X *La angustia*, Lacan (1962-1963) propone al superyo como ese residuo, que como objeto *a*, intenta franquear la barrera que forman deseo y ley, como consecuencia del Edipo y como resultado de la división del sujeto ante el deseo del Otro.

Lacan hablando del objeto *a* como resto y complementando la idea de la identificación con el padre gozador, dice: “Es propio de la estructura del Otro constituir un cierto vacío, el vacío de su falta de garantía [...] modelo de la identificación por incorporación –*Einverleibung*- [...] La voz no se asimila, se incorpora y es lo que puede darle una función al modelar nuestro vacío [...]”.

El objeto *a*, es en un primer momento para Lacan, el objeto-causa del deseo, pero posteriormente lo que viene a representar es ese resto que queda tras la introducción de

lo simbólico en lo real, el objeto *a* es entonces un excedente, es un plus de goce. De ahí que el superyo sea ese goce inaccesible al orden significante y exige gozar.

“Dios me exige gozar” dice Lacan (1962) que es ese Dios que demanda algo y ordena gozar, en lo cual radica la paradoja pues se está obligado a gozar porque está ordenado. “A esa orden: ¡Goza! [Juis] solo puedo responder: ¡Oigo! [J’ouis]. Al respecto, es interesante lo que se puede leer en el epílogo del Eclesiastés: “Todo ha sido oído. Teme a Dios y guarda sus mandamientos: este es el deber total del hombre. Porque Dios pronunciará sentencia en cada una de las acciones, aún de lo más secreto, bueno o malo” (Eclesiastés 13, 13).

Con esto, al superyo no se le puede reducir a la imagen exaltante del Ideal del yo, pues está constituido también por dicho mandato imposible que orilla al goce, es decir, conmina al sujeto a ir más allá, fuera de la castración. Aunque el neurótico tiene un recurso para que el imperativo sea tramitable y pacífico, la invocación como demanda al Otro, en donde por lo menos el deseo cobra existencia. Sí, el superyo como objeto *a* puede tener el estatuto de objeto causa del deseo.

El superyo emparadoja a todo sujeto en tanto que es:

Ley del padre e inconsistencia $S(A/)$; regulación que prohíbe el goce e imperativo que obliga al goce prohibido: ahí el superyo no es paterno, aunque esté implicado en el envés de la metáfora paterna. El superyo es residuación del padre, lo que no hace metáfora, es posición de borde y causa. (Gerez-Ambertin, 1993, p. 177).

Por lo anterior se puede llegar a la siguiente afirmación: el núcleo real de la Ley es el superyo, residuo de la instauración del complejo de Edipo y de castración en el inconsciente, es lo que viene a dar cuenta de un trueque, el del goce materno por el goce superyoico. Se puede decir que el superyo es ese otro lado de la ley, es el resto de goce

que deja la ley. Lacan (1956-7) lo llama superyo tiránico, diciendo que es “paradójico y contingente” y que “representa por sí solo [...] el significante que marca [...] en el hombre el sello de su relación con el significante” (p. 214). Es paradójico porque se origina de la ley, pero separándose de ella, lo que ordena es gozar, condena al sujeto a perderse en el laberinto de sus paradojas.

Pues como dice Braunstein (1998) hablando acerca del superyo como un imperativo:

[...] gracias a él, el erotismo se tiñe de culpabilidad y la culpa se erotiza, el amor se liga a la transgresión, el placer entra en la caja registradora de las deudas, el pecado se hace goce, la conciencia conoce el goce oral de los re-mordimientos [...] conmuta al placer en goce.
(p. 36).

Si la voz es una forma de objeto *a*, el superyo como real es la voz, de ahí que sea un imperativo que solo ordena, esto tiene que ver con lo que dice Lacan (1962-1963) en el Seminario X, *La angustia*, acerca de que la voz es lo que queda como resto de lo que el sujeto recibe del Otro, esa voz constituye el vacío que la falta de garantía que como ya se vió, constituye a ese Otro, “[...] la voz no se asimila, se incorpora y es lo que puede darle una función al moldear nuestro vacío”. Entonces la voz, como objeto *a* es lo caído del Otro, es por medio de esa voz que el ello habla.

Eso que retorna del Otro en la modalidad de voz y como objeto *a* puede relacionarse con eso real del padre, es decir, el resto que escapó a la significación en la metáfora paterna, que al retornar como goce por medio del imperativo superyoico: ¡Goza! (mandato), presentifica el envés de la ley paterna, ordena a la que el sujeto solo puede responder “oigo” (deber). El mandato viene a ocupar ese lugar vacío, el fracaso de la ley. El sujeto, en tanto que sometido a su tiranía está imposibilitado para articular dicho

mandato en la demanda. Solo hay una opción, vehicularizar la culpa, es decir, articularla, lo cual ya supone una apelación al Otro para escapar del goce.

3.2.1 Del imperativo al goce.

En el apartado anterior se empezó a desarrollar la propuesta psicoanalítica del superyo como imperativo, por lo que ahora será menester, pasando por tres aportaciones dentro del campo de la ética, analizar la relación que Lacan logró establecer entre la ética desde la filosofía y el mandato imposible del goce superyoico.

La propuesta ética de Aristóteles está comandada por la concepción de que las acciones y elecciones de todo hombre muestran una tendencia natural al Bien. Es eso lo que citado autor expone en su *Ética Nicomaquea* “Todo arte y toda investigación científica, así como toda acción y toda elección, parecen tender a algún bien; por eso se ha definido con razón el bien como aquello a lo que todas las cosas aspiran” (2003, p. 9), lo cual quiere decir que el actuar debe estar regido por alcanzar el bien, específicamente al soberano Bien como fin último. Pero solo mediante la virtud y la sabiduría que provee la ciencia se puede acceder a dicho bien; la razón, no provista en la naturaleza es la puerta de acceso al bien.

Esta postura ética está basada en un ideal y no solo eso, sino un ideal universal, puesto que, según Aristóteles debe marcar la tendencia en el actuar de todo hombre. Así mismo es la ciencia la que marca las leyes y el comportamiento de los sujetos, “Ciencia: ordenamiento del cómo ser para el bien” (Morales, 2003, p. 162).

Aristóteles supone que hay en todo sujeto una tendencia al bien y aunque reconoce que hay vicios que podrían alejarlo de sus fines, sostiene que es la razón la que siempre

lo guiará por el camino de la medida (la virtud) pues solo así se puede conseguir el bien anhelado (el soberano bien). Pero, siguiendo a Helí Morales (2003) quien dice que “El ideal crea su propia disidencia: la de aquellos que no la suscriban. Se trata de una paradoja: los ideales sirven como directrices universales fundamentadas en la sabiduría de los amos pero se legitiman sólo para quien los instituye” (p. 162), se puede afirmar que la intención de sostener un universal, contenida en la ética aristotélica lo único que lograría, si se pudiera cumplir, sería con el sostenimiento de amos tiranos, lo cual hace recordar al padre de la horda primitiva del mito freudiano, en tanto que es un personaje que emite una ley que no incluye a quien la enuncia.

Así mismo, es imposible sostener que el accionar de cada sujeto pueda ser regulado por un principio que no le compete y que no toma en consideración su particularidad, en tanto que lo que lo sostiene es un ideal que en sí mismo lleva la imposibilidad de su cumplimiento. Es justamente ahí donde se puede encontrar su cercanía con el imperativo superyoico, que prohíbe lo que de cualquier forma es imposible llevar a cabo y al mismo tiempo obliga al sujeto a encontrarse con un goce que de todas maneras no le concierne.

Por otra parte, está Donatien Alphonse Francois, mejor conocido como el marqués de Sade. Se puede encontrar en sus escritos una postura ética que podría ser la antítesis de la ética aristotélica en tanto que vincula a la ley con el mal y el desenfreno de las tendencias. Lacan fue el primero que localizó en sus obras la propuesta de un imperativo ético: imperativo que ordena someterse al goce. Es en el intermedio de *La filosofía del tocador* (1795) donde se puede localizar con mayor precisión su propuesta ética. Uno de los personajes lee un folleto con tintes políticos, el cual tiene la finalidad de alertar a los franceses, que creyendo estar libres del régimen del tirano rey al que habían estado

sometidos, continúan estando bajo el yugo de la absurda moral que ingeniosamente enseña y sostiene a la iglesia católica. Lo que propone Sade es la creación de una nueva moral, antes que invitar a vivir en una sociedad sin leyes. Según él, propone una Ley que obedece lo que la naturaleza misma indica, “la verdadera Ley Natural, una ley tan sabia como sencilla, una ley escrita en forma indeleble en los corazones de todos los hombres, una ley a la cual el hombre obedece siempre que hace caso a sus impulsos” (p. 111). Para Sade, todo sujeto debe dejarse comandar por la pasión, la voluptuosidad, y el crimen, si es necesario, pues solo se estaría actuando de acuerdo a las fuerzas que emanan de la naturaleza, de tal forma que “el hombre habrá de realizar todas las acciones que considere como contribuyentes a su placer o bienestar” (p. 113), aún cuando las tendencias sean obsenas o hagan daño a los otros. De tal forma que para Sade el placer es lo que experimenta el verdugo al ejercer su actividad “sádica” sobre la víctima.

Pero la verdad es que en el terreno del goce no es el verdugo el que está del lado del placer, sino que este solo es un instrumento de la voluntad del Otro, lo cual queda evidenciado en el hecho de que en la acción denigrante sobre otro lo que hay es el cumplimiento de un deber al que no se puede escapar. Su imperativo al goce es: “Tengo derecho a gozar de tu cuerpo, puede decirme quien quiera, y ese derecho lo ejerceré, sin que ningún límite me detenga en el capricho de las exacciones que me venga en gana saciar en él” (Lacan, 1962, p.747). Así que lo que Sade propone en voz de la libertad no es más que un nuevo sometimiento, el sometimiento universal al goce. De ahí que tenga relación con el imperativo superyoico.

Kant por su parte en su *Crítica de la razón práctica* (1778), propone que lo humano contiene en sí una facultad ética, en tanto que se rige por la razón pura, que puede llegar a convertirse en libertad, pero esto solo puede ser así si lo que impera es la razón práctica, regida por las leyes morales, en contraposición de las leyes naturales, que lo que determinan es a la sensibilidad (lo patológico). La libertad representa al accionar práctico de la razón, pero está fundamentada en la ley, específicamente en el imperativo categórico, que además de otorgar a la ley su carácter de incondicional y absoluta, indica el deber, o sea el accionar de las razones prácticas. Kant enuncia en estos términos a su imperativo categórico “Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal” (Kant, 1778, citado por Morales, 2003, p. 155). Así Kant deja subrayada la importancia de la voluntad para que una acción pueda ser considerada como ética, pues es no ético que el acatamiento de una ley solo se lleve a cabo por el temor a las represalias y al castigo o por algún tipo de recompensa. En cambio, sólo si la acción se lleva a cabo por el cumplimiento del deber, se le puede llamar acción moral. De tal forma que “Por medio del rechazo de todo sentimiento, el sujeto escapa a toda lógica del interés sensible y puede identificarse con la Ley que se impone incondicionalmente, sosteniéndose por sí misma” (Gerber, 1996). La incondicionalidad de la ley lo que provoca es que para el sujeto, tanto él mismo como el semejante le sean indiferentes, pues lo único que interesa es cumplir con sus preceptos. Así que la finalidad de la ley no es proporcionar bienestar al sujeto, sino que éste solamente le sirve de instrumento a ella.

El imperativo kantiano es una ley que no remite a nada pues se sostiene a sí misma, así, para que la ley tenga eficacia y el sujeto llegue a actuar de manera ética es necesario

que evite preguntarse por la legitimidad de la propia ley y solo la acate. De esta manera, Kant lo que viene a proponer es una ley universal, ya que “la voluntad que representa junto con la libertad, los pilares del cumplimiento práctico de la razón, no puede subsumirse a valoraciones personales; debe, por el contrario, sujetarse a una ley que sea válida para todos” (Morales, 2003, p. 154). De esta forma, al imperativo categórico de Kant se le puede comparar con el superyo en tanto que ambos, al no admitir excusas para no ser cumplidas, son indiferentes al bienestar del sujeto.

Para Lacan hay algo que tienen en común Kant y Sade, esto es, que en ambos su propuesta filosófica está cimentada en un imperativo, es decir, en una ley universal que debe cumplirse por todo sujeto y en cualquier caso. Y como afirma Gerber (1996):

Sade revela así aquello que Kant escamotea: el otro lado de la “neutralidad” de la ley moral, su maldad y obsenidad, su indiferencia por el sujeto, el goce que oculta su aparente pureza. Sade enuncia la verdad del pensamiento moral de Kant: la crueldad esencial del Otro a quien es referida la Ley, la ley moral que exige el rebasamiento del placer y la comodidad del sujeto, Ley que solo puede hacerse efectiva a través de la violencia ejercida sobre él, para mayor goce del Otro, y, en consecuencia, del sujeto mismo.

Así mismo, Lacan en su escrito *Kant con Sade* (1962) señala la diferencia entre estos dos a propósito de lo que se señaló anteriormente, mientras que la moral según Kant es una práctica incondicional de la razón con rechazo de lo patológico, para Sade consiste en el sometimiento al goce, el cual como se sabe está comandado por el Otro, pero dice Lacan “la máxima sadiana es, por pronunciarse por la boca del Otro, más honesta que si apelara a la voz de dentro, puesto que desenmascara la escisión, escamoteada ordinariamente, del sujeto”(p. 749).

Tal como se ha venido planteando, el superyo también es un claro ejemplo de la presencia del goce del Otro cada vez que la ley se hace presente. Y esto no sin consecuencias como se verá en el siguiente apartado.

3.2.2. De la culpa al sacrificio.

El padre introduce al hijo a la simbólica del don mediando deseo y ley, pero también lo inserta en el universo de la falta, en el doble sentido del término, falta como falla del padre porque hay una parte de él que no accede a la simbolización y falta como carencia, carencia de un significante que designe su dimensión gozosa, por lo que se puede decir que lo que el padre transmite, lo que dona, es una deuda.

En este sentido, el mito freudiano del asesinato del padre deja asentado principalmente dos cosas: primera, que la cultura es una manera de saldar la deuda contraída con el padre “gozador”. “Dar cuerpo al goce del padre es el pago imposible que la cultura se impone y cada generación dejará a la siguiente el legado de esa deuda impagable. No hay cultura sin falta a expiar [...]” (Gerber, 2005, p.46); y segunda, que el Otro está castrado, es decir, es fallido, carece de garantía y es sobre el sujeto que cae la deuda, como resto del padre cada sujeto debe pagar los “faltas” del padre, resultado de su inexistencia como fundamento de la ley. Esta “culpa de sangre” como diría Freud es de la que cada sujeto se hace cargo y no es algo mítico, es la manera particular en que se asumirá la deuda como propia para asegurar un padre sin falta. Se da literalmente cuerpo al goce, se ofrece algo que venga a colmar la ausencia de goce y su recuperación aunque sea un goce sustituto. Esto trae como consecuencia, además de un intento por reparar la falla, la pretensión de sostener una estructura consistente.

Pero si con la castración el goce está prohibido a quien habla, quiere decir que el Otro también está castrado, también a él le está prohibido el acceso al goce, y esto es lo que da cuenta de que el Otro es inconsistente, el Otro solo ex-siste. Pero esto se complica porque como el Otro no está completo, no es garante, viene el sujeto para tomar la culpa, que sería del Otro, si existiera, como propia. Esta es la paradoja, pues la ley del padre con su inconsistencia por un lado regula prohibiendo el goce, pero por otro, enuncia un imperativo que obliga al goce prohibido. De ahí el superyo y la culpa como pago a la deuda impagable.

La propuesta del padre leída desde los tres registros lacanianos ayudan a esclarecer lo anterior. Así mientras que el padre simbólico, es aquel que viene, a partir de la falta, a imponer la ley y a posibilitar al sujeto el acceso al deseo, el padre imaginario “Es aquél que se convoca para la agresividad y la competencia, pero también para la identificación y la idealización. El padre imaginario es también quien aparece como todopoderoso [...] En este sentido es quien se inviste en la figura de Dios. Dios omnipotente” (Morales, 2003, p. 494). El padre imaginario es entonces al que se admira y a quien se edifica como garante de la ley y por tanto de los orígenes. Es detrás de este padre que se ocultan, por consenso, sus fallas, que son las de la estructura, es a quien se glorifica por su omnipotencia.

Esto constituye una forma de negar la falta del orden simbólico, de la ley, erigiendo al padre, que es su representante, como padre Ideal. Pero este padre está lleno de exigencias, pues para nutrir el goce en el que se sostiene ordena sacrificios o sea, el rebajamiento del don a la demanda y “En el extremo, el amor del padre exige dar la vida propia para asegurar su inmortalidad”(Gerber, 2005, p. 53). De ahí el sacrificio.

En esto los miembros de la sociedad son cómplices, pues hacen alianza ocultando las faltas propias de la ley, sosteniendo un padre que si es consistente; es el padre venerado, el padre Ideal que oculta sus pecados. Aunque de esta manera no quedan libres de la culpabilidad que les es propia y es por eso que se someten a los crueles mandatos de dicho padre. Hacer del padre muerto, un padre ideal, un dios, reúnda en enaltecimiento y en una eterna deuda imposible de saldar sin salir dañado.

La deuda tiene estatuto *real* porque “se materializa como exigencia de dar cuerpo y vida –de dar la vida- al padre ideal que puede suplir esa falla, la obligación de reparar un defecto estructural del orden simbólico” (Gerber, 2005) es el no reconocimiento de la parte *real* de la ley la que retorna como mandato de goce, como imperativo categórico, como se vio en el apartado anterior, un real que al no reconocerlo solo se efectúa como sacrificio, como intento de dar cuerpo y al mismo tiempo de eliminar ese real inefable.

Es el sacrificio, un recurso para garantizar la existencia del Otro, para garantizar su consistencia, es decir, mantiene oculto lo real, pues es algo de lo que no se quiere saber. Pero si el deseo siempre es tal en tanto que el sujeto reconoce la falta del Otro, quiere entonces decir que el sacrificio al que conduce la culpa implica la renuncia al deseo y esta renuncia podría implicar hasta la vida del sujeto que se ofrece como ofrenda al oscuro goce del Otro.

La culpa, que siempre es goce, nace de un saber reprimido, inconsciente, y para Freud el inconsciente es ese saber sobre la ley del padre, inconfesado por estar perdido (reprimido) “[...] aún cuando el yo consciente ignore la existencia de deseos reprimidos e inconscientes, el superyo –que se sostiene en el sentimiento inconsciente de culpa- “ve y sabe todo” y considera al sujeto responsable de esos deseos inconfesados” (Gerber,

2005, p. 51). La inscripción de la ley que si bien permite el establecimiento del lazo social, deja esa otra parte insumisa que insta al sujeto a franquear lo prohibido, de ahí el goce contenido en la culpa.

Marta Gerez (1993) plantea la relación que se puede establecer entre culpa y superyo, de la siguiente forma:

La culpa transita entre lo real que “llama al goce”, lo simbólico que lo demarca, y lo imaginario que recrea las figuras de la añoranza del padre y del pecado. [...] procura la restitución de un goce perdido, revela un exceso y denuncia en el sufrimiento una satisfacción pulsional que, redoblada en su renunciamento, emerge potenciada del lado del superyo (p. 220).

De la misma forma citada autora propone para fines explicativos una “triple dimensión de la culpa” como sigue:

La que se abre a la demanda del Otro por la vía del amor y el medium de la Metáfora Paterna (negociación posible entre el deseo y el goce); la culpa muda que impone sangre en la compulsión superyoica de goce; y un residuo irreductible, la culpa incurable que señala que todo sujeto es “reo” _ “culpable de lo real”. (Marta Gerez, 1993, p. 218)

Entonces, siguiendo a citada autora y haciendo alusión a los tres registros lacanianos, la culpa puede estar presentándose como respuesta al Otro (registro simbólico), como sentimiento (registro imaginario) y como goce (registro real).

Es así como se puede decir que lo que está más allá de la barrera deseo-ley es el goce y en su núcleo el superyo, donde la culpa es un intento de escapar al imperativo de goce, vía la ofrenda o el don, que a diferencia del sacrificio, son producto metafóricos de lo que se ofrece para saldar la “deuda de sangre” vía el lenguaje o el acto simbólico, con lo cual se logra reencausar la alianza y el intercambio. Mientras que en el sacrificio lo que se ofrece es la destrucción, del propio cuerpo o el cuerpo del otro. Y ya que el sacrificio

siempre a lo que remite es a los pecados del padre y a la culpa por haberlo matado, Freud dice:

Un asesinato solo puede ser expiado por el sacrificio de otra vida; el autosacrificio remite a una culpa de sangre. Y si ese sacrificio de la propia vida produce la reconciliación con Dios Padre, el crimen así expiado no puede haber sido otro que el parricidio. (p. 155)

Entonces, tomando en consideración lo propuesto por Marta Gerez, la culpa muda obliga al sacrificio, y éste tiene dos finalidades: dar una ofrenda que sirva de reconciliación con el Otro y una manera de alimentar su goce. Es así que cuando el sujeto intenta obturar su propia falta y la del Otro, hay un resto ineliminable, ese resto es el objeto α , que presentificando el goce, operativiza al sacrificio.

3.3 Ley, transgresión y crimen.

Como se ha venido desarrollando, la ley edípica tiene su lado amable y pacificador de los lazos sociales, pero su aspecto más esencial tiene que ver con el carácter irracional y paradójico que habita en su núcleo mismo, esto es el reverso de la ley.

Así que la lógica de lo prohibido por la que se rige todo sujeto sometido a la castración, está basada en la inscripción de la ley, pero a su vez en la deuda simbólica que insta a franquear los límites de lo prohibido, lo que vienen a representar el goce y la culpa, que no es más que una respuesta a la paradojas de la ley. La dificultad en la ley estriba en que ésta es la que hace al “pecador” en tanto que nombra en el interdicto lo que está prohibido realizar.

Es así que como se ha venido exponiendo, el sujeto puede tener diferentes formas de apelar al Otro, es decir, reconociéndose en falta y por lo tanto lanzando una demanda de amor al Otro. De esta forma el sujeto puede negociar su deuda a cambio del sacrificio de su goce, lo cual lo mantiene como un sujeto deseante. Se puede decir que en esta posición, el sujeto ha encontrado (según la particularidad de su historia) una manera pacífica de relación con la ley. Así mismo, puede haber otra forma en que el sujeto puede relacionarse con la ley, es decir, otra manera de sostener las imposibilidades del padre, esto puede ser erigiendo un ideal, ya sea en una persona, una causa, una religión, en fin, cualquier persona o institución que represente la figura del padre enaltecido; situación que le permitirá tramitar la culpa por los desfiladeros de la exaltación y el sostenimiento de la grandeza del ideal. Esto tratando de negociar con los crueles mandatos del superyo, aunque al final sometiéndose aún más a sus crueldades.

Pero, ¿qué implica que un sujeto colocado frente a la ley como neurótico pueda llegar eventualmente y bajo ciertas circunstancias, a cometer un acto que transgrede el fin último de la ley que es el de regular la relación con otros sujetos?. Y si se ha venido proponiendo que la relación ley-transgresión es de continuidad más que de oposición, ¿de qué forma se implica esta relación con la ejecución de un acto criminal?.

Para dar una posible respuesta es necesario remitirse a lo que plantea Lacan (1962-3) en su seminario X *La angustia*, en lo referente al pasaje al acto y a la relación que éste tiene con la angustia que a él le precede. En este seminario la angustia es explicada por Lacan haciendo referencia a lo que Freud (1919) vino a nombrar como lo ominoso, lo siniestro, en donde la angustia sería la manifestación de la aparición súbita de lo que al mismo tiempo es lo más familiar es lo más extraño y lejano en el sujeto, “El fenómeno de la angustia es ese surgimiento de lo Heimlich en el marco”, dice Lacan, y es por esto que la angustia no entra al campo de los significantes pues más que remitir a algo, ella cobra certeza de sí misma, ella no engaña: “La angustia es ese corte sin el cual la presencia del significante, su funcionamiento, su entrada, su surco en lo real es impensable. Ese corte se abre y deja aparecer [...] lo inesperado”. Y si la angustia se sostiene en la certeza, Lacan viene a afirmar lo que sigue en relación a la manera en que la angustia y la acción están imbricadas: “[...] la referencia de la certeza es esencialmente la acción [...] tal vez la acción tome su certeza justamente de la angustia. Actuar es arrancar a la angustia su certeza. Actuar es operar una transferencia de angustia”.

Pero lo que está en juego en la angustia es el objeto *a*. Este objeto es el resultado de la operación de división, en donde el sujeto hipotético (S) se constituye en el lugar del

Otro como marcado por el significante, de lo cual resulta (S/) sujeto tachado; así mismo esto trae como consecuencia que ese Otro pierde su existencia como garantía, es decir el Otro también está tachado (A/), el Otro es deseante. El resto de esta operación es el objeto a . La función de este objeto Lacan lo propone como el de “dejar caer” (le laisser tomber) y tiene relación directa con el pasaje al acto, para lo cual Lacan dice:

Ese “dejar caer” es el correlato esencial [...] del pasaje al acto. Pero en el pasaje al acto, ¿de qué lado es visto ese dejar caer? Precisamente del lado del sujeto. El pasaje al acto está [...] en el fantasma, del lado del sujeto, en tanto que aparece borrado al máximo por la barra. En el momento del mayor embarazo, con la adición comportamental de la emoción como desorden del movimiento, el sujeto, por así decir, se precipita desde allí donde está, desde el lugar de la escena donde solo puede mantenerse en su estatuto de sujeto como sujeto fundamentalmente historizado, y cae esencialmente fuera de la escena: tal es la estructura misma del pasaje al acto.

Lacan dice que tal salida de la escena (entendido como el teatro imaginario y simbólico en el cual el sujeto escenifica su fantasma) es una fuga hacia el espacio real que es lo que está más allá del marco o del fantasma, lo que él denomina “el pasaje de la escena al mundo”, lo cual indica que la angustia como señal es la aparición de lo real en la escena del Otro, escena mediatizada por la palabra. El lugar de la angustia es el rombo del fantasma ($\$ \diamond a$). El pasaje al acto revela entonces una situación en la cual el sujeto cae en una identificación absoluta con el objeto a , es decir, el sujeto se deja caer, queda fuera de la escena, es él mismo “deyectado”, es él quien es arrojado, desechado de la escena.

El pasaje al acto, lo que viene a mostrar, en tanto que manifestación de la angustia, es la única posibilidad de construir una respuesta a la pregunta ¿Qué me quiere el Otro?, respuesta extrema que lo que logra es obturar precisamente la falta en el Otro, es decir, su castración, y por lo tanto se niega la propia. Así “Aquello ante lo cual el neurótico

retrocede no es su castración, sino el hacer de su castración lo que le falta al Otro, hacer de ella algo positivo que sea garantía de la función del Otro”. (Lacan, 1962-3)

El pasaje al acto homicida es entonces un accidente de la escena fantasmática, en la cual el sujeto, al quedar desenmarcado del fantasma, el objeto a , en tanto correlato de la no castración, impele al goce, en donde la única opción que tiene el sujeto es la de quedar en relación directa con la otra cara de la ley, misma que en su mandato lo obliga a transgredir el lazo social. No es que el sujeto quede desenmarcado del orden simbólico, o que quede fuera de ese orden, sino que lo que sucede es que se coloca en su núcleo real, innombrable, traumático. De ahí que, eventualmente, dicha transgresión que toma forma en el pasaje al acto, pueda convertirse en homicidio. De esta manera están implicados ley, transgresión y crimen.

La aparición de *lo real* de la angustia hace pensar no solo que la estructuración del sujeto respecto a la ley pueda tener accidentes, sino que también hace suponer que la angustia y sus efectos (pasaje al acto homicida, por ejemplo) es también la aparición de lo que ha quedado por fuera (forcluido) de la regulación de la propia ley y es el oscuro goce que aparece como su propio reverso.

Capítulo 4.

A propósito de la doble dimensión de la ley.

Reflexión acerca del protagonista de la novela “Crimen y castigo”.

¡Oh, espíritus mal llamados libres, filósofos de ocasión!

¿Por qué os detenéis a mitad de camino?

¿Por qué mi conducta les parece tan fea?

-se preguntaba -. ¿Por qué es un crimen?

¿Qué quiere decir la palabra crimen?

Yo tengo la conciencia tranquila.

Es indudable que he cometido un acto ilícito,
que he violado la letra de la ley y que he derramado sangre.

¡Pues bien, tomad mi cabeza y... ya está concluido!

(Dostoievsky, 1866, p. 388)

4.1 Panorama general de la novela.

<<Crimen y castigo>> (1866), es una de las obras cumbre del escritor ruso Fedor Mijáilovich Dostoievsky (1821-1881), cuyo argumento gira en torno a las peripecias de un joven estudiante llamado Rodion Romanovich Raskólnikov, cuya vida está llena de desesperanza, apatía y angustia. El contexto social en que vive el personaje se describe como abrumado por la miseria y la pobreza extrema. Dicho personaje es presentado como alguien que está en una lucha continua, que en ocasiones solo parece ser solo una intensión, por salir de la situación de humillante carencia económica y de su insoportable desesperanza ante la vida.

Es así como un día toma una resolución: asesinar a una vieja prestamista llamada Alena Ivanovna que, según él, vive en una inmerecida opulencia. De tal forma que la idea se le presenta desde un inicio justificada, puesto que no solo daría muerte a la usurera con el propósito de robarle, de tal manera que así quedarían resueltos sus problemas económicos y por ende los de su madre (Pulquería Alexandrovna) y hermana (Dunia), sino que para él la vida en sí de la vieja no tenía razón de ser, puesto que solo estaba dedicada a abusar injustamente de la necesidad de los pignorantes, acumulando riqueza que de cualquier forma no tendría posibilidad de disfrutar.

El lector será entonces testigo de la complicada motivación del acto homicida, puesto que queda claro que el verdadero móvil no es el robo, sino que además hay otras razones que para el protagonista vienen a justificar su acto. Así, Raskólnikov es presentado como un hombre más que es objeto de las injusticias sociales, que vienen a tomar cuerpo en el personaje de la prestamista, de alguna forma él se siente llamado a terminar con esa situación. Él no muestra ningún tipo de vacilación moral, pues tiene la seguridad de

que el acto debe realizarse. Aunque no todo salió como él lo planeó, sino que se ve orillado a matar también a la hermana de Alena Ivanovna (Isabel) que llega inesperadamente en el momento del asesinato.

Lo interesante de la historia sucede cuando una vez realizado el crimen sin haber dejado pistas que lo puedan delatar, sobreviene lo inesperado: se desatan en Raskólnikov una serie de pensamientos, temores, pesadillas y padecimientos físicos que lo envuelven en una situación insoportable por saberse culpable y por darse cuenta que son otros los que no solo han levantado sospechas, sino que están pagando injustamente en su lugar.

De ahí se desatará en el protagonista una lucha “interna” que no solo le impedirá hacer uso de los objetos robados, sino que quedará preso de un sentimiento incontrolable que le impedirá aún más seguir con el curso de su vida. Ante esto llega un día, después de mucho tiempo de agonía, en que decide entregarse a la policía confesando su crimen y declarándose culpable. Es así como Dostoievsky narra de manera detallada, con precisión y claridad, el asesinato de la prestamista y las circunstancias que lo obligaron a terminar también con la vida de su hermana, Isabel Ivanovna, así como también el destino que tuvieron los objetos robados.

Una vez que es dictada la sentencia, (es condenado a ocho años de trabajos forzados en Siberia) Raskólnikov es invadido de nueva cuenta por sus pensamientos que le recriminan el haberse entregado, pero al mismo tiempo, le tranquiliza el hecho de que se presente ante él lo que tiene que pagar ante la ley. De tal forma que todavía cuando se encuentra cumpliendo con su condena se reprocha amargamente por haber sido tan débil, por haber confesado, pero solo en ese momento acepta con resignación lo que es

preciso pagar por haber transgredido la ley. Es así como se resigna a saldar su cuenta pendiente en donde lo único que lo sostiene es la fiel presencia de Sonia, que siempre estará al pendiente de él, llegando un momento en que reconoce que la ama y que es gracias a ella que su vida puede seguir teniendo una razón de ser... a pesar de todo.

4.1.1 Resumen de novela.

La novela está compuesta de seis partes, subdivididas en capítulos, y un epílogo. Lo siguiente es un recorrido breve por cada una de las partes que componen la novela, lo cual dará pie a los comentarios, que desde la teoría planteada a lo largo de este trabajo, se harán en torno al crimen cometido por el protagonista de la misma y el castigo que recibirá desde el campo jurídico, pero sobre todo aquel que su propia subjetividad le impone.

- La primera parte, comienza por inmiscuir al lector en el mundo al que pertenece Raskólnikov, un mundo lleno de pobreza y desesperanza, consecuencia de la sociedad capitalista, así como también se da una descripción detallada del protagonista, el cual es presentado como un sujeto aislado, inmerso en sí mismo, con una vida gobernada por la apatía, la ociosidad y el aburrimiento, de ahí que sus semejantes le eran indiferentes de la misma forma que él mismo ha llegado a serlo para sí, habiendo días en que no ingería alimentos o pasaba largos periodos con la misma vestimenta. Acostumbraba pasar días enteros perdido en el laberinto de sus pensamientos, divagando, sin objetivo determinado, solo por el placer de hacerlo. Su miserable cuarto era testigo de sus constantes soliloquios.

Es aquí donde se dan a conocer sus intenciones de matar a una vieja usurera, que para él no era más que una estafadora y embustera, que se aporvechaba de los pobres

pagándoles cantidades ridículas por sus prendas; es con ella que Raskolnikov ha tenido que empeñar sus únicos objetos de valor. Para Raskólnivov está justificado terminar con la vida de alguien si ésta puede salvar a otras. De esta forma está decidido a terminar con la prestamista, para lo cual, a manera de ensayo, le lleva una prenda más con el firme objetivo de afinar minuciosamente los últimos detalles de lo que está a punto de cometer.

Por otra parte, mediante una carta que recibe Raskólnikov, se presentan al lector, la mamá y la hermana de Raskólnikov y la particular relación de dependencia, en todos los sentidos, que éste tiene con ellas. También se le comunican las intenciones de la hermana por casarse con un funcionario oportunista, sacrificándose con tal de que su hermano y madre puedan tener una vida digna, ante lo cual la reacción de Raskólnikov será de rotunda oposición.

Raskólnikov conoce a Marmeladov, un funcionario alcohólico que comienza a contarle sobre su penosa vida y sobre la situación de rotunda ruina en que tiene sumida a su familia. Dicho personaje es el padre de Sonia, una prostituta que trabaja para mantener a sus hermanos y a su madre, quien posteriormente se convertirá en uno de los personajes principales.

Días antes del asesinato Raskólnikov escucha una conversación de dos estudiantes que lo deja pasmado, pues uno de ellos revela lo que él mismo pretende llevar a cabo, como si sus comentarios hicieran eco de lo planeado, lo cual refuerza su resolución. Aun así, momentos antes del asesinato, se muestra a un Raskólnikov turbado, nervioso y enajenado, pero al mismo tiempo calculador y frío. Su resolución está tomada y ya no hay marcha atrás, de todas formas matará a la usurera.

Se describe de manera detallada la forma en que mata a la vieja usurera. Se sirvió de una hacha, la cual dejó caer brutalmente sobre la cabeza de Alena matándola al instante, pero después de que ya se había asegurado de que el cuerpo yacía sin vida y que se disponía a huir con los objetos recolectados, llegó la hermana de la vieja prestamista, la cual pudo entrar pues la puerta se había quedado abierta, no quedándole más remedio que asesinarla también una vez que vio a su hermana tendida en el piso.

- En la segunda parte, se narra lo que sucedió después del asesinato. Una vez que Raskólnikov pudo salir del letargo en que había estado sumido por muchas horas, empezó a recordar lo ocurrido invadiéndolo un temor por haber dejado algún tipo de evidencia que pudiera delatarlo. Momentos después recibe una citación para que se presente a la comisaría, lo que echa a andar su nerviosismo pues está seguro de que lo han descubierto, es así como en medio del estado de incertidumbre comienza a dudar si lo más conveniente es disimular o confesar de una buena vez. Después se da cuenta que el motivo del citatorio era para que respondiera por una letra impagada. Aun así la agobiante situación hace que pierda el conocimiento. Al recuperarlo pudo salir de ahí y lo primero que hizo fue ir a esconder lo robado (sin reparar en detenerse a ver el contenido de la bolsa), para no levantar sospechas. Posteriormente caerá enfermo, siendo su amigo Razumikin quien lo asistirá. Su estado de confusión alterna de un estado a otro, de la lucidez pasa al desvarío y viceversa. Durante su convalecencia suceden varios eventos: se entera de que se tiene como principal sospechoso del crimen a un pintor (Nikolai) y que está detenido.

Así mismo, mantiene varias conversaciones con su amigo Razumikin, con un jurista (Porfirio Petrovich) y el jefe de secretaría (Zametov) acerca del asesinato, pero aunque

se ve tentado a confesar nunca se atreve, cae en un terrible estado de indecisión que lo atormenta. Un día regresa al lugar del crimen, acción que le permite llegar a una resolución: entregarse por fin para acabar con el suplicio. Pero no lo lleva a cabo porque sucede un accidente que se lo impide: Marmeladov es atropelado y después de una larga agonía fallece, ante lo cual Raskólnikov se hace cargo del funeral y da dinero a la viuda y sus hijos. Y por último la llegada de su madre y hermana en el peor momento, precipitaron un desmayo más ante tan inesperado e indeseado reencuentro.

- En la tercera parte, Raskólnikov mantiene una discusión con su hermana, respecto al matrimonio que según él no debía realizarse pues no quería que ella se sacrificara casándose con alguien por puro interés y con la intención de resolver los problemas económicos de la familia.

Mientras tanto el juez de instrucción, Porfirio Petrovich tomaba declaración a las personas que habían empeñado algo con la usurera, y como entre ellas estaba Raskólnikov, vuelven a desatarse sus preocupaciones pues temía que ahora si lo descubrirían si llegara a cometer una impertinencia que lo delatara, o bien que él se vería obligado a decir la verdad. En esta parte se describe todo el juego de sospechas y de intrigas. En todo momento Raskólnikov se sentía examinado por Porfirio, pues cualquier gesto de este lo ponía sobre aviso o le hacía dudar si lo estaba poniendo a prueba para que callera en contradicciones. Raskólnikov le platica sobre su teoría socialista del crimen, dejando en claro que para él el crimen es resultado de una sociedad mal organizada, en la cual el hombre es impulsado a cometerlo por la influencia del medio adverso, además, el criminal en el momento de cometer su acto es preso de una enfermedad temporal; así mismo, existen hombres que por ser extraordinarios la ley no

existe, lo que les da derecho a cometer cualquier delito, el caso de Napoleón sirve para ejemplificar lo anterior, puesto que él tuvo que violar las leyes establecidas para poder conducir correctamente hacia mejores horizontes a la humanidad y que de otra forma no lo hubiese logrado; fue su deber el que lo obligó a sobresalir, pero solo lo logró quitándose muchos obstáculos, así fuera matando a quien le estorbara. Mientras que los hombres ordinarios están destinados a obedecer, los extraordinarios defienden sus ideas hasta el fin, aun cuando eso suponga derramar sangre. Todo esto levanta sospechas sobre la policía, pero Raskólnikov parece disfrutar la tensión que esto le produce, de tal forma que es como si los retara a que lo descubran, se preguntaba si lo que estaba pasando era que ya comenzaba a disfrutar de la situación, aunque al momento siguiente sus preocupaciones perturbaban literalmente su existencia; esto último reforzado por la súbita aparición de un personaje desconocido que obviamente sabe sobre lo ocurrido, gritándole por la calle: ¡asesino!, lo cual vino a terminar una vez más con su escasa tranquilidad, echando a andar una vez más sus remordimientos y su culpa. Y sobre todo la preocupación por la existencia de un testigo que pudiera delatarlo.

- En la cuarta parte, aparece otro personaje, Svidrigailov, propietario de la casa donde la hermana de Raskólnikov estuvo trabajando de institutriz. Éste sostiene una conversación con Raskólnikov mostrándose arrepentido por todo el daño que le hizo a la hermana de éste pues la cortejó pero poniendo en duda su reputación ante la esposa, a quien le hizo mucho daño y recientemente había muerto (quien ya muerta se le aparece).

Después se suscita una discusión entre el prometido de Dunia y Raskólnikov, quien se opone a que se case con alguien tan ruin que se propone como el salvador de la mala reputación de Dunia, de tal forma que Lujin solo piensa en las ventajas que dicho

matrimonio podría proporcionarle pues a Dunia solo le quedaba venerarlo y estarle agradecida por lo que hiciese por ella. Finalmente se logra romper el compromiso pues Dunia se da cuenta de las intenciones de dominio sobre su vida que tenía Lujin.

Raskólnikov comunica a su madre y hermana que durante un tiempo no quiere verlas porque necesita estar solo, causando enorme sorpresa sobre ellas, que no comprenden lo que le está pasando y él se niega a darles algún tipo de explicación. Las deja al cargo de su amigo Razumikin, desde ese momento él las cuidará y les informará sobre Raskólnikov. Después acude a la casa de Sonia a despedirse de ella también. Pero antes de eso terminan leyendo un pasaje del Evangelio (la resurrección de Lázaro) y Raskólnikov le propone que huyan juntos pues ambos son igualmente desgraciados. Aunque después piensa que antes de que ocurra eso, será a ella a la primera que confesará su crimen.

Volvió a tener una entrevista con Porfirio Petrovich en un estado de nerviosismo intenso pues debía controlar sus pensamientos y sus palabras para no delatarse, sintió que realmente lo odiaba mucho y que le repugnaba platicar con él pues en todo momento sentía que éste le tenía preparada una emboscada para que confesara. Esta conversación es interesante puesto que Porfirio le expone las razones por las cuales aunque supiera quién cometió el crimen no lo detendría, pues con eso se perdería de lo más interesante para quien representa la ley: ser testigo de que el culpable se declare él mismo como tal pidiendo su castigo correspondiente. Ante esto Raskólnikov comprendió que estaba literalmente en sus manos, que el juez ya sabe que él es el culpable, pero aún así se niega a confesar, antes bien, le reprocha que se sospeche de él y que lo martiricen de esa forma. El juez por su parte mantuvo la calma y continuó

haciéndole saber que sabía de él más de lo que aparentaba y que el principal error de Raskólnikov era el de haberse exaltado tanto pues de esta forma le confirmó a Porfirio sus sospechas. Pero justo cuando parecía que Raskólnikov no tenía escapatoria, aparece un nuevo personaje, Nikolai que se declara culpable, permitiendo entonces que Raskólnikov permanezca indemne. Pero al mismo tiempo comprendió que con todo y eso él no había quedado libre, pues aún se podía demostrar que la confesión del pintor era falsa, y que por lo tanto nuevamente recaería sobre él la sospecha.

- En la quinta parte, se desarrolla el velatorio de Marmeladov (padre de Sonia) y posteriormente la comida mortuoria.

Raskólnikov tiene una plática pendiente con Sonia, en la cual debía revelarle que él fue quien asesinó a la prestamista y a su hermana. Después de haber vacilado por unos momentos, Raskólnikov le confesó todo, ante lo cual Sonia reaccionó de manera inesperada, pues comenzó a compadecerse de él y a asegurarle que nunca lo abandonaría y de ser posible iría con él hasta a la cárcel para estar juntos en todo momento.

Raskólnikov le revela además que el motivo del crimen no fue precisamente el robo, puesto que si hubiera sido así él estaría feliz disfrutando del fruto de su hazaña, pero por el contrario se sentía un cobarde que solo había llevado a cabo su deseo por demostrar su teoría y comprobar si él era un héroe como Napoleón. Pero después de reconocerse culpable, le pidió que no le hiciera más preguntas y que lo único que necesitaba era que ella no lo abandonara. Sonia le pidió que se entregara a la autoridad pues no era posible que llevara sobre su conciencia semejante peso. Pero Raskólnikov le dijo que no les daría ese gusto y que seguiría ocultándoles la verdad. Comienza a reprocharse a sí

mismo el haberle contado la verdad a Sonia, se considera un cobarde por esto. Entre tanto, Svidrigailov le confiesa a Raskólnikov que sabe que él es el culpable.

- En la sexta parte, se presenta a Raskólnikov presa del miedo, dominado por la incertidumbre que le provocaba el haberse enterado de que Svidrigailov sabía su secreto y que ahora estaba en sus manos, además al pensar en Porfirio su tensión había aumentado tanto que estaba perdiendo nuevamente el control sobre sí mismo y sobre sus acciones, sus remordimientos comenzaron a torturarlo una vez más. Pasó por su mente la idea de matar a cualquiera de los dos si estuviera a su alcance.

En la plática que tiene Porfirio con Raskólnikov, deja en claro las conjeturas a las cuales llegó el juez desde un primer momento para empezar a sospechar de él, puesto que cometió muchos errores que lo fueron delatando poco a poco y sólo el propio Raskólnikov vivía en el engaño creyendo que nadie podía sospechar de él, que todo lo tenía perfectamente calculado y bajo control. También le expone las razones por las que siempre dudó de la culpabilidad de Nikolai, hombre que atormentado por faltas en el pasado y siendo altamente religioso, quiso expiar sus culpas haciéndose pasar por el asesino.

Porfirio tiene la certeza de que Raskólnikov es el asesino y se lo hace saber y aunque este todavía lo niega, el juez le dice que no lo mandará detener, que mejor sea él quien se entregue, lo cual le traerá beneficios, como la reducción de la pena, pero sobre todo es la cárcel el lugar que le ayudará a conseguir por fin la tan anhelada tranquilidad. Hasta este momento Raskólnikov no confiesa nada y se marcha. Busca a Svidrigailov y éste le propone que huya a América, que él le presta el dinero para que lo haga, o que por último, si se encuentra culpable se de un tiro para terminar con todo el suplicio.

Ambas propuestas fueron rechazadas por Raskólnikov. Aunque tiene un acercamiento al suicidio, logra detenerse y no lo lleva a cabo.

Svidrigailov habla con Dunia y le cuenta la verdad, que su hermano mató a las dos mujeres, después, procedió a suicidarse. Mientras tanto Raskólnikov ha tomado una resolución: declararse culpable, pero antes de eso va a despedirse de su madre y su hermana. A la primera le pide su bendición, a la segunda su perdón por la pena que les causaba. Medita un poco sobre las consecuencias que le traerá el entregarse y sobre si valdrá la pena seguir viviendo después de haber cumplido la sentencia. Posteriormente acude con Sonia a comunicarle que se entregará, aunque lo sigue invadiendo la duda de que si será conveniente entregarse o habría otra forma de arreglar su falta. Pero al mismo tiempo se sigue recriminando por ser tan vil y miserable.

Es así como después de muchas dudas, vacilaciones y zozobras, Raskólnikov acude a la oficina de la policía y confiesa sus crímenes ante el teniente Ilia Petrovich.

- Epílogo. Se presenta a Raskólnikov cumpliendo su sentencia en Siberia. Los psicólogos declaran que su crimen fue consecuencia de una “locura momentánea” y que sus facultades mentales no funcionaban normalmente en el momento de los asesinatos. Él por su parte declara que el móvil del crimen fue el robo, y que si se declaró culpable, fue solo para representar la “comedia del arrepentimiento”. El haber acudido por voluntad propia a declarar le favoreció, por lo cual la pena fue reducida a ocho años de trabajos forzados. Su madre enfermó y murió al poco tiempo. Estableció comunicación por medio de cartas con su hermana, quien se casó con Razumikin.

Raskólnikov seguía tendiendo a alejarse de sus compañeros, pasando días enteros sin hablar con nadie. Hasta que un día enfermó. Sonia lo visitaba constantemente, pero él la

despreciaba pues se sentía humillado ante sí mismo y ante ella, se reprochaba el haber sido tan débil por haberse denunciado. Y aunque aparentemente no se arrepentía de su crimen, poco a poco se resignaba preguntándose por qué no había llevado a cabo el suicidio, por qué habría de seguir viviendo. Hasta que en cierto momento cae en la cuenta de que aún con todo lo sucedido él tenía ganas de seguir viviendo, pero que haría lo posible por empezar una nueva vida, a un alto costo, pero que él estaba dispuesto a pagar en compañía de la fiel Sonia.

4.2 Raskólnikov ante la ley.

La manera como está construido el personaje central de la novela "Crimen y castigo", Raskólnikov, ha permitido que se le considere como representante de la tragedia por la que atraviesa todo sujeto del inconsciente, es decir, aquel que está para siempre "destinado" a lidiar no solo con la cara pacificante de la ley, sino también con su reverso, es decir, con aquella parte que es su esencia, con su propia imposibilidad de garantizar que no aparezcan los restos de la estructura. En esta reflexión se tomará su historia como prototipo del sujeto sujetado a la ley, para el cual el castigo no es algo posterior a la infracción de la ley, sino que por el contrario, para el sujeto neurótico el castigo ya está dado por adelantado y la transgresión solo implica el sometimiento aún mayor a los preceptos de la ley.

Es así que Raskólnikov permite mostrar la posición que cualquier sujeto ocupa ante la ley, es decir, es un sujeto que está confinado a tener una relación pendular con ella, en tanto que acercándolo al deseo paradójicamente lo acerca al goce, siendo solo desde el goce que podrá encontrar una posición deseante.

De igual forma, el personaje de Raskólnikov permite que se le considere como una metáfora del sujeto neurótico, siempre inmerso en el goce del superyo, como aquel sujeto que para sostenerse como tal es preciso que pague, siendo con la culpa y el castigo con lo que viene a pagar las deudas de la estructura que ha venido a tomar como propias.

Se procederá entonces a hacer una reflexión en dos puntos establecidos desde los conceptos teóricos propios del discurso psicoanalítico tratados en este trabajo que

permitirán analizar la particular relación que se infiere que podría tener dicho personaje, con las dimensiones de la Ley simbólica.

4.2.1 Raskólnikov y el lado obsceno de la ley

Raskólnikov estaba inmerso en el silencio que le proveía el total aislamiento de sus semejantes y que lo van encerrando más en sí mismo, y al mismo tiempo lo va acercando cada vez más a *lo real*, al goce, él lo dice así:

[...] me encerré en mi casa como la araña en su tela... el alma se ahoga en las habitaciones bajas y estrechas... Y sin embargo, no quería salir de él... Me quedaba días enteros, acostado siempre y no queriendo trabajar, sin cuidarme siquiera de comer. (Dostoievsky, 1866, p. 305).

De tal forma que cada vez se va tornando más directa su relación con el cruel superyo, lo cual indica que para que un sujeto subsista, para que su superyo no lo destruya a sí mismo, es menester la relación con el semejante con lo cual queda de alguna manera atenuada dicha crueldad.

Es así que desde el inicio de la novela se presenta a un Raskólnikov lleno de inhibiciones que desembocan en una angustia sofocante, que no es más que la presencia de una certeza, la que lo lleva a tomar una resolución, debe cometer el crimen. De tal forma que se puede decir que el crimen vendría a ser la expresión de esa angustia llevada al extremo, en lo cual dicho personaje no es que salga del orden simbólico y que por eso pueda transgredir la ley, sino que lo que pasa es un accidente en su marco fantasmático que hasta antes del crimen lo había sostenido ($\$ \diamond a$). De tal manera que el sujeto queda identificado con el objeto a , cayendo él mismo como ese objeto, perdiendo así toda referencia que lo pueda seguir sosteniendo como sujeto, aunque sea solo por

breves momentos, mientras lleva a cabo el crimen. En esta situación Raskólnikov queda colocado en el núcleo real, traumático del orden simbólico, es decir, a merced del goce.

Esto queda demostrado aún más en el hecho de que Raskólnikov una vez que ha llevado a cabo el acto queda aun mayormente sometido al goce que se manifiesta en él a través de sus remordimientos y la culpa.

Lo anterior resulta contradictorio, puesto que si el pasaje al acto es un intento por acabar con el goce en el que está inmerso el propio sujeto, si tiene como función terminar con la angustia que supone la amenaza de su disolución como sujeto, lo que logra es que el sujeto esté mayormente inmerso en el goce y la culpa.

Esto queda representado en la escena que sucede al asesinato donde se describe, con lujo de detalles, al cuerpo inerte de la vieja prestamista, poniendo en evidencia no solo que todo crimen deja tras de sí un resto, el cadáver de la víctima, sino que además ese cuerpo es “el objeto destinado a colmar la ausencia y posibilitar una circunstancial recuperación del goce” (Gerber, 2005, p. 50). En este caso entonces el crimen sería un intento meramente neurótico por anular la división subjetiva, división que como se ha venido desarrollando a lo largo de este trabajo, supone una pérdida; para Raskólnikov es como si por medio de ese cadáver se pudiera, por un momento, completar el goce que es menester perder por pertenecer al universo simbólico. En este punto se puede concluir con lo siguiente: “Todo crimen hace ex-sistir ese real del goce por cuya ausencia el sujeto se responsabiliza y se impone el deber de “dar cuerpo”. (Gerber, 2005, p. 50) . Ese “deber” de dar cuerpo no tiene escapatoria pues el sujeto está llamado a responder, pero la respuesta puede o no estar mediada por la palabra, se puede responder con un don, con una ofrenda o con el propio sacrificio. En donde mientras que el don y la

ofrenda son negociaciones con el Otro, es decir, están mediatizadas por el lenguaje, hay un pacto de por medio, en el sacrificio no hay metáfora, en el sacrificio lo que se ofrece es la carne, el cuerpo, del semejante o de sí mismo.

Se puede plantear que en el caso al que se hace referencia, el pasaje al acto homicida tendría que ver con la imposibilidad de escapar al mandato superyoico de goce, en tanto que el propio sujeto que lo comete es invadido por ese goce, producto de las fallas del padre como representante de la ley. Goce que al tratar de huirle, solo se está más inmerso en él. Es por eso que se puede afirmar entonces que el pasaje al acto homicida, específicamente al que nos remitimos, antes de llegar a ser una agresión inmotivada es el intento de establecer una diferencia significante, simbólica, en lo *real* del goce.

Como se ha venido desarrollando en este trabajo, el goce en el neurótico conmina a la culpa y al sacrificio, en el caso de Raskólnikov, es su justificación ideológica del crimen la que da las pistas para plantear que es él mismo quien se coloca en la posición de sacrificado pues supuestamente es él quien está llamado a salvar otras vidas terminando con una que es inútil. Lo siguiente deja en claro esto:

El que tiene conciencia sufre al reconocer su error, ese es su castigo, independientemente de las galeras [...] El sufrimiento pone siempre de manifiesto una inteligencia elevada y un corazón noble. Los hombres verdaderamente grandes deben experimentar, en mi concepto, una gran tristeza sobre la tierra. (Dostoievsky, 1866, p. 200)

Son los pensamientos de Raskólnikov los que revelan su posición neurótica en relación a la ley y que representan la conciencia de culpa que surge en él a través de sus interminables remordimientos: “[...] quizá soy más vil todavía y más innoble que el

gusano que maté” (Dostoievsky, 1866, p. 208) y más adelante dice “[...] la mejor táctica para un culpable es la de confesar lo que es imposible ocultar”. (Dostoievsky, p. 258).

Asimismo, Raskólnokov se da cuenta que, de la misma forma que lo es para todo neurótico, la deuda es impagable, y son sus actos cotidianos mediante los que pretende saldar dicha deuda, lo cual está también representado en la novela por la constante inclinación que muestra Raskólnikov por ayudar a sus semejantes dándoles el poco dinero que tiene, aún cuando él se quede sin nada. Es con esta misma compasión que Raskólnikov comienza a enamorarse de la desprotegida y abusada Sonia, haciéndose cargo, a su vez, de las desgracias de ella también.

Raskólnikov en un momento de la historia, a manera de justificación expone los motivos que lo llevaron a matar a la prestamista, lo cual le permite reconocerse como culpable, pero sobre todo reconoce que él es un sujeto más, que no está llamado a pasar sobre los demás, que no es superior a otros, en pocas palabras, que está castrado:

[...] Si maté no fue por aliviar el infortunio de mi madre, ni para consagrar al bien de la Humanidad el poder y la riqueza que, a mi entender, me ayudaría a conquistar aquel crimen... tenía prisa por saber si yo era un gusano como los demás o un hombre... si tenía o no en mí la energía para franquear el obstáculo, si era una cobarde criatura o tenía <derecho>... fue el diablo quien me llevó a la casa de la vieja y que inmediatamente me hizo comprender que no tenía derecho de ir allí desde el momento en que no soy más que un gusano, ni más ni menos que los demás... ¿Acaso maté yo a la vieja...? ¡No, me maté a mí mismo , y me perdí para siempre...!. (Dostoievsky, p. 307)

De lo anterior es importante destacar que Raskólnikov oscila entre dos momentos: en el primero (en el momento de la comisión de los crímenes) se muestra identificado con el objeto como resto, es decir, cae él mismo como deshecho, como el gusano al que hace alusión, pero después, se presenta como aquel que sufre, en lo cual lo más importante es

que pasa de una posición de objeto a ser un sujeto que paga la deuda que ha contraído con sus actos y que precisa ser saldada.

Así es como la culpa que se presentifica en Raskólnikov inmediatamente después de los asesinatos toma la forma de un senti-miento, en el cual (como todo sujeto neurótico) se pretende aparentar un sufri-miento evitando que de esta forma quede en evidencia que es desde otro lugar que se está gozando. Pero al mismo tiempo es la única posibilidad de tramitar, por medio de la palabra, es decir, haciendo lazo social por medio del discurso, algo que anteriormente había rebasado toda referencia simbólica.

El que Raskólnikov se reconozca como culpable de ninguna manera lo libera de la atroz condena que deberá recibir, sino que por el contrario, su re-conocimiento implica sobre todo un re-enlazamiento con la ley simbólica de la que procede y que es la única posibilidad de que se siga sosteniendo como sujeto. Es un sujeto para el que fue menester el castigo, no solo de los remordimientos y la culpa, sino el castigo que implica el propio cuerpo, para de esa forma poder reivindicarse como sujeto.

Y parafraseando a lo dicho por Lacan “de lo único que se puede ser culpable es de haber cedido en el deseo”, eso queda claro en Raskólnikov, quien prefirió renunciar a lo que quería lograr escudándose en una causa que para él estaba justificada, dejando oculta su cobardía por no haber ido tras lo que realmente quería lograr.

Es precisamente ante las condiciones que permiten el logro del deseo que el neurótico se paraliza y trata de huir, ante el temor del costo que el propio deseo supone, Raskólnikov lo dice de esta forma:

[...] estoy saturado de amor propio, soy envidioso, malo, vengativo y, además propenso a la locura... tuve que abandonar la universidad... quizá habría podido continuar con ella. Mi madre

habría pagado mis matrículas... ¡y hubiera conseguido lo que deseaba!... Pero yo estaba exasperado y no quise... Renuncié [...]. (Dostoievsky, p. 305)

Es así como Raskolnikov además de sacrificar a otro para ofrecerlo como ofrenda (algo que permite dar cuerpo al goce) al dios oscuro; él mismo ocupa un lugar de sacrificio, pues además de ofrecerse como lo que encarna el goce, renuncia a su propio deseo. Ocupa el lugar de mártir, “alguien tiene que acabar con los parásitos que dañan la sociedad” dice, renunciando de esta forma a tener una posición deseante.

Desde este punto de vista, sus crímenes serían entonces una modalidad de sacrificio, en el cual el sujeto está en posición de colmar las faltas y los pecados no solo del padre, sino de la propia estructura. Lo que sacrifica al matar es su propia vida, la cual es una ofrenda al oscuro goce del padre. Raskólnikov es un ejemplo de impostura, de engaño, de aquel que pretende garantizar al Otro. De esta forma evita preguntarse por la falta del Otro, o sea por su deseo y por lo tanto por el propio deseo de Raskólnikov.

En tal situación el crimen puede ser considerado un llamado al padre del que se espera recibir algo en compensación por el sacrificio, pero lo único que se logra es alimentar el propio goce del padre Ideal que exige dar la propia vida. Pero solo la intervención del Otro, de la ley, le permitirá acallar dicha exigencia.

4.2.2 El crimen como llamado a la intervención de la Ley.

Como se vio en el apartado anterior, Raskolnikov, con la consumación del asesinato, no solo ofrece el cuerpo de la vieja usurera, se ofrece él mismo puesto que su propia vida va de por medio. Pero, ¿qué es lo que lo salva de la muerte psíquica?, en un primer momento, la formulación de una demanda surgida de los remordimientos, que ya son

por sí mismos una apelación al Otro de la ley y en un segundo momento un llamado amoroso a Sonia.

Como se vió en el capítulo 2, el sujeto no es lo que dice, el sujeto es hablado más allá de él mismo. Con Raskolnikov asistimos a la típica posición de cualquier sujeto neurótico que vive en la ilusión de que tiene control y dominio sobre sus acciones y pensamientos; conscientemente él sostenía férreamente su teoría de que existen dos tipos de hombre: los ordinarios que siguen a la mayoría y no hacen nada en la vida; y los extraordinarios que por su elevada situación están exentos de cumplir con las leyes y están justificados a cometer cualquier crimen. Pero a pesar de que él se sitúa entre los hombres extraordinarios (los que están fuera de la ley) y lleva a cabo el asesinato, en el siguiente momento no se siente más que un gusano, cae enfermo y es presa de los incontrolables remordimientos que lo agobian y lo revelan como un sujeto estructurado neuróticamente ante la ley.

Cuando Raskólnikov expresa “En cuanto a la vieja, no la maté yo, fue el diablo” (p. 307), está aludiendo a la creencia en la existencia de una fuerza desconocida que mayor a su voluntad hubiera sido la que lo llevó a cometer los crímenes, singular forma de justificar lo que sabe perfectamente es de su incumbencia, sabe que es su responsabilidad dar cuenta de su acto.

Es así que el caso de Raskólnikov revela de manera clara la característica de un crimen cometido por un neurótico, en el cual la culpa acompaña al propio acto, es decir, siempre se encarga de dejar pistas que lo delaten aunque se esfuerce por borrar toda evidencia. Hasta en ese acto sigue estando a merced de la estructura, sigue estando dando cuentas a la ley para que ésta de cualquier forma intervenga. Esto queda revelado

en la particular relación que Raskólnokov empieza a establecer con el juez de instrucción y es así como en alguna de sus entrevistas, el juez le revela a Raskólnikov, las pruebas que tomó como indicios para pensar que él era el culpable, y no solo eso, sino un culpable en busca del castigo:

[...] tuve ocasión de enterarme del incidente ocurrido en la comisaría de policía... me acordé del trabajo que publicó usted en una revista... y pensé que el autor no se limitaría a esto... me dije: este hombre irá a mi casa a buscarme... ¿qué necesidad tenía usted de ir a visitarme... Y ahí tiene cómo mi convicción se fue afirmando poco a poco... tomé como prueba la historia del cordón de la campanilla (momento en el cual regresó al lugar del crimen)... habría dado mil rublos para verlo caminando al lado de un desconocido que le había llamado <asesino>, sin que usted se atreviera a responderle [...] El culpable es un teórico, una víctima del libro. Ha desplegado en su primer golpe de ensayo mucha audacia... pero olvidó cerrar la puerta al salir, y mató a dos personas por obedecer a una teoría. Mató y no supo apoderarse del dinero. (Dostoievsky, p. 329)

Respecto a la peculiar situación del neurótico ante la ley, es revelador lo que el juez de instrucción le dice a Raskólnikov: “¡qué vida tan innoble y tan penosa la de un fugitivo! Si usted se escapara, volvería. <<Usted no puede pasar sin nosotros>>”. (Dostoievsky, 1866, p. 333), lo cual indica que el neurótico irremediablemente siempre está regulado por el límite de la ley pues sin él se desestructura, así mismo le recomienda el juez: “no pase de ciertos límites” (p. 333).

En fin, ambos, tanto el juez Porfirio, como Raskólnikov comparten un saber sabido por los dos que solo inmiscuye a éste último cada vez más en el pago imposible de la deuda, mientras que Porfirio es el personaje que viene a representar a la función paterna, en tanto que mediador de la relación de la ley y el sujeto inculcado por ella y que debe pagar las consecuencias de sus actos, es quien sostiene el argumento de que es el criminal el que buscará el castigo para buscar la tranquilidad perdida una vez que

transgredió la ley, pero él no actúa como un tirano que persigue a Raskólnikov, sino que provoca las condiciones necesarias para que sea él mismo el que se declare culpable ante la ley que representa. Él sabe que no es libre el que anda caminando por la ciudad, sino aquel que su conciencia lo deja estar tranquilo consigo mismo. Motivo por el cual el culpable al no soportar más su situación busca el peso de la ley, lo cual en cierta forma lo viene a pacificar. Aunque el culpable huya de la ley no podrá huir de sí mismo. Dice Porfirio a Raskólnikov, refiriéndose al sujeto que para él es culpable:

Se ha fijado usted en las mariposas cuando ven una luz? Pues él girará incesantemente a mi alrededor, lo mismo que el insecto alrededor de la llama; la libertad no tendrá dulzuras para él; cada vez estará más inquieto, más asustado. (Dostoievsky, p. 254)

Además del policía Porfirio Petrovich que en sus constantes conversaciones, algunas veces provocadas por el propio Raskólnikov, como una búsqueda del representante de la ley para que éste intervenga en su nombre, otros personajes secundarios parecen tener una función importante en la culpa que agobia a Raskólnikov: el desconocido que le grita ¡asesino! (culpa muda, que hace pensar en la manifestación de esa voz superyoica que retorna constantemente de manera tiránica), Svidrigailov que se suicida (lo que él debió haber hecho y no tuvo valor de hacer), su amigo Razumikin (conciencia de culpa, que le dice lo bueno y lo malo de los actos), que en su conjunto orillan a Raskólnikov a que la culpa sea apalabrada, a que se declare culpable.

Asimismo, el personaje de Sonia ocupa un lugar central en la forma en que Raskólnikov asumirá la culpa. Es así que un momento importante fue el día en que Raskólnikov elige a Sonia como la primera persona ante la cual confesará sus crímenes, es a ella a quien además de declararle sus faltas, sus fallas, también le declara su amor y le dice que no le sería posible seguir sin ella, que la necesita para poder enfrentar el peso

de la justicia, “ahora comprendo que no tengo más que un deseo: que no me abandones”, le dice; y es desde esta declaración que surgen entonces las condiciones que posibilitan el surgimiento del amor entre ellos. Raskólnikov le dice a Sonia:

¿Por qué me abrazas? ¿Tal vez, porque, falto de coraje para cargar con mi culpa, me he descargado en otro? ¿O porque he buscado en el sufrimiento de otro un alivio para mis penas? ¿Y tú puedes amar a un cobarde así? (Dostoievsky, p. 304)

Y en relación a esto Raskólnikov le pregunta a Sonia: “¿Acaso no obraste tú... como obré yo? Tu también has infringido la ley..., tuviste ese valor. Tu has atentado contra tí misma, destruiste una vida..., la tuya..., ¡viene a ser lo mismo!”.

Por otra parte, Sonia entrega a Raskólnikov antes de que éste se declare culpable una cruz de ciprés, poniéndose ella otra al mismo tiempo, situación que simboliza la forma es que ambos deberán cargar con la pena por la que están llamados a pagar. “Iremos juntos a la expiación y juntos llevaremos la cruz”(Dostoievsky, p. 309), le dice Sonia a Raskólnikov. Y así lo llevan a cabo pues Sonia se irá a Siberia con él.

Una vez que Raskólnokov está pagando su falta (cumpliendo su condena), vuelve a hacerle un llamado a Sonia, pero no cualquier llamado, sino un llamado que le permite enrollarse en el laberinto del amor, lo que solo puede pasar una vez que se sabe no completo, en falta. Solo esto le permite tener una relación distinta con la ley. Es la demanda amorosa lo que también no solo le da posibilidad a Raskólnikov de tener una nueva relación con el Otro de la ley, sino fundamentalmente con su propio deseo. Y como diría Lacan (1963): “solo el amor permite al goce condescender al deseo”.

Conclusiones

Desde algunos de los planteamientos freudianos y lacanianos sobre el tema de la Ley revisados en este trabajo de investigación se ha llegado a las siguientes conclusiones:

La Ley contiene en sí misma la única **posibilidad** de que un ser humano llegue a ser un sujeto, un sujeto del inconsciente, es decir, un sujeto que por estar estructurado como neurótico está en falta, ya sea de un significante que lo venga a completar, en falta de garantías respecto a la regulación de la ley y en falta de objeto pues no hay alguno que venga a proveerlo de la completa satisfacción. Pero es la propia falta la que le da la **posibilidad** de acceder al mundo de los pactos y los intercambios con sus semejantes.

Quiere decir entonces que la subjetividad pende de la ley, pues es de ella que emerge el inconsciente. Con esto puede interpretarse entonces que la propuesta del psicoanálisis es entonces la de un inconsciente permeado de fallas e inconsistencias, que debe su estatuto a la propia sustancia por la que se originó: la Ley, aquella que no supone garantías, que es no-toda, aquella que contiene en sí misma su propia paradoja, la que presentifica aquello a lo cual es menester renunciar solo para mostrar la **imposibilidad** de alcanzar lo que ha quedado prohibido.

Por otra parte, es la propia estructura de la ley la que impide hablar sobre su origen, de tal manera que éste tiene que ver con **lo imposible**, pues es imposible determinar el momento en el cual la ley comienza a operar tanto en el surgimiento de la sociedad como en cada sujeto. Pero además, es imposible poder saber acerca de lo que ha quedado más allá de ella, es decir lo que no ha tenido acceso a la legislación. Así que es justamente esta ignorancia la que a su vez hace **posible** su funcionamiento.

De la misma manera, la ley desde el discurso psicoanalítico más que ser una entidad completa que garantice la buena convivencia entre los miembros de una sociedad, es además lo que los conmina a llevar a cuestras las fallas de la estructura legal puesto que no-todo lo puede regular, y lo que es más, es una parte de la propia ley la que atenta contra ella misma. De tal forma que la ley tiene dos dimensiones intrincadas: la primera, es la que surge del universo simbólico **posibilitando** el lazo social y la segunda, aquella que escapa a todo apresamiento por las redes del lenguaje y que va más allá de la estructura de lo simbólico, es decir la parte *real*, la parte que supone la **imposibilidad** de la satisfacción del goce. Estas dos dimensiones no están en franca oposición una de otra, sino que por el contrario, su relación es de continuidad, una permite la existencia de la otra y viceversa. Así que lo anterior de ninguna manera indica que la ley tiene dos caras opuestas entre sí, sería más adecuado representar la relación de los diferentes aspectos de la ley en una banda de Moebius, en la cual la cara de la ley pacificante del padre se continúa con la cara del goce, esto sin que interfiera ningún borde que rompa con su relación de continuidad.

Asimismo, se puede decir que la propia función paterna viene a establecer un continuo entre deseo y goce, pues es desde el mito freudiano de la horda primitiva que se viene a mostrar que el padre en tanto representante de la ley también tiene dos dimensiones intrincadas: por una parte, es aquel que goza y que está al margen de la ley que impone y, por otra, como aquel que viene a representar a la ley que posibilita los lazos entre los hijos parricidas. Ambas son las herencias del padre.

Entonces al padre no se le puede considerar solo como un significante de la ley (de interdicción del incesto) en tanto que la representa y es gracias a su ausencia que opera,

sino que además, hay que tomar en consideración su dimensión gozosa que transmite en la inscripción de la ley. Desde esta propuesta se puede decir que el goce es la parte de la subjetividad que rebasa la legalidad del inconsciente, es un fragmento de *lo real*, que es lo que queda como saldo imposible después de la simbolización, algo inapresable que se resiste a ser equiparado aun cuando la metáfora paterna haya operado.

Lo anterior indica que si el goce es lo que está prohibido a partir de la castración, es la misma castración la que somete al sujeto a una paradoja: se le prohíbe lo que es imposible alcanzar dejando en entredicho que el goce podría ser alcanzado si no estuviera prohibido. Se puede entonces afirmar que a esta relación paradójica del sujeto con la ley se le puede encontrar en la manifestación del superyo, que es ese resto que escapó a la significación en la metáfora paterna.

El superyo procede de la ley, pero de la dimensión gozosa de la ley que somete a un mandato imposible: el sometimiento al goce que ha quedado prohibido. El superyo sería entonces ese excedente pulsional que se presentifica como voz, como imperativo de goce. Esta voz extraña e íntima repercute en manifestaciones neuróticas que pueden ir desde la recriminación y la hiperculpabilidad, hasta el fracaso, el masoquismo, la autodestrucción, los actos sacrificiales, la comisión de delitos, etc.

Entonces, así como el imperativo superyoico puede no entrar en negociación con el deseo ni tramitarse por medio del discurso y la relación con el otro, lo cual podría estar conduciendo al sujeto a su propia destrucción o la de su semejante, cabe también la posibilidad, de aminorar sus corrosivos efectos a través del propio enfrentamiento con la falta que conduce al encuentro con el deseo, aunque solo sea un reenvío perenne hacia la búsqueda de otra cosa.

El haber tomado el caso del protagonista de la novela “Crimen y castigo” como metáfora de la relación que tiene todo sujeto del inconsciente con la Ley permitió reflexionar la situación paradójica a que ésta somete en un caso extremo en donde el sujeto se vio **imposibilitado** para tramitar por otras vías, la necesidad de castigo comandada por la culpa no tramitada a través de las formaciones del inconsciente o del discurso.

Así, desde una particular lectura de la novela se considera al protagonista, en un primer momento como un sujeto que alejado de su deseo vive inmerso en el goce que impone el tirano superyo y que lo orilla a llevar a cabo un acto; y en un segundo momento, se puede encontrar el surgimiento de la culpa mediante remordimientos y recriminaciones que lo llevan a declararse ante la policía como culpable de haber matado a dos personas, lo cual le permite negociar el costo de su deuda, ahora pagada desde la imposición de un castigo desde el lado pacificante de la ley social, la que le permite tener una nueva posición: la de sujeto deseante. De tal forma que se puede considerar el homicidio narrado en dicha novela como una implicación tanto de la propia ley como de su reverso, el superyo y la culpa. En donde el castigo, por el solo hecho de ser sujeto del inconsciente, es decir, por haber sido efecto de las fragmentaciones de la ley, ya le está dado por adelantado.

La reflexión a que llevó la novela solo fue un artificio para navegar por la dimensión trágica del sujeto ante la Ley, y como alguna vez cita Freud “Navegar es necesario, vivir no”, lo cual indica que queda en cada sujeto la **posibilidad** abierta de construir un barco ante el mar de **imposibilidades** para así poder transcurrir por el deseo, en tanto que el deseo mismo es ya haberse atrevido a emprender el viaje.

Esto quiere decir que queda en cada sujeto negociar con la ley haciendo de sus **imposibilidades** discurso o creación, con lo cual la propia ley será la puerta de entrada en el campo del **deseo** y del **amor**.

Evidentemente la posición del psicoanálisis ante las paradojas de la ley es ética, en tanto que no solo da la espalda a los ideales de armonía y completud, sino que reconociendo los avatares del goce y el deseo, da lugar a la ineludible castración y a la falta concomitante, en pocas palabras, a la insalvable división del sujeto y a su destino trágico en tanto que determinado por una ley sin garantías.

Pero el psicoanálisis no es una propuesta fatalista ante las imposibilidades y ante lo trágico, antes bien, apuesta por hacer hablar al silencio y que de ahí en más el sujeto pueda enfrentar de manera diferente su historia, su silencio, su decir y hasta su ignorancia que lo determina.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. (2003). *Ética Nicomaquea*. (1ª. ed). México, D.F.: Grupo Editorial Tomo.
- Bello, A. (2003). *Ficciones sobre la muerte*. México, D.F.: Editorial La mano.
- Braunstein, N. (1983). *La re-flexión de los conceptos de Freud en la obra de Lacan*. México, D.F.: Siglo XXI editores.
- Braunstein, N. (1998). *Goce*. (3ª. ed). México, D.F.: Siglo XXI editores.
- Dostoievsky, F. *Crimen y castigo*, (1866/2000). Madrid, España: Edimat libros.
- Evans, D. (1997). *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós.
- Freud, S. (1895/1990). *El proyecto de psicología*. Obras completas, Tomo I. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1896/1990). *Fragmentos de la correspondencia con Fliess*. Obras completas, Tomo I. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1897/1990). *Fragmentos de la correspondencia con Fliess*. Obras completas, Tomo I. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1900/1990). *La interpretación de los sueños*. Obras completas, Tomo VI. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1911/1990). *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico*. Obras completas, Tomo XII. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

- Freud, S. (1913/1980). *Tótem y tabú*. Obras completas, Tomo XIII. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S., (1914/1990). *Introducción del narcisismo*. Obras completas, Tomo XIV. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud S. (1915/1990). *Pulsiones y destinos de pulsión*. Obras completas, Tomo XIV. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1915/1990). *Duelo y melancolía*. Obras completas, Tomo XIV. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1919/1990). *Lo siniestro*. Obras completas, Tomo XVII. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1921/1990). *Psicología de las masas y análisis del yo*. Obras completas, Tomo XVIII. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1925/1990). *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos*. Obras completas, Tomo XIX. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1927/1990). *El porvenir de una ilusión*. Obras completas, Tomo XXI. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1929/1990). *El malestar en la cultura*. Obras completas, Tomo XXI. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1932/1990). *31ª Conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica*. Obras completas, Tomo XXII. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

- Freud S. (1932/1990). 32ª. Conferencia. *Angustia y vida pulsional*. Obras completas, Tomo XXII. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1933/1990). *¿Por qué la guerra?. Einstein y Freud*. Obras completas, Tomo XXII. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1934/1990). *Moisés y la religión monoteísta*. Obras completas, Tomo XXIII. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Gerber, D. (2005). *El psicoanálisis en el malestar en la cultura*. Buenos Aires, Argentina: Lazos.
- Gerez-Ambertin, M. (1993). *Las voces del superyo*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Hegel, G. (1980). *La fenomenología del espíritu*. México, D.F.: Fondo de cultura económica.
- Julien, F. (2002). *Dejarás a tu padre y a tu madre*. México, D.F.: Siglo XXI editores.
- Julien, J. (1993). *El retorno a Freud de Jacques Lacan. La aplicación al espejo*. México, D.F.: Sistemas Técnicos de Edición (SITESA).
- Kant, E. (1778/1998). *Crítica de la razón práctica*, México, D.F.: Ed. Porrúa.
- Kuri, C. (1999). *Introducción al psicoanálisis*. Argentina: Homo sapiens ediciones.
- Lacan, J. (1946/2001). *Acerca de la causalidad psíquica*. (22ª. ed). Escritos I. México, D.F.: Siglo XXI editores.
- Lacan, J. (1948/2001). *La agresividad en psicoanálisis*. (22ª. ed). Escritos I. México, D.F.: Siglo XXI editores.

- Lacan, J. (1949/2001). *El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*. (22ª. ed). Escritos I. México, D.F.: Siglo XXI editores.
- Lacan, J. (1953/2001). *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*. (22ª. ed). Escritos I. México, D.F.: Siglo XXI editores.
- Lacan, J. (1953/2001). *Variantes de la cura tipo*. (22ª. ed). Escritos I. México, D.F.: Siglo XXI editores.
- Lacan, J. (1953-4/1992). El seminario, Libro I. *Los escritos técnicos de Freud*. (8ª. ed). Argentina: Ediciones Paidós.
- Lacan, J. (1954-5). *El deseo, la vida y la muerte*. El seminario, Libro II. *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Paidós.
- Lacan, J. (1955-6/1998). *La carretera principal y el significante <ser padre>*. El Seminario, Libro III. *Las psicosis*. (10ª. ed). Argentina: Ediciones Paidós.
- Lacan, J. (1956-7/1994). *Cómo se analiza el mito*. El seminario, Libro IV. *La relación de objeto*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Paidós.
- Lacan, J. (1956-7/1994). *Del complejo de Edipo*. El Seminario, libro IV. *La relación de objeto*. Argentina: Ediciones Paidós.
- Lacan, J. (1956-7/1994). *La dialéctica de la frustración*. El seminario, Libro IV. *La relación de objeto*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Paidós.
- Lacan, J. (1957-8/2001) *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis*. (22ª. ed). Escritos II. México, D.F.: Siglo XXI editores.

- Lacan, J. (1958/2001). *La significación del falo*. (22ª. ed). Escritos II. México, D.F.: Siglo XXI editores.
- Lacan, J. (1958/2001). *La dirección de la cura y los principios de su poder*. (22ª. ed). Escritos II. México, D.F.: Siglo XXI editores.
- Lacan, J. (1959-60/1988). *Las metas morales del psicoanálisis*. El seminario, Libro VII. *La ética del psicoanálisis*. Argentina: Ediciones Paidós.
- Lacan, J. (1960). *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo*. (22ª. ed). Escritos II. México, D.F.: Siglo XXI editores.
- Lacan, J. (1962-3). Clases 6 y 18. El seminario, Libro X. *La angustia*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Paidós.
- Lacan, J. (1962/2001). *Kant con Sade*. (22ª. ed). Escritos II. México, D.F.: Siglo XXI editores.
- Lacan, J. (1964) El seminario, Libro XI. *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Paidós.
- Laplanche y Pontalis (1994). *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Labor.
- Legendre, P. (1994). *El crimen del Cabo Lortie. Tratado sobre el padre*. (Lecciones VIII). México: Siglo XXI Editores.
- Manual de estilo de publicaciones de la American Psychological Association*. (2002). (2ª. ed.). México, D.F.: Ed. El Manual Moderno.
- Marqués de Sade. (1795/ 2002). *La filosofía del tocador*. México, D.F.: Grupo Editorial Tomo.

Morales, H. (2003). *Sujeto en el laberinto. Historia, ética y política en Lacan*. México, D.F.: Ediciones de la noche.

Nasio, J.D. (1998). *Cinco lecciones sobre la teoría de Jacques Lacan*. Barcelona, España: Gedisa.

Nasio, J.D. (1997). *Los gritos del cuerpo*. México, D.F.: Paidós.

Rabinovich, D. (1989). *El concepto de objeto en la teoría psicoanalítica*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.

Rabinovich, D. (1993). *La angustia y el deseo del Otro*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.

Roudinesco, E. (2003). *La familia en desorden*. Argentina: Fondo de cultura económica.

Sagrada Biblia (1978). *Eclesiastés*. México, D.F.: Ediciones Paulinas.

Stein, Conrad. (1978). *La muerte de Edipo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva visión.