



Ley, Subjetividad y Transgresión

Santiago Saravia Arroyave

Tesis de maestría presentada para optar al título de Magíster en Investigación Psicoanalítica

Director

Jesús Gallo, Doctor (PhD) en Psicoanálisis

Universidad de Antioquia

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas

Maestría en Investigación Psicoanalítica

Medellín, Antioquia, Colombia

2023

Cita

(Saravia Arroyave, 2023)

Referencia

Saravia Arroyave, S. (2023). *Ley, subjetividad y transgresión*. [Tesis de maestría].
Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.

Estilo APA 7 (2020)



Maestría en Investigación Psicoanalítica, Cohorte VII.

Grupo de Investigación Psicoanálisis, Sujeto y Sociedad.

Centro de Investigaciones Sociales y Humanas (CISH).



CRAI María Teresa Uribe (Facultad de Ciencias Sociales y Humanas)

Repositorio Institucional: <http://bibliotecadigital.udea.edu.co>

Universidad de Antioquia - www.udea.edu.co

Rector: John Jairo Arbolea Céspedes.

Decano/Director: John Mario Muñoz Lopera.

Jefe departamento: Ángela María Jaramillo Burgos.

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad de Antioquia ni desata su responsabilidad frente a terceros. Los autores asumen la responsabilidad por los derechos de autor y conexos.

Dedicatoria

Para quienes nos enamoramos del pensar más allá de la política que implican las fantasías de los monseñores. Dónde las ideas pululan más, que la fachada de los semblantes.

Agradecimientos

A Blanca Nubia Patiño, quién con sus correcciones de estilo renovó y sostuvo el amor por el pensar.

A mis padres Manuel y Gloria, que a hoy en día sostienen el alma de un insolente que cree en sus ideas.

A mis amigos que sufrieron y pensaron conmigo los diferentes problemas.

Tabla de contenido

Resumen	7
Abstract	8
Introducción	9
1 Metodología	15
2 Capítulo primero. Ley y Transgresión: juntos desde el origen	18
2.1 La Guerra Natural, la propuesta de Hobbes	19
2.2 El erotismo de Bataille	24
2.3 Montesquieu y Beccaria: la renuncia de la Libertad individual	27
2.4 Levi-Strauss, entre la naturaleza y la cultura	31
2.5 El punto de encuentro y desencuentro.....	34
2.6 Discusión.....	37
2.7 Conclusiones	40
3 Capítulo Segundo. Ley, transgresión y subjetividad en Freud.....	42
3.1 Edipo, el destino y la ley	43
3.2 Mito, Complejo y Ley	44
3.3 Del Mito del Edipo al mito de Tótem y Tabú. A propósito de la ley.....	46
3.4 Moisés: Padre y Dios de la ley moral.....	49
3.5 El derecho: la transgresión legitimada	51
3.6 El superyó, sus efectos en la subjetividad.....	53
3.7 Represión, sueño y deseo	54
3.8 Pulsión, ley y transgresión	57
3.9 La pulsión, ¿una salida?	59
3.10 El Superyó y el sentimiento de culpa	61
3.11 Conclusiones	64

4 Capítulo tercero. El origen de la ley y la trasgresión: la perspectiva de Jacques Lacan.	66
4.1 Mito y ley	67
4.2 El origen, una creación ex nihilo.....	70
4.3 La Ley y el Inconsciente.	78
4.4 Edipo ¡Ha lugar¡	80
4.5 Tres tiempos del Edipo.....	82
4.6 Ley y Deseo: a propósito del Edipo	86
4.7 Conclusiones	89
5 Capítulo Cuarto. Lenguaje: Ley y Transgresión.	91
5.1 La ley y la cosa.....	91
5.2 El goce en los carriles del Significante	97
5.3 Kant, San Agustín y Sade.....	101
5.4 Conclusiones	107
Conclusiones finales.....	109
Referencias	114

Lista de Figuras

Figura 1 Conjunto Vacío con el 0 como primer elemento	72
Figura 2 Conjunto Vacío con el 0 como primer elemento y el 1 como cantidad de elementos...	72
Figura 3 Conjunto Vacío con el 0, 1 como elementos y 2 como la cantidad de elementos.....	73
Figura 4 Banda Moebius-Listing	77
Figura 5 Ternario imaginario y ternario simbólico	83

Resumen

Frente a la tarea de desplegar una teoría de la sociedad, diversas lecturas inscritas en el marco de las ciencias sociales se han visto conminadas a precisar los conceptos de ley y transgresión, sin llegar, empero, a otorgar un valor preponderante al lugar de la subjetividad. La presente investigación gravita en torno a la pregunta por cómo se constituye la ley, en su relación con la transgresión, y por la manera en que allí se pone en juego la problemática de la subjetividad. Así, a partir del método documental argumentativo, se toma como referencia el edificio teórico del psicoanálisis, y su entrecruzamiento con diversos terrenos del saber, para realizar una interlocución entre la epistemología aportada por Freud, y luego por Lacan, a propósito del interrogante por el origen de la ley, en su relación con el lenguaje, la moral, la naturaleza y la cultura. ¿Qué es primero, la ley o la transgresión?, ¿cuál la naturaleza de tales conceptos?, ¿se supeditan a la acción humana, o de qué vienen a ser efecto? He aquí algunos de los interrogantes que orientan la reflexión y habilitan una discusión en torno al evolucionismo y el creacionismo en tanto tentativas de respuesta.

Palabras clave: ley, transgresión, subjetividad, psicoanálisis, lenguaje, matemáticas.

Abstract

Faced with the task of developing a theory of society, various readings within the framework of social sciences have been forced to clarify the concepts of law and transgression, without, however, giving a preponderance value to the place of subjectivity. The present investigation revolves around the question of how law is constituted, in its relationship with transgression, and the way in which the problematic of subjectivity is put at stake. Thus, using the argumentative documentary method, the theoretical framework of psychoanalysis and its intersection with various fields of knowledge are taken as a reference to establish a dialogue between the epistemology provided by Freud and then by Lacan regarding the question of the origin of law in its relationship with language, morality, nature, and culture. What comes first, law or transgression? What is the nature of these concepts? Are they subordinated to human action or what is the reason behind them? These are some of the questions that guide reflection and enable a discussion around evolutionism and creationism as attempts to answer them.

Key words: law, transgression, subjectivity, psychoanalysis, language, mathematics.

Introducción

La pregunta por la conformación de la ley y su relación con la transgresión, aparece cuando en la contemporaneidad los constantes abusos de quienes se instalan en un lugar social como representantes de esta, bien sea en un escenario político, policial o religioso, transgresiones que no solo se encuentran en el contexto colombiano, sino que aparecen como una generalidad a lo largo del mundo a causa del límite invisible que implica ejercer la ley o cometer un crimen. Así como el lugar de la subjetividad, tanto de quién se ubica como representante de la ley y del ciudadano corriente que se somete, insertan una relación que inspira nuestra investigación y conduce a la pregunta por ¿cómo se constituye la ley en su relación con la transgresión y cómo aparece la subjetividad?

En este sentido, nuestro interés radicó en rastrear como se originó la institución de la ley, dado que a través de los tiempos se ha apoyado en diversas formas de la transgresión, y así, aparecen unas consecuencias a nivel social y subjetivo. Es siguiendo esta lógica investigativa, que la indagación se orientó hacia autores externos al psicoanálisis, que por distintas vías y diversos énfasis abordan los aspectos relacionados con nuestro problema de investigación. El lector podrá verificar que fuimos a disciplinas como la filosofía, el derecho, la sociología y la antropología, cuestión que permitió ampliar el análisis del problema y enriquecer la discusión, orientados en la lectura por el psicoanálisis, disciplina en la cual se inscribe esta investigación.

El texto aquí presentado se ocupa en el primer capítulo de abordar las propuestas de autores como: Hobbes, Montesquieu, Beccaria, Bataille, Levi-Strauss, Freud y Lacan. En efecto, no podemos entrar a estudiar a fondo las particularidades epistémicas de los autores ajenos al psicoanálisis, a razón de que el marco en el cual se inscribe este trabajo, es en una maestría en investigación psicoanalítica. Por lo tanto, perseguimos las diferentes maneras en que conciben el origen de la ley, dado que es allí donde develan desde una posición epistémica la relación entre la ley, transgresión y subjetividad.

Así pues, hemos de agregar que la ley, la transgresión y la subjetividad no son conceptos que aparecen de manera exclusiva en el psicoanálisis. Razón por la cual, decidimos metodológicamente abordar otras disciplinas de las ciencias sociales con el fin de verificar la relación propuesta en lo que respecta al origen, y a partir de ahí orientarnos hacia la concepción psicoanalítica de los conceptos fundamentales que constituyen el problema de investigación.

También, se pudo verificar que la propuesta del psicoanálisis comparte con las otras propuestas abordadas, tanto una epistemología como una concepción del origen de la ley en su relación con la transgresión y la subjetividad; relación que nos permite afirmar dos lógicas diferentes en lo que respecta la relación entre la ley y la transgresión en un origen, siendo el crimen el que funda la ley, mientras que para Lacan, la ley hace al pecado, claramente con la particularidad de un apoyo en las matemáticas para llevar a cabo su fin.

Así mismo, se nos hizo menester en los capítulos dedicados a Freud y a Lacan, clarificar los apoyos que cada uno hace en disciplinas alternas y así desarrollar su concepción del problema, buscando articular los tres términos que aparecen en el título del trabajo. Dado que, muchas de las críticas que se le hacen al psicoanálisis desde otras disciplinas es su falta de claridad con el público a la hora de presentar sus hallazgos. Por tanto, inspirado en Popper (1994), una disciplina que busca presentar una consistencia teórica en el saber debe ser clara y concisa con el fin de tener una buena transmisión, de lo contrario caerá fácilmente en interpretaciones religiosas. En esta vía, buscamos la clarificación mencionada sirva para evitar caer en falacias tanto metodológicas como teóricas, y así, reconocer el valor de la precisión que una teoría como el psicoanálisis nos exige.

De esta forma, con la pregunta clarificada nos adentramos en el segundo capítulo, donde en la obra de Sigmund Freud buscamos ampliar cuál es su concepción de la ley, la transgresión y la subjetividad. Como es bien sabido, Freud propone la horda primordial de Tótem y Tabú, donde el padre tirano dirige la horda a su capricho, por ello, sus hijos cansados deciden asesinarlo, pero, la culpa aparece como retorno del crimen y el elemento que permite instaurar el primer pacto social. Sin embargo, no es la única propuesta del origen de la ley que hace Freud, dado que al mito mencionado se le suman el de las cartas a Einstein, Moisés, y Edipo. Todos estos constituyen una manera contundente de la relación de indisolubilidad que aparece entre la ley y la transgresión como precursores de la sociedad tal cual la conocemos.

De igual modo, en esta perspectiva, la ley no sólo aparece para fundar la sociedad, también está su formación en la subjetividad. Construcción que intenta frenar la transgresión inherente que habita en los hombres, como bien la describe Freud con el deseo incestuoso y la dualidad pulsional. Por supuesto, caeríamos en un error si afirmásemos que alude a lo mismo, por ello, nos ocupamos de diferenciar cada concepto sobre cuál es su origen y cómo se lleva a cabo. Un ejemplo donde la relación de la ley y la transgresión se escenifica bien puede ser el complejo de Edipo, porque el representante de la ley impone un límite con el fin de que el infante internalice la ley y puedan

erguirse los diques pulsionales y la represión, siendo estos los mecanismos por los cuales el deseo y la pulsión encuentran una barrera para no llevarse a cabo en el mundo exterior objetivo.

De otro lado, es importante aclarar que la ley para Freud se nos presenta estrechamente ligada a los mitos, motivo por el cual decidimos abordarlos enfáticamente bajo una mirada que dé cuenta de la ley, la transgresión y la subjetividad, pues, como sabemos, estos relatos tienen una gran variedad de matices que permiten entender, ampliar y relatar otros problemas de investigación. Por lo tanto, ocupándonos de nuestro campo se presentaron interrogantes como ¿Qué características tiene la transgresión tanto en la subjetividad como en los mitos? ¿Qué motiva al hombre en el aparato psíquico y en los mitos a llevar a cabo la transgresión? Como vemos, estas preguntas dan paso a precisar la forma y el origen de la transgresión en la subjetividad humana, puesto que, si pensamos que la transgresión es inherente al hombre, habrá una constitución universal del complejo de Edipo Freudiano que abre paso a erguir una singularidad definida por dicha generalidad.

Ahora, en lo que respecta al tercer y cuarto capítulo nos dedicamos a abordar la ley bajo la propuesta de Lacan. Como bien lo puede reconocer un entusiasta del psicoanálisis o un experto del mismo, la lectura de Lacan siempre implica un esfuerzo mayor, a razón de que es un autor que no permite su comprensión con una simple lectura, sino que exige un trabajo epistémico que posibilite aprehender su propuesta y entender el alcance de la misma. En este sentido, encontramos que Lacan define su propuesta bajo el nombre de creacionismo, dónde se prima la creación del significante. Por tanto, es una epistemología harto diferente a la encontrada en autores como Kant, Sade o San Agustín, dado que rompe con la naturaleza, y con la concepción de un mundo dado y objetivo, teniendo como apoyo la matemática.

Asimismo, la pregunta por el creacionismo y la matemática nos llevó directamente a Alexandre Koyré (1977), que como sabemos, fue uno de los apoyos teóricos de Lacan. Es sabido que en el sentido común pensamos que el uso de las matemáticas está al servicio de las ciencias duras o, de disciplinas que pretenden abordar una supuesta realidad objetiva. Por ello, Koyré propone que el lugar de las matemáticas va más allá de lo que piensa la mayoría de la población. Así, señala que:

estamos igualmente tan acostumbrados a la utilización de las matemáticas para el estudio de la naturaleza que no nos damos cuenta de la audacia de la aserción de Galileo de que “el libro de la naturaleza está escrito en caracteres geométricos”. En la ciencia moderna, como sabemos bien, el espacio real se identifica con el de la geometría, (Koyré, 1977, p. 183).

De esta manera, hemos de señalar que desde la epistemología no existe una definición inequívoca del mundo exterior, a razón de que si se le pregunta en la historia de la filosofía a un idealista contestará en oposición a un empirista. Por tanto, el error del sentido común se ubica en el prejuicio sobre la precisión que logra la matemática. Dicho de otra manera, Koyré señala que la geometría matemática logra construir un mundo virtual tan preciso con relación al mundo exterior que se cree que existe una realidad objetiva. Por este motivo, el uso de la matemática en la propuesta de Lacan no parece ser un simple capricho. No obstante, en el presente trabajo solo nos ocupamos de abordar la matemática en la propuesta de Lacan en lo que respecta nuestro problema de investigación, más no en verificar el buen uso del lenguaje matemático, porque no estamos en un contexto de una maestría en matemáticas ni tampoco somos expertos en ella.

De acuerdo a lo expresado, el camino para emprender la lectura de Lacan comenzó a partir de los tres tiempos del Edipo trabajados en el Seminario 5, titulado *Las formaciones del inconsciente*. Seminario donde Lacan hace explícito que la ley existe a partir del discurso, y no por un hecho material, pues como lo podemos evidenciar en la vida cotidiana los padres hombres bien pueden existir en la vida de sus hijos sin estar de cuerpo presente. Esta posición nos llevó a pensar en una estructura simbólica que no se ocupa de una realidad objetiva, y así, se abordó el Seminario 7, la *Ética del psicoanálisis*, donde expresa a su público: “desconfíen del registro del pensamiento que se llama el evolucionismo” (Lacan, 1959B, p. 258).

En otras palabras, Lacan lanza una propuesta para pensar más allá de la naturaleza, por tanto, nuestro espíritu investigativo se abre paso por un origen de la ley que no implica la naturaleza o el cuerpo biológico. No obstante, Lacan en dicho seminario no había terminado su propuesta en lo que respecta a este origen.

Entonces, podemos visualizar que Lacan continuo su avance con el paso de los años, porque articula una epistemología donde el psicoanálisis se sirve de la matemática para no apoyarse en el mundo de las sensaciones, propuesta que como señalamos se llama creacionismo. Dicha relación bien puede verse en la conferencia dictada el 21 de octubre de 1966 en Baltimore titulada ¹*Of Structure as an Inmixing of an Otherness Prerequisite to any subject whatever*². Traemos este título como referencia, debido a la potencia que representa para nuestro trabajo, dado que la palabra

¹ La mayúscula sostenida es presentada en el título del artículo original.

² Trapani (2001) en la revista de psicoanálisis y cultura decide traducirla de la siguiente manera, acerca de la estructura como mixtura de una otredad, condición sine qua non de absolutamente cualquier sujeto

Inmixing no existe en español, la traducción más cercana sería *mixtura*; no obstante, la potencia de esta conferencia se sustenta en la relación irrompible que tiene el sujeto con el Otro en lo que respecta a este último como lugar del código, es decir, donde se gesta el lenguaje.

En otras palabras, dicha relación entre el sujeto y el Otro no se da por el contacto físico del organismo como sería una caricia de la madre o un sistema que implique el placer o el displacer, sino por un mundo que se articula a partir de la cadena significativa. Este mundo, no propone al sujeto como un individuo aislado en la supuesta realidad objetiva, sino una relación de correspondencia entre el sujeto y el Otro que es irrompible, puesto que no depende de los organismos. Un ejemplo de ello bien podría ser el mismo Lacan, podemos estudiarlo, hablar de él, hacer un rastreo de su teoría y de su vida, pero, no es causa necesaria tener su organismo presente para llevar a cabo las tareas antes mencionadas.

Ahora volviendo al recorrido, hemos de señalar que, a pesar de que dicha conferencia fue en el año 1966, encontramos a la altura del seminario¹⁹ *Ou pire* y en el 20 *Encore*; es decir, en el año 1971 el momento cuando articula la forma más elaborada del origen significativo, razón que nos llevó a revisar dichos seminarios con una pregunta más ceñida, ¿qué tipo de origen tiene el lenguaje? Por supuesto, en nuestra indagación fue explícito las bases en la lógica matemática propuesta por Frege y Cantor, quienes consideran el vacío como un elemento y no como la nada aristotélica. En consecuencia, la pregunta por el origen no sólo se pensó de una manera evolutiva, también se trabajó a partir de la creación abstracta del lenguaje.

Asimismo, fue interesante en la investigación encontrar que el apoyo que hace Lacan de las matemáticas no es un simple capricho, puesto que tiene toda una articulación con la epistemología que el pretende abordar con la intención de hacer avanzar el psicoanálisis. En este sentido, en la clase del 15 de diciembre de 1971, en el seminario *Ou pire*, expone: “le point pivot de tout enseignement, autrement dit qu’il n’y a d’enseignement que mathématique, le reste est plaisanterie” [el eje de toda enseñanza, es decir que sólo hay enseñanza matemática, el resto es broma]. (Lacan, 1971A, p. 12). Es importante resaltar que nuestro interés al tocar las matemáticas en este trabajo, no es orientarnos como matemáticos expertos que evalúan la inmersión de Lacan en esta disciplina, solo nos interesa enunciar y explicar dicho apoyo, en tanto allí se responde la pregunta por el origen.

Sin embargo, en estos capítulos también revisamos autores como Kant y Sade, con el fin de precisar el uso que Lacan hace de sus propuestas. Así pues, hacemos un contrapunteo epistémico con el padre de la ley moral para diferenciar y marcar con claridad la propuesta del psicoanálisis.

Por su parte, quien revise el texto encontrará un esfuerzo por hacer claro la propuesta de Lacan, se juzgará por ser difícil de acceder dado que va contra todo sentido común. Sin embargo, es allí donde más ahínco un investigador debe presentar, porque la dificultad en la lectura de un autor nos reta a la hora de pensar la problemática de nuestro interés. En efecto, es una propuesta que exige a los lectores y más aún, a nosotros los investigadores, puesto que ¿cómo es posible pensar en un inicio donde no se piensa en una forma evolutiva anterior? Pero, consideramos que es allí donde toma valor la propuesta de este autor.

1 Metodología

En lo que respecta a nuestra forma de proceder a partir de la pregunta hasta aquí formulada ¿cómo se constituye la ley en su relación con la transgresión y allí la subjetividad? Podemos decir que dicha cuestión se cuela en el vacío dejado por disciplinas que hacen llamarse científicas como lo son la psiquiatría y la psicología. Esto se debe a que dichas disciplinas aspiran poder visualizar una razón química en el cerebro, un gen patógeno o un ambiente hostil que permita indicar de manera unívoca la inclinación del ser humano a la transgresión y al crimen.

Entonces, el afán psiquiátrico por develar en el organismo las razones que llevan a un sujeto a cometer un crimen, terminan en derroteros de supuestos comportamientos que nos darán por fin la fórmula decantada para reconocer un posible transgresor desde su infancia. Es claro que la perspectiva psiquiátrica ha cambiado con el tiempo, en el congreso dictado en Córdoba el 30 de septiembre y el 1° de octubre de 2016, González bien hace este recorrido. Donde nos muestra que el criminólogo Cesare Lombroso, “sugirió que los rasgos fenotípicos de los individuos, la manifestación externa de su perfil genético, eran susceptibles de revelar la actitud y la peligrosidad criminal del sujeto en cuestión...” (p. 43). En efecto, esta perspectiva psiquiátrica cuenta con más de un siglo de propuesta, pero, orienta de manera directa a quienes se apoyen en ella a buscar en el código genético las coordenadas para determinar la subjetividad humana, guía de la cual el psicoanálisis se distancia con radicalidad.

Así pues, la psiquiatría en su historia introduce nuevas variantes con la intención de determinar la causa material o la experiencia precisa que determine el accionar transgresor, al respecto dice González (2018), “Los avances científicos han puesto también sobre la mesa que la manifestación externa de tales factores biológicos depende, como se ha dicho, directamente del entorno o ambiente en el que se desarrollen, en una interdependencia recíproca prácticamente indisoluble” (p. 46). A pesar de que esta disciplina trate de abordar la problemática aquí expuesta con una supuesta objetividad, es claro que aleja las razones que el ojo no es capaz de visualizar. Por tanto, esta forma de proceder nos permite señalar que la psiquiatría se apoya en unas bases epistémicas en las que diferimos en psicoanálisis.

También, al tomar la noción de marco común de Popper (1994), podemos decir que a pesar de que el psicoanálisis no excluye la postura psiquiátrica, no se adhiere a su marco plenamente dado que la psiquiatría al poner el acento en la biología y el ambiente, deja de lado lo inconsciente.

En esta misma línea, es claro que en este trabajo nos pretendemos dar formulas finales que aspiren a señalar categorizar o diagnosticar la transgresión en los diferentes sujetos. De aspirar a ello, caeremos en una generalización que ignora la singularidad que da vida a las pequeñas diferencias de los hombres.

Por ello, en la presente investigación utilizamos el método documental y argumentativo, como lo señala Uribe (2013), en donde recopilamos diferentes textos, escritos, artículos, conferencias y demás, que nos permitan presentar de una manera articulada la propuesta que aquí llevamos a cabo. Es claro que el abordaje de nuestro tema de investigación implicó un análisis crítico de la pregunta de investigación en diferentes lugares, pero, sobre todo, en las propuestas de Sigmund Freud y Jacques Lacan.

De la misma manera, el lugar que tuvieron las disciplinas como la sociología, el derecho, la antropología y la filosofía, tienen una doble vertiente. La primera fue encontrar su concepción sobre el origen de la ley, donde, entre líneas, nos entregan la segunda, una epistemología que nos permite determinar su orientación con el problema descrito.

No obstante, no nos orientamos concibiendo a Lacan como un simple comentarista de Freud, es decir, no tomamos su lectura como un retorno exacto de la obra Freudiana, más bien nos ocupamos de darle un lugar a la obra de cada autor, con el fin de capturar lo que cada uno tiene por decir en cuanto a nuestro problema de investigación. De igual modo, nos conducimos a lo largo de esta investigación persiguiendo la pregunta por el origen de la constitución de la ley y la transgresión en su relación con la subjetividad.

En consecuencia, nos regimos en el presente trabajo bajo los siguientes principios:

1. Fue nuestra intención seguir una lectura sincrónica de los textos tal como la propuso Lacan para comentar a Freud (Eidelsztein, 2000). Esto implica a que no leímos los textos de Freud y Lacan por fases o etapas, es decir, no nos acogimos a una idea en donde existe un primer, segundo o tercer Lacan. Esto condujo a estudiar la coherencia interna y la consistencia teórica de cada autor en su propuesta, de igual modo, no se excluyó que en algún momento de la obra de cada uno hubiese rectificaciones o énfasis en otros conceptos.
2. En relación con el punto anterior, se abordaron los conceptos como una estructura teórica, en donde la concepción del origen de la ley afecta de manera directa el lugar de la transgresión y la subjetividad. Es decir, los conceptos tienen una estructura de covarianza que dan paso a una relación específica en la propuesta.

3. Tomando los dos principios mencionados, podemos decir que el concepto de la ley tiene como característica el inicio de la cultura. Por ello, dependerá de cada propuesta si considera que al principio fue la acción o el crimen o si depende exclusivamente de la creación simbólica.

Encontramos en el psicoanálisis una teoría de una potencia explicativa que nos permitió entender múltiples aristas del problema. Por lo tanto, nos orientamos de ir a estudiar, revisar y contrastar los diferentes apoyos que hacen Freud y Lacan en cada una de sus propuestas con el fin de hacerlas más claras, pues de no hacerlo, caeremos en sesgo imaginario que bien puede impostar una lectura nuestra sobre los textos y no dejarlos hablar por sí mismos.

Cabe agregar que, como rigor metodológico e investigativo con el fin de abordar la obra de Lacan, no solo nos ceñimos a los seminarios oficiales, también hicimos uso de las versiones encontradas en <http://staferla.free.fr/>, en francés y de la versión crítica de Ricardo Rodríguez Ponte. Puesto que, en las versiones oficiales no encontramos el Seminario 9 titulado *la identificación*, y otros textos, gráficos vitales para nuestro trabajo. Por tanto, se decidió utilizar en las citas la palabra A luego del año de la cita para referirse a la versión en francés de Staferla, la B para la versión oficial de Paidós y la C para la versión crítica de Ricardo Rodríguez Ponte. Así pues, a partir de los hallazgos epistémicos que nos permitieron hacer una lectura un poco más clara de la obra de Lacan, nos dirigimos a perseguir la pregunta de la ley, la transgresión y la subjetividad en el Seminario 5, *las formaciones del inconsciente*, Seminario 7, *la ética del psicoanálisis*, Seminario 9, *la identificación*.

2 Capítulo primero. Ley y Transgresión: juntos desde el origen

A lo largo de la historia se puede vislumbrar cómo cada cultura tiene una ley que indica un contexto social, legal, familiar, institucional, etc. Donde permite la interacción entre sus participantes al interior de este marco. Sin embargo, en la actualidad tanto la ley como quienes la representan no logran transmitir un ideal, referencia o simplemente una forma correcta de como esta debe llevarse a cabo. Cayendo así en la paradoja de creer que la transgresión sería un vehículo legítimo para imponer un orden social.

En este sentido, hemos corroborado por diversas fuentes como: prensa local e internacional, ONGs e instituciones oficiales que denuncian la existencia de una transgresión sistemática por parte del ejército colombiano hacía civiles, con el fin de tener acceso a ciertos beneficios que les brindaba dicha institución. Así lo enseña Nicholas Casey (2019), en el periódico The New York Times (2019), Ariel Ávila (2019) en el país, la organización humans rights watch (2019) y, por último, los relatos de militares acogidos en la JEP (2019).

En estos informes se vislumbran como los conceptos de ley y transgresión se encuentran en un vínculo indisoluble, donde la una no aparece sin la otra. Intelección que nos conduce a la pregunta en aras de precisar el ejercicio de la ley ¿cuándo esta se transforma en transgresión? En este sentido, esperamos dar respuesta a dicho interrogante con el fin de ahondar en el origen de la ley con la intención de vislumbrar en qué punto converge con la transgresión.

Por esta razón, indagamos en disciplinas como la psicología, encontrando que una forma de la transgresión es la agresividad; y en este postulado concuerdan con lo expuesto por (Spielberger et al. 1983; 1985) (Serrano, 1998) (Anderson & Bushman, 2002) (Carrasco, et al., 2009) (Chertok, 2009), para quienes la agresividad sería “el daño intencional a otras personas”, sin embargo, cada uno de los autores dan diversos matices a la transgresión; para Spielberger, la intención agresora tiene una meta concreta sea objeto o persona; mientras que para Serrano, el daño causado también puede llegar a ser intencionalmente psicológico, es decir, la transgresión estaría determinada por una intención consciente.

Por otro lado, a partir de la sociología, Girola (2011), ubica el accionar criminal de bandas en México, “como una forma cultural de respuesta a las condiciones económicas, sociales y políticas prevalecientes” (p. 102). En la hipótesis planteada, Girola considera que la transgresión es causada por el entorno del individuo, excluyendo la subjetividad agresiva que tiene el hombre.

Según lo antes mencionado, luego de los ejemplos expuestos y de revisar bases de datos, revistas indexadas y más de 20 artículos de los últimos 5 años relacionados con el tema, hallamos que hasta la fecha en disciplinas como el psicoanálisis, la psicología, la antropología y la sociología, no se pudo precisar la pregunta ¿Cómo se constituyó la ley en su relación con la transgresión y como aparece allí la subjetividad? Aspecto que nos condujo en este primer capítulo a la indagación de autores clásicos que hayan considerado esta relación con la intención de rastrear como se dio el paso de la naturaleza a la cultura en un supuesto tiempo primordial bajo los conceptos propuestos. En tal sentido se tomó como guía metodológica el objetivo general que busca explicar cómo se constituye la ley en su relación con la transgresión y sus implicaciones subjetivas.

2.1 La Guerra Natural, la propuesta de Hobbes

El origen³ hace referencia al inicio de las cosas. Más específicamente, cuando decimos que empezaron a ser, es así como, cada disciplina tiene sus preferencias teóricas. No obstante, a sabiendas que el origen puede ser de cualquier aspecto, sea de la tierra, del universo, o de la mascota que tenemos en casa; nos centraremos en el origen de la ley, que implica desde una mirada individualista el paso de la naturaleza a la cultura y, bajo esta línea solo nos interesa los puntos de encuentro de las diferentes disciplinas.

Hobbes en su obra titulada *El leviatán* (1980), hace referencia a la condición del hombre en relación con la ley y el semejante. En la lectura de este, esperamos exponer para la condición humana y lograr captar en qué lugar se posiciona el hombre en su relación con la ley y la transgresión. En la propuesta de Hobbes, el hombre es un ser individual que habita en un estado de naturaleza en el que habitan las pasiones, siendo estas el empuje que moviliza la subjetividad. Por tanto, el hombre es un ser que se encuentra arrojado en el mundo pero que a diferencia de las otras especies animales persigue el poder a través de las pasiones, encontrándose con el estado como medio superior de poder. No obstante, el filósofo diferencia de manera contundente la naturaleza animal con el estado de naturaleza de los hombres, para ello, relaciona categorías comparativas entre estas dos formas de vida, donde desarrolla características que considera determinantes tanto

³ Según las definiciones de la RAE, para precisar el origen como un inicio. La RAE dice: “1. m. Principio, nacimiento, manantial, raíz y causa de algo. 2. m. Patria, país donde alguien ha nacido o donde tuvo principio su familia, o de donde algo proviene. 3. m. ascendencia (|| serie de ascendientes). 4. m. Principio, motivo o causa moral de algo.”

para el desarrollo cultural de los hombres como para el desarrollo natural de los animales. Con este fin, Hobbes se apoya en *La política* de Aristóteles (400a.c/1988) quien señala el lugar del hombre afirmando:

Es necesario que se emparejen los que no pueden existir uno sin el otro, como la hembra y el macho con vistas a la generación y esto no en virtud de una decisión, sino como en los demás animales y plantas; es natural la tendencia a dejar tras sí otro ser semejante a uno mismo. (pp. 46-47).

Cabe señalar que, esta postura cojea en tanto sabemos que hoy existen fenómenos familiares o de parejas, donde no existe el deseo de criar hijos. Así pues, Hobbes considera seis diferencias que separarían a la especie humana de los animales. Asunto, que nos permitirá discernir, que forma ha de tener la subjetividad en relación con el vínculo propuesto.

Como primera característica, Hobbes (1651/1980) reconoce que los hombres pelean por algo más allá de su supervivencia; asuntos como el honor y la dignidad harán que la guerra surja como forma de intermediación. En segundo punto, encontramos el dictamen natural irrefutable del rol a cumplir de ciertas especies al interior de sus sociedades, siendo este el caso de las abejas⁴. Cosa contraria sucede en el hombre, pues, este puede mentir sobre el cumplimiento de las labores que le fueron delegadas, y, además, su “goce consiste en compararse a sí mismo con los demás hombres, no puede disfrutar otra cosa sino lo que es eminente” (Hobbes, 1651/1980, p. 139). En otras palabras, los hombres no se ven obligados a pensar por la comunidad a la que pertenecen, si existe la posibilidad de hacerse con un bienpreciado por todos, no dudará en tomarlo para su único beneficio.

En tercer lugar, los animales no innovan, no reconstruyen sus sociedades ni las vuelven más complejas. En cambio, los hombres luchan constantemente por el poder y, también, “hay muchos que se imaginan a sí mismos más sabios y capaces para gobernar la cosa pública que el resto” (Hobbes, 1651/1980, p. 139), y este aspecto imaginario acarreará una eterna disputa por aquel que ocupe el lugar del poder. En efecto, el conflicto siempre está a la vista como consecuencia tanto de

⁴ Benveniste, en su libro *Problemas de lingüística general I* nos señala que las abejas, a pesar de comunicarse a través de ciertos signos donde son capaces de señalar cuestiones como: la existencia del alimento, su distancia y su dirección. Estas no logran hacer un diálogo. Por lo tanto, estas rudimentarias sociedades, no logra hacer un lenguaje que implique un desarrollo cultural.

la agresividad innata como del aspecto narcisista descrito, solo la imposición de la ley será lo que podrá zanjar la disputa de manera temporal.

En un cuarto momento, la estructura biológica de los hombres está hecha para comunicarse con los otros, habilidad que permite “en cierto modo, para darse a entender unas a otras sus sentimientos” (Hobbes, 1651/1980, p. 140). De esta forma, el lenguaje tiene una capacidad diferenciadora potente en comparación de los animales, dado que, da paso a la construcción de sociedades cada vez más organizadas, permitiendo la transmisión de un mensaje que pueda comunicar los sentimientos más íntimos de un individuo.

La quinta diferencia tiene que ver con los animales que como “criaturas irracionales no pueden distinguir entre *injuria* y *daño*” (Hobbes, 1651/1980, p. 140). Es decir, estos responden a la naturaleza de acuerdo a su supervivencia, impidiendo un espacio para la duda y la negociación. En cambio, los hombres se deciden por la muerte por cuestiones más allá de sus simples necesidades, se mueven dialécticamente en el interior de unos límites establecidos. Por ello Hobbes (1651/1980), plantea como solución algo que sea constante en la vida de los hombres y, “ese algo es un poder común que los mantenga a raya y dirija sus acciones hacia el beneficio colectivo” (p. 140). Sería la ley, entendida bajo la fuerza lo que permitiría el límite con el semejante, siendo la fuerza oprimente de un soberano lo que empujaría a una organización más compleja que persiga un bien común.

De acuerdo con lo anterior, podemos señalar que Hobbes se apoya en la tesis aristotélica al considerar el lenguaje como un elemento que diferencia a los hombres de los animales, haciendo al primero un animal social. Del mismo modo, Hobbes y el estagirita comparten que la palabra es una simple característica, no un elemento estructurante, porque, para el primero, “El primer autor del lenguaje fue Dios mismo, quien instruyó a Adán cómo llamar las criaturas que iba presentando ante su vista.” (Hobbes, 1651/1980, p. 22), es decir, el lenguaje es un medio por el cual la realidad es descrita, es decir, sirve para describir al mundo. En este mismo sentido, para el segundo “el hombre es el único animal que tiene palabra. [...] Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto” (Aristóteles, 400a.c/1988, p. 51). Por lo tanto, la palabra le sirve al hombre para organizarse de manera más compleja, y así, resolver problemas que implican al Estado.

Sin embargo, a pesar de lo antes mencionado no podemos aseverar que Hobbes sea completamente aristotélico, tan solo que se apoya en la diferencia antes mencionada, pues, demostrar dicha relación implica una tesis en otro contexto académico.

Ahora, como bien señalamos al inicio de este apartado el hombre vive en un estado de naturaleza en donde aparece en un momento primordial como arrojado en el mundo. Así, en dicho estado debemos articular las pasiones, el poder y la libertad con el fin de entender la conceptualización que en esta investigación nos proponemos. En la subjetividad del hombre habitan “Las pasiones que más que nada causan las diferencias de talento son, principalmente, un mayor o menor deseo de poder” (Hobbes, 1651/1980, p. 59). Así pues, las pasiones aparecen en la constitución del hombre como un estado natural que lo empuja a hacerse con una mayor cantidad de poder.

En efecto, en el momento mencionado donde el estado aún no está constituido aparece el hombre en un estado de libertad que conlleva a una extrema concepción de individualización, puesto que la libertad para Hobbes (1651/1980) es la ausencia de impedimentos externos, o, mejor dicho, la ausencia de una ley que le prohíba matar al otro o someterlo a su poder. Por ello, podemos hacer explícito que, si el hombre habita sin un estado legal que garantice la justicia, vive en un estado de guerra total, pues será el todos contra todos. De esta manera la dinámica social se desarrolla a partir de una batalla que tendrá como vencedor el que tenga más poder para transgredir al otro en sus múltiples facetas.

De acuerdo a lo mencionado, el hombre para Hobbes (1651/1980) es un ser egoísta y ambicioso que va disponer de sus capacidades de destrucción físicas y mentales para hacerse con el poder. Por tanto, al no existir un estado, una asamblea o un leviatán, la pregunta por la justicia no tiene lugar, a razón de que no hay pacto que medie entre los individuos, y así, será la violencia la que determinará el duelo por el poder. Sin embargo, el hombre no puede mantener este estado de guerra de manera perpetua, sus pasiones también le darán forma al temor de perder su vida y así, abdicará a la libertad mencionada con la intención de someterse a un estado legal.

En consecuencia, la ley legal se instaura a partir de un monarca o una asamblea que se hizo con el monopolio de la fuerza, siguiendo con el axioma “quien se hace con la fuerza hace la ley”, por tanto, aquel que mantiene el monopolio de la transgresión puede imponer el orden social. Asimismo, el egoísmo y el ansia de poder que se pone en juego en las pasiones imposibilita la resolución de problemas de una manera pacífica, siendo “la causa de que, si dos hombres desean

la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos” (p. 101). Por esta razón, no queda de otra que una ley encarnada por un monarca o una asamblea, quienes a través del monopolio de la fuerza establecen el orden. Diciendo así Hobbes (1651/1980) que, los hombres no estiman ni se preocupan por otros hombres como se espera para formar una comunidad pacífica, por ello el estado debe sobreponerse por la fuerza para garantizar la existencia de todos.

No obstante, este fenómeno no queda zanjado solo con la instauración de la ley, dado que el hombre no puede ignorar su naturaleza y mucho menos a sus pasiones. Por tanto, este empuje brinda la “condición de la guerra, contraria al fin para el cual se ha instituido todo Estado” (Hobbes, 1651/1980, p. 147). No obstante, las pasiones no solo van a recaer sobre el estado, también aparecerá en las relaciones con sus semejantes cercanos a pesar de la estima que se les alberga. Esto evidencia que este empuje se encuentra motivado dentro de la subjetividad por cuestiones como el orgullo, la ambición y la vanidad, pero, no ampliaremos estas formaciones en tanto serían aspectos para otra investigación.

Ahora bien, lo único que puede intentar frenar la transgresión será el miedo al poder que ha de tener el soberano. Precisamente, porque “cuando existe un poder común sobre ambos contratantes, con derecho y fuerza suficiente para obligar al cumplimiento, el pacto no es nulo” (Hobbes, 1651/1980, p. 112). Dicho de otra manera, la fuerza que ha de tener el estado o el monarca garantiza el sometimiento por parte de los hombres a la ley legal, en consecuencia, hemos de señalar que los hombres por el temor a su muerte se inscriben en el estado. No obstante, la fuerza será algo a recalcar de manera constante por el monarca, pues esto mantiene las pasiones a raya y el temor presente en la subjetividad.

En síntesis, el origen de la ley para Hobbes se encuentra estrechamente relacionado con el estado natural que vivieron los hombres en el tiempo primordial, claramente no es la naturaleza entendida en un sentido animal, siendo lo humano una condición a la cual los animales no pueden aspirar. Sin embargo, si podemos afirmar que el hombre en su naturaleza es egoísta y, además, empujado por sus pasiones aspirará al poder incurriendo inclusive a matar a su semejante. Por ello, la ley representada en el poder que encarna el soberano sería lo único que logra contener las pasiones que empujan a la transgresión, sin embargo, es sólo a través de una transgresión monopolizada y legalizada lo que permitirá al soberano mantener el pacto social. Es claro que la propuesta de Hobbes puso en relieve la relación que en esta investigación nos proponemos, de

esta manera Bataille desde otro campo del saber nos aporta elementos que bien pueden enriquecer esta lectura.

2.2 El erotismo de Bataille

En la obra del sociólogo Georges Bataille (1979), titulada *El erotismo*, encontramos un mito de cómo se da el ingreso a la ley en similares condiciones a los que encontramos en la filosofía de Hobbes. En este sentido, para Bataille los seres humanos son seres naturales que se batallan en la continuidad de la raza que se apalanca en la reproducción y, en la discontinuidad que implica su propia muerte, en otras palabras, se inscribe en una forma de pensamiento que ubica al hombre como un ser humano aislado. De esta manera, los seres humanos vivimos en malestar dado que “Nos resulta difícil soportar la situación que nos deja clavados en una individualidad fruto del azar, en la individualidad perecedera que somos.” (Bataille, 1979, p. 19). Por tanto, una de las cosas que más angustia al hombre es que su vida tiene un fin.

En esta misma línea, el sociólogo propone una fuerza impulsadora a la que llamó erotismo, la cual podríamos describirla como una parte de la subjetividad. Por ello, para el sociólogo el erotismo sería lo que diferencia a los hombres y los animales, porque el empuje que han de tener los primeros tiene una característica fundamental, “el erotismo del hombre difiere de la sexualidad animal precisamente en que moviliza la vida interior. El erotismo es lo que en la conciencia del hombre pone en cuestión al ser” (1979, p. 33). Entonces, el hombre a diferencia de los otros seres vivos pone en la sexualidad una característica ontológica, siendo esta la que enfrenta la continuidad y la discontinuidad del ser, dado que se presenta en el acto sexual que permite la perpetuación de las especies, pero, no garantiza la vida eterna. En otras palabras, el erotismo empuja para hacerle frente al miedo a la muerte.

En otras palabras, para Bataille (1979) la sexualidad animal introduce una agresividad por su misma condición rudimentaria, excluyendo así, la posibilidad de una dimensión subjetiva. En cambio, la sexualidad humana construye simbólicamente lo erótico, evidenciando que el encuentro sexual no es una simple reproducción sino una invención imaginaria que deja lo animal atrás. Es así como a pesar de marcar una diferencia entre los hombres y los animales en lo que concierne a la sexualidad y, por ende, de la subjetividad. Bataille admite la imposibilidad de intentar descifrar con certeza lo que implicó el cambio de hombre a animal. Por ello, toma datos sobre el hombre

Neandertal, quienes a pesar de enterrar a sus muertos “no era del todo un hombre, que en rigor aún no había alcanzado la postura vertical, y cuyo cráneo no difería tanto como el nuestro de los antropoides” (Bataille, 1979, p. 34). En efecto, el acto de enterrar a sus muertos nos evidencia una relación subjetiva tanto con su propia existencia como con la representación que implica la muerte. En esta línea, Bataille (1979) nos expone su concepción de cómo se dio el paso de la naturaleza a la cultura.

Salió de esa muda como trabajador, provisto además de la comprensión de su propia muerte; y ahí comenzó a deslizarse desde una sexualidad sin vergüenza hacia la sexualidad vergonzosa de la que se derivó el erotismo. El hombre propiamente dicho, el que consideramos semejante a nosotros, que aparece hacia la época de las pinturas rupestres (el paleolítico superior), está determinado por el conjunto de esos cambios, que se disponen en el plano de la religión (p. 35).

No obstante, para Bataille el paso de la naturaleza a la cultura está marcada por el trabajo y luego adviene la prohibición. De este modo, encontramos una diferencia con Hobbes, puesto que, para el primero lo que da ingreso a la ley sería el miedo a la muerte mientras que para Bataille, en una extrema individualidad el hombre fue capaz de construir herramientas, trabajar y luego, inscribir la prohibición.

Pero, según Bataille (1979), el erotismo se expresa a partir de la experiencia interior que vive cada sujeto, pero, esta formación subjetiva organiza el contrapeso entre ley y transgresión, porque:

Tanto si se trataba de erotismo o, más generalmente, de religión, su experiencia interior lúcida era imposible en una época en que no se evidenciaba el juego de contrapeso entre lo prohibido y la transgresión, juego que ordena la posibilidad de ambos (p. 40).

Entonces, el erotismo como creador de la subjetividad permite la relación entre la ley y la transgresión. Para fundamentarlo, el sociólogo señala que, “los hombres se distinguieron de los animales por el trabajo. Paralelamente se impusieron unas restricciones conocidas bajo el nombre de interdictos o prohibiciones” (Bataille, 1979, p. 34). Así, el trabajo evidencia el paso de la

naturaleza a la cultura, pero, las prohibiciones son las que rompen con el estado animal y tienen como consecuencia la construcción de la subjetividad.

En consecuencia, las prohibiciones instauran la ley, y así, “es conocida, pues, desde fuera: aun cuando tenemos de ella una experiencia personal, vemos en ella un mecanismo exterior intruso en nuestra conciencia” (Bataille, 1979, p. 41). Es decir, a pesar de expresar que las prohibiciones y el trabajo marcan el paso de la naturaleza a la cultura, para Bataille la ley es sentida como algo exterior que irrumpe en la conciencia. Por tanto, considerar la ley de esta forma nos genera bastantes preguntas de orden epistemológico. ¿No es acaso el ingreso de la ley lo que permite la constitución de la conciencia? ¿De qué forma la ley es ajena a la conciencia? De igual manera, hemos de agregar que este sociólogo considera la experiencia como una fuente primaria para el acceso al conocimiento, a razón de que es el trabajo y la prohibición impuesta por el mundo exterior a la conciencia lo que le marca el paso al hombre para evolucionar.

En este sentido, si la prohibición ingresa como formador de la subjetividad, también entra la relación de la ley y la transgresión, pero, tan solo lo que la experiencia individual le permite abarcar. Puesto que, el sujeto debe experimentar como es llevar a cabo cada una de estas. Por ello, “los obstáculos que se oponen a la comunicación de la experiencia me parecen de otra naturaleza; obedecen a la prohibición que la fundamenta” (1979, p. 40). En otras palabras, la prohibición fundamenta la constitución subjetiva o la capacidad de conocer que se alcanza solamente a través de la experiencia.

Como consecuencia de esta consideración epistemológica, el sociólogo nos propone dos hipótesis: “una de dos: o bien la prohibición entra en juego, y a partir de ahí no tiene lugar la experiencia, o acaso sólo tiene un lugar furtivo, permanece fuera del campo de la conciencia” (1979, p. 41). Estas dos tesis presentan en su particularidad un determinismo algo paradójico. En cuanto a la primera, vemos como la prohibición entendida en tanto experiencia imposibilita adquirir nuevas formas de esta. Y la segunda, mantendría la hipótesis antes señalada al entender la ley como ente exterior, por ello, la prohibición pasó por la conciencia, pero no se mantuvo allí, cuestión que permite el acceso a la experiencia de la transgresión.

De acuerdo con lo anterior, Bataille se decanta por la segunda propuesta en aras de darle consistencia a la oposición de ley y transgresión. Aunque los efectos que una puede tener sobre la otra no nos permite pensarlas de una manera diferenciada. Así, los hombres no son conscientes de la prohibición que les habita, en tanto, experimentan al momento de la transgresión una angustia

que evidencia lo prohibido existe. De esta manera, quién se acerque a experimentar la transgresión, ha de saber que, “la experiencia interior del erotismo requiere de quien la realiza una sensibilidad no menor a la angustia que funda lo prohibido, que al deseo que lleva a infringir la prohibición” (Bataille, 1979, p. 43). Por tanto, para llevar a cabo la transgresión aparece un deseo que va en contra de la prohibición.

Por todo lo mencionado, podríamos decir que la experiencia del erotismo implica un levantamiento de la ley sin eliminarla, acá se esconde el motor del impulso religioso, en transgredir lo prohibido en búsqueda del objeto allí albergado. Entonces, la transgresión será lo que nos diferencia de los animales, a razón de que sin ella habría un retorno a la naturaleza, a unas transgresiones instintivas, dado que “la transgresión difiere del «retorno a la naturaleza»: levanta la prohibición sin suprimirla” (1979, p. 40). Así, podemos afirmar que la conciencia en la claridad creada por la misma prohibición, hace uso del erotismo para lanzarse a través de la experiencia buscando la transgresión de la ley; en ese sentido, esta es una fuerza que renueva lo establecido sin destruirlo.

Queda claro que para Bataille (1979), las prohibiciones además de marcar la distancia del animal al hombre, también les permite a los hombres el reconocimiento de su propia muerte, que a su vez permite el ingreso del erotismo que instaura la crucial oposición entre la ley y la transgresión. Pero, es claro que el erotismo es una transgresión en tanto renueva la prohibición.

En resumen, nos encontramos con cuestiones diversas sobre el origen de la ley, la transgresión y el lugar que allí ocupa la vida psíquica de los hombres. En la función del reconocimiento de la muerte, la propuesta de Bataille se asemeja a la de Hobbes, debido a que en ambos el reconocimiento de un fin de la vida abre la compuerta a la posibilidad de una sociedad, permitiéndole al hombre de entonces organizarse en comunidades y posteriormente en Estados. Asimismo, estos dos autores, nos permiten llegar a la intelección de que la forma en que el hombre construye lo social se edifica en la dificultad de concebir una igualdad con el otro; tanto el erotismo como el apetito natural, sería el empuje de cada uno que constantemente le recuerda al hombre su propia finitud. De igual forma, seguiremos nuestro camino con Montesquieu y Beccaria que nos permitirán tener la perspectiva desde el ámbito del derecho.

2.3 Montesquieu y Beccaria: la renuncia de la Libertad individual

Del mismo modo que Hobbes y Bataille, los juristas Montesquieu y Cesar Beccaria presentan sus consideraciones de la relación acá propuesta. El primero en su obra *El espíritu de las leyes* y el segundo en *Los delitos y las penas*. Montesquieu, comienza describiendo la ley como el sometimiento natural al que se circunscriben todos los entes, “y, en este sentido, todos los seres tienen sus leyes” (1906, p. 11). Por ello, podemos decir que existe una ley física y natural que somete la existencia de todos los seres, pero, desde este punto, Montesquieu nos señala que la existencia del hombre se encuentra atravesada por el desarrollo biológico. Asimismo, en un escenario puramente natural se hace imposible pensar la transgresión puesto que habría que visualizar al interior de las teorías físicas que describen la gravedad o la velocidad problemáticas que atraviesan la subjetividad, en efecto, una relación absurda. Sin embargo, en lo que respecta tanto a la vida en sociedad como a la subjetividad, el jurista se desliga en parte de un modelo puramente físico-natural.

En este sentido, Montesquieu reconoce como más allá de la existencia natural a la divinidad en el origen de la existencia.

Dios tiene relación con el universo como creador y como conservador: las leyes con que ha creado son las mismas con que conserva; obra según ellas porque las conoce; las conoce porque las ha hecho; las ha hecho porque están en relación con su sabiduría y su poder (1906, p. 12).

Aunque este flamante jurista considera a Dios como la respuesta al origen de la existencia, esto no implica directamente la ley de los hombres, ni tampoco define la ley de Dios. Más bien, propone tres formas de leyes diferentes, esto a que “el hombre, como ser físico, está gobernado, al igual de los otros cuerpos, por leyes inmutables; pero como ser inteligente, viola sin cesar las leyes que Dios ha establecido y cambia las que él mismo se dicta” (Montesquieu, 1906, p. 14). Entonces, nos encontramos con tres tipos de ley, la natural, la divina y la que pertenece al orden social. De este modo, nos centraremos en esta última, puesto que, nos interesa el lugar que tiene la subjetividad en el paso de la naturaleza a la cultura.

Claramente, Montesquieu nos propone el origen de la ley bajo el rotulo paradójico de leyes naturales. Dicho origen, cuenta con cuatro momentos que describen el inicio de la civilización. Así pues, al inicio existieron hombres aislados que sumado “al sentimiento de su debilidad uniría el

hombre primitivo el de sus necesidades; así, la segunda ley natural sería la que le impulsase a buscar el alimento” (Montesquieu, 1906, p. 15). En otras palabras, el primer momento se encuentra marcado por la debilidad del cuerpo humano que junto a la necesidad de alimentos pasaran al segundo momento, y así, los hombres solitarios se vieran empujados a buscar congregarse una comunidad.

Sin embargo, el miedo en lo que respecta a su integridad física de los dos primeros hombres juega un rol importante, ya que crea una distancia entre estos, pero, “el embeleso que los dos sexos se inspiran por razón de sus diferencias aumentaría aquel placer, y la instancia natural” (Montesquieu, 1906, p. 16). Es decir, en el segundo momento aparece la fascinación por la diferencia como el mediador entre ellos. De esta manera, una vez la protección y el alimento se encuentran saciadas, comienza el tercer momento, donde la fascinación impulsa a trabajar en sociedad con la finalidad de poner sus fuerzas al servicio de todos. En consecuencia, como cuarta ley “llegan a adquirir conocimientos, con lo que aparece un nuevo vínculo de que carecen otros animales” (Montesquieu, 1906, p. 16). Dicho en de otra manera, los hombres apalancados por la fascinación mencionada, comienzan a crear conocimientos que les permite vivir en mayor armonía con la naturaleza y, por tanto, se vuelve una excusa que permite hacer lazo social.

Aunque, las denominadas leyes sociales descritas logran instalarse, encontramos que los hombres “pierden el sentimiento de su debilidad, cesa la igualdad que había entre ellos y empieza el estado de guerra” (1906, p. 16). Así pues, el estado de guerra no aparece de manera exclusiva en un grupo de hombres, pues:

Cada sociedad particular adquiere conciencia de su fuerza, y así se produce el estado de guerra de nación á [sic] nación. Los individuos de cada sociedad comienzan también a conocer su fuerza, y tratan de hacer suyas las ventajas principales de la colectividad, y como consecuencia se origina entre ellos el estado de guerra (Montesquieu, 1906, p. 16).

Por ello, el Estado de guerra se alza como una fuerza que no solo se impone con el enemigo, también, los hombres aspiran a hacerse con la fuerza de sus compañeros con el fin de hacerse con el lugar de la ley. En este punto, encontramos una inconsistencia en la propuesta de Montesquieu, pues, si este Estado de guerra es inherente a la condición humana ¿Por qué surge exclusivamente como resultado de una organización social? En consecuencia, el hombre debió poseer una cuota de

transgresión innata dispuesta a salir hacia el mundo exterior para poder sobrevivir, por este motivo, la agresividad debió haber estado desde el encuentro de la primera forma de sociedad.

De acuerdo a lo expuesto, encontramos que la subjetividad para este jurista carece de consistencia, pues la aborda de una manera lineal, al considerar que la ley “en general, es la razón humana en tanto gobierna a todos los pueblos de la tierra” (1906, p. 18). Así, la ley guiada por la razón se circunscribe en un deber-ser ideal, ignorando así, la singularidad de la subjetividad en su relación con la ley, en tanto considera a quienes encarnan la ley como desprovisto del Estado de guerra descrito.

Continuando con Cesare Beccaria (1764/2015) en su texto *Los delitos y las penas*, presenta una propuesta similar a Montesquieu, Bataille, Hobbes, señalando que “las leyes son las condiciones con que los hombres independientes y aislados se unieron en sociedad, cansados de vivir en un continuo estado de guerra y de gozar una libertad que les era inútil en la incertidumbre de conservarla” (1764/2015, p. 19). Entonces, podemos decir que una vez el hombre cansado de mantener las consecuencias de no vivir en sociedad, obligado a estar atento a la seguridad, el alimento, la salud y demás, se ve empujado a renunciar a una libertad estéril en aras de gozar los beneficios que compete vivir en sociedad. Sin embargo, el estado de guerra no se desliga en dicho ingreso, más bien, comienza a hacer parte de la vida en comunidad.

Además, para Beccaria la ley se encuentra altamente ligada a la libertad, debido a que los hombres deben renunciar a una porción de esta en pos de su inserción en el orden social, y así, “sacrificadas al bien de cada uno, forma la soberanía de una nación, y el soberano es su administrador y legítimo depositario” (Beccaria, 1764/2015, p. 19). Sin embargo, al erguirse un depositario de dicha renuncia, aparece el empuje transgresor con la intención de hacerse con dicha soberanía. En este punto entonces, aparece el contrapeso que este jurista denominó los motivos sensibles.

En esta vía, estos motivos sensibles son las penas que se le infringen a los hombres pues, “la experiencia ha demostrado que la multitud no adopta principios estables de conducta ni se aleja de aquella innata general disolución” (1764/2015, p. 2). Por ello, frente a este empuje agresivo subjetivo, los motivos sensibles tienen la labor de presentarse como castigos que hieran y amenacen la integridad de los hombres, con el fin de frenar esta agresividad. Y de esta manera, Beccaria (1764/2015) nos deja claro que,

Ningún hombre ha dado gratuitamente parte de su libertad propia con solo la mira del bien público: esta quimera no existe sino en las novelas. Cada uno de nosotros querría, si fuese posible, que no le ligasen los pactos que ligan a los otros (p. 3).

De acuerdo a lo anterior, conquistamos la siguiente intelección: la ley se sirve de la transgresión para poder mantener su soberanía, asimismo, dicha situación es inmodificable porque en la subjetividad habrá un empuje que siempre busca hacerse con la libertad colectiva depositada en el soberano. Sin embargo, Beccaria, (1764/2015) nos propone que la ley, debe ser “la felicidad mayor colocada en el mayor número” (p. 1). Así, encontramos un vacío en el saber similar al de Montesquieu, a razón de que en el soberano también habita el empuje agresivo, que a su vez tiene la obligación de controlar dicho empuje, pues, de no ser así la ley no será más que su capricho.

En conclusión, encontramos un vacío en los aportes de Beccaria, Hobbes, Bataille y Montesquieu, que nos permiten justificar esta investigación y propiciar caminos a indagar para seguir con nuestro recorrido desde la antropología y especialmente, a partir de los postulados de Levi-Strauss, quién plantea el incesto como prohibición y que abordaremos en el siguiente apartado.

2.4 Levi-Strauss, entre la naturaleza y la cultura

Claude Levi-Strauss (1969) desde la antropología estructural, en su obra titulada *Las estructuras elementales del parentesco*, se diferencia claramente de las propuestas de Hobbes, Montesquieu, Beccaria y Bataille, dado que no hace ninguna referencia a un empuje natural que lleve al hombre a enfrentar la muerte, sin embargo, para este la aparición de la ley hace su presencia en la cultura en forma de prohibición.

En esta vía, la prohibición sería lo que marca el paso de la naturaleza a la cultura, pues, para el antropólogo existe una imposibilidad para definir con precisión si es primero el cuerpo biológico quien da paso a la cultura o, si es la cultura quien modifica al cuerpo biológico. Para sostener la importancia tanto de lo biológico como de lo social, nos expone que los supuestos "niños lobos" encontrados en la India jamás pudieron alcanzar un desarrollo social. “Uno de ellos –Sanichar– jamás pudo hablar, ni siquiera cuando adulto” (1969, p. 37). En consecuencia, es válido señalar que los infantes necesitan de la cultura para devenir en seres sociales.

De igual manera a modo de ejemplo, Levi-Strauss (1969) se apoya en Kellog (1927), para evidenciar otros casos de lo mencionado: “dos niños, descubiertos juntos hace unos veinte años, el menor nunca fue capaz de hablar y el mayor vivió hasta los seis años, pero con un nivel mental de dos años y medio y un vocabulario de sólo cien palabras” (p. 39). Por tanto, el antropólogo nos muestra la necesidad de la inmersión cultural que necesita el cuerpo biológico para devenir en uno social, así, aparecen la cultura y el organismo en una relación de correspondencia.

A partir de lo dicho, podemos sostener que la capacidad humana necesita en su época infantil de la cultura. Pero, esto no implica que se pueda definir un punto, hecho o suceso específico para responder de manera determinante sobre el paso de la naturaleza a la cultura, puesto que, Levi-Strauss (1969) encuentra en Koht (1937) que a pesar de la capacidad de ciertos los chimpancés en articular más de 100 palabras, era “un ser que no quiere comprometerse en la vía del progreso” (p. 39). De allí, tomando en consideración los casos de los niños lobo y el de los chimpancés, podemos decir que, en dichos niños hubo una falta de cultura que impidió un desarrollo humano satisfactorio, mientras que el chimpancé a pesar de tener una estructura biológica similar a la humana no logra interesarse por las vías del desarrollo social.

Entonces, intentar determinar cuál es más importante entre lo biológico y lo social es inútil, puesto que, para Levi-Strauss (1969), ningún análisis permite determinar con certeza que dio paso de la naturaleza a la cultura. No obstante, propone:

La prohibición del incesto no tiene origen puramente cultural, ni puramente natural, y tampoco es un compuesto de elementos tomados en parte de la naturaleza y en parte de la cultura. Constituye el movimiento fundamental gracias al cual, por el cual, pero sobre todo en el cual, se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura (p. 58).

De este modo, el ser humano necesita el mundo animal-biológico que lo constituye físicamente y del mundo cultural. A razón de esto, el hombre una vez inmerso en la complejidad de la cultura no podrá elegir vivir lejos de los efectos que tiene el lenguaje. Por ello, podemos concluir que: la prohibición del incesto es el origen de la ley.

Por otro lado, como mencionamos, Levi-Strauss a diferencia de los diferentes autores mencionados, no hace alguna referencia de manera explícita a un impulso agresivo ubicado en la subjetividad. Sin embargo, podríamos deducir que la prohibición del incesto desde su base debe

tener una cuota de transgresión, dado que, es un límite que se le impone al otro que juega a doble filo; en tanto, permite el ingreso a la cultura y, por otro lado, pone un límite a los alcances del individuo.

Vemos válido agregar que, por ningún motivo se debe considerar el ejemplo de los niños lobos como un caso de un estado previo del ser humano. De esta manera lo sostiene Levi-Strauss (1969): “Los "niños salvajes", sean producto del azar o de la experimentación, pueden ser monstruosidades culturales, pero nunca testigos fieles de un estado anterior.” (p. 38). Por ende, Levi-Strauss marca una diferencia sustancial con los autores antes mencionados, ya que no piensa ni determina un suceso como aquello que da paso a la cultura. Puesto que, de ser así, los niños salvajes pueden bien determinar un ejemplo del estadio previo a la sociedad.

Ahora, en lo que concierne a la subjetividad, Levi-Strauss (1969) presenta dos variables – naturaleza y cultura– con la intención de darle su cuota a cada una. Por ello, desde la naturaleza aparece lo espontáneo como aquello que no está ligado a lo social, es decir, aquello que emerge de repente sin ninguna mediación cultural. A pesar de esto, no considera que la naturaleza sea influyente en la vida singular, pues, “No se puede, entonces, tener la esperanza de encontrar en el hombre ejemplos de tipos de comportamiento de carácter precultural” (p. 38). Así pues, la cultura es un elemento crucial en la vida del hombre, que no existe un comportamiento que implique una referencia clara a un estado previo.

Por otro lado, desde lo cultural, nos encontramos con dos atributos: lo relativo y lo particular. El primero está ligado al “conjunto complejo de creencias, costumbres, estipulaciones e instituciones que se designa brevemente con el nombre de prohibición del incesto” (Levi-Strauss, 1969, p. 42). Así, se descarta el valor de la severidad de la regla, más bien, lo universal de esta ley se refiere a la existencia de la prohibición del incesto en sus múltiples facetas. En cambio, lo particular, se refiere a la elección subjetiva que el individuo puede hacer. Asimismo, lo relativo se presenta como sostén de lo particular, en la medida en que el sujeto puede cometer el acto de transgresión, pero, tanto lo social como en lo particular la respuesta es única. Por lo mismo, para Levi-Strauss (1969) las consecuencias de las sociedades pueden incluir desde la ejecución inmediata de los culpables hasta la reprobación vaga y en otros casos, sólo la burla.

En resumen, Levi-Strauss no considera que la naturaleza tenga lugar en la vida psíquica de los hombres, pero, sin lugar a dudas, tiene un rol igual de importante en la conformación de la

cultura. Puesto que, para este antropólogo, no se puede considerar la vida cultural sin el sostén biológico y material que implican la existencia de los hombres.

2.5 El punto de encuentro y desencuentro

En lo planteado nos hemos encontrado con formas similares en relación con el origen de la ley. Así, en Hobbes, Montesquieu, Beccaria y Bataille, aparece la concepción de un mito o un suceso supuesto en el tiempo primordial, y también hay una similitud en tanto existe un empuje agresivo que tiene un rol protagónico en el origen de la ley, bien sea porque renueva la ley o porque está al servicio de quién la defiende y, en contra para el que quiera hacerse con ella. Por su parte, para Levi-Strauss, es un momento mítico imposible de ubicar; pero en todos aparece una prohibición que marca el cambio del paso natural al cultural. En conclusión, hemos encontrado una relación estrecha entre la ley y la transgresión, y ciertos vacíos en lo que respecta a la subjetividad.

De otro lado, en obras que no consideran dicha pregunta temática, tenemos a Durkheim en dos de sus trabajos titulados *El Suicidio* y *Las formas elementales de la vida religiosa*, con el fin de aportar los argumentos de quienes desechan las cuestiones del origen. En *El Suicidio*, plantea:

Puesto que nos hallamos ante un debate siempre abierto, no es metodológicamente recomendable vincular la idea de filiación o parentesco a la noción de la raza. Es mejor definirla por sus atributos inmediatos, aquellos que el observador pueda reconocer directamente, y obviar la cuestión del origen (Durkheim, 1897/1976, p. 51).

Al parecer a Durkheim no le interesa la pregunta por el origen, porque para estudiar el suicidio, le parece pertinente tomar las nociones hereditarias de las cuales pueda tener un acceso tangible que le permitan enlazar comportamientos de un antes y el ahora, buscando explicar de qué manera están correlacionados; y la misma propuesta expresa en *Las formas elementales de la vida religiosa*:

Ciertamente, si por origen se entiende un comienzo absoluto, el tema carece de toda científicidad y debe descartarse con resolución. No existe un instante puntual en el que la religión haya comenzado a existir y no se trata de encontrar una vía por la que nos

podamos transferir intelectualmente hasta él. Como toda institución humana, la religión no comienza en ninguna parte (Durkheim, 1982, p. 7).

Una vez mostrado otras perspectivas que niegan la importancia del origen, por su carencia de cientificidad, llegamos al mito científico que nos propone el psicoanálisis. Sigmund Freud propone el origen de la ley desde diferentes mitos. Pero, el más conocido de todos, *Tótem y Tabú* explica el origen de las sociedades a través del mito de la horda primitiva, allí desde una perspectiva darwiniana a nuestros ojos toma elementos que le ayudan a presentar una propuesta más potente.

Para Freud (1913/1976) en un comienzo, el padre es el poseedor del poder absoluto, su palabra era la ley. “Hay ahí un padre violento, celoso, que se reserva todas las hembras para sí y expulsa a los hijos varones cuando crecen” (p. 143). Según esto, la fundación de la ley comienza con una transgresión enmascarada de prohibición. Por ello, los hermanos se organizaron, mataron y devoraron al padre, poniéndole fin a la ley tiránica que este imponía. La decisión del homicidio se debe a la fantasía individual que compartían en silencio de hacerse a su lugar, porque, de manera inconsciente todos poseían un rasgo de identificación con él. Pero, los hermanos toman una decisión.

Tras eliminarlo, tras satisfacer su odio e imponer su deseo de identificarse con él, forzosamente se abrieron paso las mociones tiernas avasalladas entretanto. Aconteció en la forma del arrepentimiento; así nació una conciencia de culpa que en este caso coincidía con el arrepentimiento sentido en común (Freud, 1913/1976, p. 143).

De esta manera, la conciencia de culpa aparece como el resorte del crimen, a consecuencia de la identificación inconsciente con el padre, porque todos anhelaban encarnar el lugar de la ley. No obstante, para Freud (1913/1976) en este punto fracasan los hermanos, dado que el asesinato implica directamente un aumento simbólico a sus imposiciones, y para hacerse merecedores de dicho poder, devoraron su carne con la expectativa cada uno de hacerse con una parte de su fuerza, con el fin de expiar la culpa.

Así pues, la conciencia de culpa aparece como el fundamento de la renuncia a la agresividad entre ellos, posibilitando la creación de un ordenamiento social. De esta forma, el concepto de la conciencia de culpa aparece dentro de la propuesta Freudiana como la manera en que se instituye una solidaridad entre los hermanos y, a su vez, una ley como reguladora de los vínculos sociales

que se verá reflejada en la conformación de la prohibición del incesto, de lo contrario, se daría muerte a todo aquel que ocupe el lugar del padre asesinado.

Como segundo mito, tenemos el complejo de Edipo, inspirada en la tragedia griega de Sófocles, *Edipo Rey*. Resumiéndola, es la historia de cómo el protagonista, Edipo, al momento de su nacimiento es condenado a muerte por su padre el rey Layo, luego del vaticinio del oráculo que relata su muerte a manos del primero y el matrimonio de este con su esposa Yocasta. Por lo que el condenado, en secreto, fue entregado a un servidor para que lo criara como su propio hijo fuera de la ciudad para evitar su muerte, pero, ya adulto vuelve al lugar donde nació ignorando su pasado y cumple con la profecía. Una vez enterado de la verdad, la culpa se apoderará de él causando el retiro de sus ojos como intento de expiación.

Entonces, a partir de este relato, Freud (1919/1976) constituye el complejo de Edipo como un origen de la ley de manera singular. En la *21a conferencia titulada Desarrollo libidinal y organizaciones sexuales*, expresa que: “se me ocurrió la conjetura de que quizá la humanidad como un todo, en los comienzos de su historia, adquirió en el complejo de Edipo la conciencia de culpa, esa fuente última de la religión y la eticidad” (p. 302). Es así como, Freud utiliza una generalización para determinar que la conciencia de culpa aparece de manera singular en el individuo y, esto explica el ordenamiento social.

Por otro lado, a diferencia de los autores trabajados la transgresión para Freud (1900/1976) no solo tiene la característica de un empuje, pues, en su apartado titulado, *El sueño de la muerte de las personas queridas*, va a decir: “el rey Edipo, que dio muerte a su padre Layo y desposó a su madre Yocasta, no es sino el cumplimiento de deseo de nuestra infancia” (p. 271). Es decir, existe un deseo transgresor que se constituye a consecuencia del tránsito del complejo de Edipo. Asimismo, el rey Layo y el padre celoso de la horda primitiva, fueron objetos de esta tendencia transgresora que se presenta de manera histórica y subjetiva.

Como tercer mito, encontramos que, en su correspondencia con Einstein, Freud expone otra perspectiva mítica del origen de la ley, pero, en esta ocasión desde la conformación del derecho respondiendo la pregunta *¿por qué la guerra?* Al respecto dice Freud (1932/1976/1976): “al comienzo, en una pequeña horda de seres humanos, era la fuerza muscular la que decidía a quién pertenecía algo o de quién debía hacerse la voluntad” (p. 188). De nuevo, ubicamos un origen de la ley marcado por la transgresión. Aunque en otro sentido, dado que Freud pone el acento en la creación de armas y el uso de la inteligencia como herramienta fundamental. Así, la superioridad

mental puesta al servicio bélico va a garantizar que los más débiles en unión puedan alcanzar la victoria.

Hemos de señalar que, este ordenamiento es muy similar a las propuestas de Beccaria y Montesquieu, en el sentido de una renuncia de la libertad individual con el fin de perseguir un bien común. La diferencia radica en el énfasis del psicoanalista en la debilidad, para determinar que: “la violencia es quebrantada por la unión, y ahora el poder de estos unidos constituye el derecho en oposición a la violencia del único” (Freud, 1932/1976/1976, p. 189). Bajo esta perspectiva, se tiene en cuenta la debilidad como motivo de cohesión, donde el mejor dotado naturalmente tiene el poder de someter a los otros, pero la inteligencia se superpone. De esta forma, el estado es creado para quedarse con el monopolio de la fuerza, donde todos los sujetos han renunciado a una porción de esta para una vida en comunidad.

2.6 Discusión

Con lo dicho, al interior del psicoanálisis en relación con el mito de *Tótem y Tabú* tenemos unas interpretaciones que pueden enriquecer la investigación. En este caso, José Cabrera (2019) va a debatir la propuesta freudiana mencionada anteriormente basándose en el mismo Freud; en su artículo titulado *Para una crítica de la violencia en psicoanálisis: de la violencia originaria de la ley a su tramitación trágica*, va a introducir argumentos para pensar esta problemática basándose en la siguiente cita del texto *El yo y el ello*:

Mientras más un ser humano sujete su agresión, tanto más aumentará la inclinación de su ideal a agredir a su yo. Es como un descentramiento {desplazamiento}, una vuelta {re-volución} hacia el yo propio. Ya la moral normal, ordinaria, tiene el carácter de dura restricción, de prohibición cruel. Y de ahí proviene, a todas luces, la concepción de un ser superior inexorable en el castigo (Freud, 1923/1976, p. 55).

Al respecto, Cabrera (2019) indica que dicha forma de instauración de la ley subjetiva no corresponde al avance de la civilización. A razón de considerar la crueldad del ser superior como la fuente de su poder restrictivo, instaura una sociedad que, como síntoma, va a repetir la violencia que preexistió al sentimiento de culpa. Diciendo así que, “lo que supone que el apego moral a la

ley no descansa en la autonomía de la responsabilidad” (Cabrera, 2019, p. 106). Entonces, para Cabrera, el sentimiento de culpa propuesto por Freud sostiene un aparato social y subjetivo que mantiene la transgresión como forma de cohesión social, ignorando así, la responsabilidad subjetiva en la que cada individuo se encuentra relacionado.

Lo interesante de lo planteado por Cabrera, al respecto de la responsabilidad, es que nos invita al rastreo de este concepto en la obra de Freud, el cual aparece en su relación con los sueños, por lo que nos vemos en la tarea de mostrar un breve recorrido para darle lugar a nuestras consideraciones. Para ello, vamos a lo que conceptualiza Freud sobre los sueños como escenario del inconsciente, pues es teniendo en cuenta esta dimensión oscura como podemos hablar sobre la responsabilidad.

De esta manera, en lo que respecta al contenido del sueño, “no puede mentarse otra cosa que el contenido de los pensamientos preconcientes y el de la moción de deseo reprimida, descubiertos tras la fachada por el trabajo de interpretación” (1923/1976, p. 133). Por tanto, el sueño es una representación de los deseos inconscientes que a su vez encubren mociones pulsionales caídas bajo el manto de la represión.

En este sentido, la ley intrapsíquica conocida como superyó le exige a las mociones de deseo transgresor estar sometidas al reinado de la represión, escenario que solo se presenta en el estado de vigilia, dado que en el sueño dichas defensas caen y dejan abierto el paso a las mociones pulsionales para formar el contenido onírico. Cabe resaltar que, el sueño se forma a partir de representaciones inconscientes, si es a partir de pulsión o del deseo, es algo que trataremos en el siguiente capítulo, pero, dichas representaciones agresivas inconscientes, bien sean de pulsión o de deseo, toman forma en los sueños. De esta manera, entendiendo que en el sueño se despliega lo inconsciente del individuo, podemos señalar que allí se expresan las representaciones transgresoras que aparecen en la conciencia bajo múltiples deformaciones.

En todo caso, para Freud (1923/1976), teniendo en cuenta los criterios culturales ya sean malas o buenas “las aspiraciones que encuentro en mí, debo asumir la responsabilidad por ambas clases” (p. 135). De esta manera, hallamos una discrepancia en el tipo de responsabilidad que ambos proponen. Debido a que Freud habla de un tipo de responsabilización, donde el individuo debe hacerse cargo de las representaciones transgresoras en sus diferentes formas, y por su parte Cabrera (2019) hace referencia a una responsabilidad social sin contar con el inconsciente, en tanto

toma la cultura como lugar de desarrollo del orden de la razón, suponiendo que la conciencia es lo que predomina en el aparato psíquico del hombre.

En otras palabras, Cabrera considera la razón como faro moral del deber ser, es suficiente para poder domeñar la transgresión inconsciente que aparece descrita a lo largo de este capítulo. A razón de esto, consideramos que Freud sostiene una postura más sólida.

Por otro lado, Lacan hace una serie de críticas a este mito que esperamos exponer en tres puntos. En primer lugar, Lacan toma el Edipo Freudiano y señala que tiene sus carencias en el apoyo que pretende en la tragedia de Sófocles. En esta vía, si algo enseña Freud es que la consecuencia del asesinato del padre no es la prohibición del incesto, más bien, el crimen autoriza una compuerta a esta posibilidad. Y en esta vía, el complejo de Edipo para Lacan (1969) es un sueño de Freud. En otras palabras, la transgresión que implica el asesinato del padre abre la posibilidad al goce tanto de parte del niño hacia a la madre como en la lógica opuesta.

En segundo lugar, este psicoanalista no considera que el pacto de los hermanos de *Tótem y Tabú* cuente con una fundamentación histórica, pues, “¿Qué es un mito? No respondan todos a la vez. Es un contenido manifiesto” (Lacan, 1969B, p. 119). Para Lacan (1969B), este contenido manifiesto, se toma como material de interpretación, y lo que nos revela el asesinato del padre es que los primitivos descubren que son hermanos, gracias a la muerte del padre, que a su vez sirve como forma de cohesionarlos a todos debido a la conciencia de culpa.

Como último punto, la conformación de la solidaridad entre los hermanos, tiene como base otra forma de transgresión, la segregación, no los lazos consanguíneos como tal. De este modo, “sólo conozco un origen de la fraternidad –quiero decir la humana, de nuevo el humus–, es la segregación” (Lacan, 1969B, p. 121). De esta manera, existe una inconsistencia en la propuesta Freudiana, al señalar que “descubren que son hermanos, uno se pregunta en nombre de qué segregación” (1969B, p. 121). Es decir, no existe una razón que lleve a la conformación de un “nosotros”, en tanto cometen el crimen con la aspiración de tener acceso a los bienes del padre.

En esta misma vía, Lacan (1969B) critica la ley del incesto propuesta por Freud en *Tótem y Tabú*, dado que, una vez llevado a cabo el crimen estos deciden que “nadie tocará a las mamáitas.” (p. 121). En este punto, es claro que para Lacan (1969B) el mito cojea porque el parricidio tendría como fin el acceso a la madre, pues como ya dijimos, estos sólo son hermanos de padre.

2.7 Conclusiones

Vemos que, en las propuestas del origen de la ley presentadas hay ciertas confluencias, para Hobbes, Bataille, Montesquieu, Beccaria y Freud, el momento en el que se funda la ley aparece la transgresión tanto como fuerza social que obliga al hombre a someterse a un soberano como a dar el paso de la naturaleza a la cultura. En consecuencia, encontramos que para estos autores la sociedad siempre estará en peligro a razón del empuje transgresor que constituye a los seres humanos, así, cualquier formación social se encuentra amenazada por este egoísmo constituyente.

Asimismo, mientras que, para Hobbes, Montesquieu, Beccaria, existe una renuncia a la libertad en aras de someterse a un soberano o a un estado, para Bataille, la cuestión atraviesa por el trabajo que da paso a la prohibición, la vergüenza de la sexualidad y la conciencia de su propia muerte, decidiendo construir una ley que pueda garantizar un orden, alejado de los peligros que implica la naturaleza. En cambio, para Levi-Strauss (1969), a pesar de que dicho momento no se pueda especificar.

La prohibición del incesto presenta, sin el menor equívoco y reunidos de modo indisoluble los dos caracteres en los que reconocimos los atributos contradictorios de dos órdenes excluyentes: constituye una regla, pero la única regla social que posee, a la vez, un carácter de universalidad (p. 42).

Con este carácter de universalidad, Levi-Strauss nos deja claro el alcance que posee la transgresión de la ley, porque una prohibición se exige y se impone. Sin embargo, también hallamos que estos autores excluyen la subjetividad del hombre, en cuanto a la forma en que cada uno aprehende y se somete a la ley. Por ello, consideramos que la propuesta psicoanalítica es la más completa de todas, debido a que llega a abarcar el origen de la ley desde las diferentes realidades que puede experimentar el sujeto, tanto en su lugar social –*Tótem y Tabú*–, en su lugar individual –*complejo de Edipo*– y desde la construcción de derecho –*¿Por qué la guerra?*– De acuerdo con esto seguiremos nuestro camino en el campo del psicoanálisis, donde se tomara a Sigmund Freud y a Jacques Lacan como exponentes de esta disciplina. En efecto, usando de inspiración todas las preguntas por partes que nos han dejado los autores comentados.

Las conclusiones que encontramos se expresan de la siguiente manera:

- 1) Existe un vínculo indisoluble entre la ley y la transgresión
- 2) Inscribirse en la ley implica una renuncia, pero siempre queda un resto que empuja a la recuperación de lo que se perdió con dicha renuncia.
- 3) La subjetividad del hombre está sometida desde su constitución a una pulsión agresiva destinada a violentar a sus semejantes y a sí mismo.
- 4) En tanto que la pulsión no está dispuesta a someterse a la ley, esta se establece a pesar de la pulsión.

A partir de esas puntualizaciones nos preparamos para comenzar el segundo capítulo, donde esperamos ahondar desde la postura Freudiana, la conformación de la ley y la transgresión. Y allí, decidimos detallar la diferencia entre el deseo y la pulsión, como conceptos secundarios que nos permitirán ubicar la subjetividad.

3 Capítulo Segundo. Ley, transgresión y subjetividad en Freud

La pregunta por el origen de la ley, tal como se desarrolló en el primer capítulo de esta investigación, nos condujo a una explicación en la que se demostró que cuando se trata de una perspectiva que pone en primer lugar la acción, que bien se inspira en la biología y se apoye en la antropología, —aunque no se quede allí—, no es posible prescindir del mito. Pues, frente a la imposibilidad de relatar con precisión lo sucedido en el tiempo primordial, se toman elementos actuales que permiten crear una hipótesis de trabajo, que dan paso a entender el mito como una ficción que contiene siempre un grano de verdad en las respuestas que se extraen; dicha verdad consiste en que no hay ley sin transgresión, aspecto que en los diferentes autores abordados pudo ser verificado y que favorece la concepción del origen de la ley.

En este capítulo se tomarán como pretexto para la reflexión los mitos de los cuales se ocupa Freud, privilegiando el problema de la ley y la transgresión en su relación con la subjetividad. Los cuatro mitos freudianos de los cuales nos serviremos son el de Edipo, el padre primordial de Tótem y Tabú, el de Moisés y la religión monoteísta, y el mito fundacional descrito en la carta a Einstein.

En este sentido, este capítulo consta de dos partes; en la primera hacemos un recorrido por los mitos que nos permite precisar desde diferentes lugares la relación de correspondencia entre la ley y la transgresión, y allí, la forma que toma la subjetividad. En cambio, en la segunda parte evidenciamos los efectos de la ley dentro de la subjetividad, por tanto, abordamos como los empujes transgresores, y también, la culpa cumple un rol fundamental tanto en la constitución subjetiva como en la conformación de la ley legal.

De igual modo, es válido resaltar que en la introducción de la ley encontramos un concomitante empuje a la transgresión, la cual en nuestros días es posible verificar en el nivel subjetivo y social, pues uno de los efectos más notorios del liberalismo en la contemporaneidad es el debilitamiento de los ideales, cuestión que sin duda favorece formas de transgresión como la corrupción y el crimen. En este sentido, el empuje agresivo tiene como formación el deseo y la pulsión en la teoría freudiana, aspecto que nos conduce a precisar desde su génesis la manera en que se cumplen en tanto cada uno posee una dimensión particular de llevarse a cabo y de habitar la subjetividad.

3.1 Edipo, el destino y la ley

En 1897/1976, Freud descubre el complejo de Edipo en dos momentos: en su autoanálisis descrito a su amigo de época Wilhem Fliess, en el que relata que ha “hallado el enamoramiento de la madre y los celos hacia el padre” (Freud, 1897/1976, p. 307). Esta confesión, es el reconocimiento de unos deseos transgresores que encubren un enamoramiento prohibido referido a la madre, y unos celos con respecto al padre. Este último es concebido desde su papel de ley, dado que se reserva el objeto amado para sí e instaura la prohibición del incesto.

En segundo lugar, la experiencia de su práctica clínica le permite encontrarse con relatos oníricos que tenían como punto de encuentro, el rechazo rotundo de los pacientes frente a una interpretación de carácter incestuosa. Sin embargo, este aspecto cedía a medida que transcurría el tiempo del tratamiento, dejando en evidencia un material similar al de su autoanálisis. De esta manera, Freud tuvo razones suficientes para formalizar el mecanismo psíquico del que se sirve el individuo para poner a raya los deseos incestuosos; un efecto de la ley intrapsíquica al que llamó represión. En resumen, ambas fuentes de información le permitieron considerar la existencia del material edípico como “un suceso universal de la niñez temprana” (Freud, 1897/1976, p. 307), y así, comenzar a teorizar en lo que respecta a la ley subjetiva.

Entonces, Freud como asiduo lector de la literatura griega, encuentra que los antiguos consideran la ley del destino cómo una “voluntad omnipotente de los dioses” (Freud, 1900/1976, p. 270). Por ello, la ley para los griegos posee un poder que nos muestra algo más allá de su conciencia, en tanto recaen sobre ella poderes que superan los límites de la naturaleza, evidenciando que asuntos como el destino, la verdad y la tragedia, son muestra de su potencia. A fin de cuentas, los griegos consideraban que los sucesos ocurridos en la dimensión tanto subjetiva como social eran consecuencia de la voluntad divina. Por esto, Freud da un paso adelante en su propuesta, y ubica la tragedia de Edipo como una ley inconsciente.

Sin embargo, nos preguntamos ¿Cómo se instala la ley en el mito? Pues, el contexto de Edipo en la tragedia no abre paso al origen de la subjetividad, puesto que cuenta un orden individual y social ya establecido. Dicho en otras palabras, Edipo mata a su padre y se casa con su madre como un individuo ya constituido, y así, no podemos señalar que algo comenzó a ser una vez consumada la transgresión.

En esta dirección, el mito de Edipo no evidencia como la ley se alza en forma de consenso; no hay un indicio que permita señalar que la muerte de Layo generó un cambio que hable de su constitución; irónicamente este suceso pasa por algo que roza con lo cotidiano. Pero, esta ley no tiene sus efectos en la vida consciente del hombre, pues, Edipo mata a su padre y se acuesta con su madre porque es el escenario en que la ley inconsciente se desarrolla; por tanto, la consecuencia da cuenta de la culpa que implica su verdad, a razón que “el encegucimiento en la saga de Edipo, así como en otras partes, hace las veces de la castración” (Freud, 1900/1976, p. 400). Es decir, develar la verdad de la transgresión cometida es lo que lleva a Edipo a retirarse la vista como forma de menguar la culpa inconsciente.

Sin duda, lo que logra atrapar el psicoanalista es reconocer la existencia de unos deseos transgresores que constituyen la subjetividad del hombre. Aunque, no es algo que solo transcurra en la época del tiempo primordial, pues, precisamente el destino de Edipo nos genera escozor porque “podría haber sido el nuestro” (Freud, 1900/1976, p. 271). Ahora, debemos seguir la propuesta de Freud para responder al interrogante de ¿cómo se desarrolla la transgresión y la ley en la propuesta del complejo de Edipo?

3.2 Mito, Complejo y Ley

El complejo de Edipo es un momento psíquico del hombre que tiene como protagonistas: la relación con los padres, los deseos transgresores, la instauración de la ley intrapsíquica conocida como superyó, y de este último se desprende la formación subjetiva. Asuntos pertinentes para nuestra investigación. En esta vía, comenzamos por la relación con los padres, donde encontramos en la segunda tópica Freudiana dos dimensiones que han de tenerse en cuenta. La primera, es la disposición triangular de la constelación del Edipo, donde la naturaleza nos enseña que la existencia de un padre y una madre es lo mínimo necesario para la formación de una vida, aunque nuestro interés se instale en los roles subjetivos que estos encarnan. En la segunda dimensión, para Freud (1923/1976) está la bisexualidad constitucional del individuo que indica lo singular de la construcción subjetiva, pues, aunque el niño barón ubique a la madre en el lugar de amor y al padre como rival, también puede configurarse inversamente como una niña, en tanto, ama al padre y rivaliza con la madre con el anhelo de hacerse con el lugar de esta última.

De esta manera, la constitución bisexual y la constelación Edípica no se definen por la severidad del padre para encarnar la ley ni por una madre que borbotea amor, sino, por la construcción subjetiva que el infante haga de su paso por el Edipo. Dicho de otra manera, existe una plasticidad inherente en la identificación que le permite al niño(a) múltiples construcciones con sus progenitores. No obstante, tanto el niño como la niña transita el complejo Edipo desde un punto en común, donde la madre ocupa el lugar de objeto amado a consecuencia de la huella dejada por el alimento de su pecho y, el padre, es el rival que prohíbe su acceso. A esto se suma, que la angustia hace de motor para el asentimiento de la ley, por supuesto, en cada uno se constituye de una manera diferente.

Por un lado, en el niño, la sensación del padre como rival no excluye su identificación, pues, esta formación permite la dualidad amor-odio mejor conocida como *ambivalencia*. Sin embargo, para Freud (1924/1976) esta pugna imaginaria va a ser la precursora de la angustia, así cuando el niño observa “la región genital de una niña, y no puede menos que convencerse de la falta de un pene en un ser tan semejante a él” (p. 183), por tanto, queda abrumado por la advertencia latente de la pérdida de su pene. En consecuencia, dicha amenaza se presenta subjetivamente como angustia de castración; construcción que nos permite formalizar la ley a partir de dos enunciados sin variar el resultado.

En el primer lugar, la angustia hace que el infante renuncie a su madre y acepte la ley del padre, dado que, el niño vive la premisa: *se te cortará el pene de seguir con esos deseos transgresores*. En el segundo, el niño ubica al padre en el lugar de amor, y de igual forma, supera la angustia de castración aceptando su ley y así, *para devenir en tu madre te será cortado tu bien máspreciado*. En este sentido, sin importar el camino que tome la disposición bisexual, el niño supera la angustia de castración renunciando a su pene o a su madre con el fin de aceptar la ley del padre y constituir su subjetividad.

Por otro lado, el Edipo de la niña es diferente a consecuencia de su composición anatómica. En un principio siente el clítoris como un pequeño pene, pero, al igual que el barón, aparece la angustia castración al reconocer un miembro más grande en su compañero de juegos, despertando la aspiración de un aumento de tamaño a través del tiempo. Sin embargo, el desarrollo no cumple su anhelo, en efecto, considera que lo que alguna vez tuvo le fue arrebatado por la castración, dando como resultado, el ingreso de la niña al complejo por la compuerta donde el niño sale, en el reconocimiento de la castración.

De esta manera, la niña entra al complejo de Edipo como un ser ya desprovisto. Pues, “Ella reconoce el hecho de su castración y, así, la superioridad del varón y su propia inferioridad” (Freud, 1931, p. 231). Dicho reconocimiento sostenido por la angustia abre el camino a tres vías posibles: en la primera una renuncia total a la sexualidad y a todo lo que la virilidad compete, en la segunda se resiste a estar castrada, negando su sexo y se comporta como un varón, y en la última, asume su sexo biológico y la femineidad que le implica posicionar al padre en el lugar de su objeto de deseo.

De acuerdo con lo anterior, encontramos en cada posición sexual —sea niño o niña— la injerencia del objeto amado y de quien prohíbe su acceso. Por tanto, la ley se sirve de una forma de transgresión imaginaria introducida por la angustia de castración, para constituir la subjetividad del individuo. Por supuesto, cada construcción singular queda anclada al caso por caso, dado que, si esta lógica es estricta hablaríamos que la vida de los hombres es lineal y la subjetividad, predecible.

En este sentido, hay un factor más que agregarle a esta propuesta, pues, estamos enterados que la ley subjetiva conocida como superyó se construye a partir del tránsito del Edipo, pero, a pesar de que instalar factores que le permite a la formación subjetiva un lazo con la sociedad, como: la represión, los diques pulsionales, el principio de realidad y la conciencia de culpa —asuntos que trataremos más adelante—, el superyó nos entrega una paradoja. Dado que esta formación instiga al yo a la transgresión de dos maneras, hacía el exterior como agresión con el fin de perpetrar crímenes o hacía el yo como sentimiento de culpa. Estos elementos son sin duda importantes para nuestra investigación, pero, antes de ello, continuaremos con el trabajo de la ley en los mitos que nos entrega Freud.

3.3 Del Mito del Edipo al mito de Tótem y Tabú. A propósito de la ley

Abordemos en segundo lugar el mito de la horda primordial en cuanto a la ley social, sus implicaciones y el soporte que llevo a Freud a sustentar esta hipótesis. En su reconocido texto de Tótem y Tabú, Freud (1913/1976) precisa que las tribus indagadas hacían un tributo a su animal totémico bastante similar al lugar del padre de Edipo. Por ello, dichas tribus ostentaban las reglas “de no matar al tótem y no usar sexualmente a ninguna mujer que pertenezca a él” (p. 134). De esta forma, al igual que el complejo de Edipo, matar al padre y acceder de manera carnal a la madre queda completamente prohibido, es decir, las tribus instauran la ley primordial del incesto.

No obstante, a pesar de habitar el momento primordial donde la biología humana se encuentra en estadios precarios, Freud (1932/1976) no considera el lenguaje como punto preciso que abre el tránsito de la naturaleza a la cultura, a razón de que “Es probable que aquel homínido no haya llegado muy lejos en el desarrollo del lenguaje” (p. 78). Es decir, dicho antecesor evolutivo del hombre logra forjar una sociedad independiente del nivel de complejidad que tenga en su momento el lenguaje.

Sin duda, es de conocimiento público el soporte epistemológico que encontró Freud en Darwin para sostener este mito evolucionista. Sin embargo, hemos de precisar dicho apoyo, pues, de acuerdo con Darwin el hombre es un simple producto de la evolución de la naturaleza, es decir, si otra especie “un animal cualquiera, dotado de instintos sociales pronunciados, adquiriría inevitablemente un sentido moral o una conciencia”. (Darwin, 1871, p. 36). En otras palabras, Darwin propuso como las especies lograron evolucionar en relación con su ambiente, pero, no pudo dar una explicación satisfactoria en lo que respecta al orden social inherente en la vida del hombre. Argumento suficiente que nos permite señalar que Freud no se cierra exclusivamente a la lectura de Darwin, más bien es un punto de inspiración, pero sin duda, no es capaz de dejarlo atrás.

En este sentido, Freud (1913/1976) se apoya en el antropólogo Robertson Smith (1894)⁵, quien no deja la propuesta Darwiniana atrás, sino que la hace avanzar a partir de sus trabajos antropológicos. Sin embargo, encontramos una discrepancia entre los dos autores mencionados que abre paso a nuevas investigaciones. A razón de que para Smith (1894) los mitos no han de tener un valor preponderante como si lo tienen para el psicoanálisis, de esta forma “(...) hasta ahora los mitos consisten en explicaciones de rituales, su valor es totalmente secundario, y se puede afirmar con confianza que en casi todos los casos el mito se derivó del ritual, y no el ritual del mito” (Smith, 1894, p. 18). Dicho en otras palabras, para el antropólogo el valor del mito se ubica como consecuencia de los rituales culturales. Cabe aclarar que no profundizaremos en esta diferencia, tan solo la nombramos como un punto que abre paso a reflexionar sobre el valor del mito.

Ahora, volviendo al contexto de la transgresión en las hordas primitivas, Smith (1894) afirma que una matanza sacrificial “en la sociedad primitiva, son ilegales para un individuo, y sólo puede justificarse cuando todo el clan comparte la responsabilidad del hecho” (Smith, 1894, p. 284). Por ello, Freud toma los elementos acá consignados para señalar que tanto la víctima

⁵ William Robertson Smith, físico, filólogo, crítico de la Biblia e investigador de la Antigüedad, un hombre tan multifacético como penetrante y librepensador. (Freud, 1913/1976, p.135)

sacrificial que representa el primer acto de transgresión, como la responsabilidad asumida por el clan, son los elementos que fundan la ley.

Al respecto Freud (1913/1976) propone que en el origen había una horda de hombres sometidos por un padre caprichoso, transgresor, que se reservaba todas las mujeres y excluía de cualquier satisfacción a sus hijos; pero en todos habitaba la expectativa de hacerse con su lugar a razón de la identificación con el padre, es decir, cada uno quería para sí el poder que este ostentaba, lo que condujo a que los hermanos se juntaran, asesinarán y se hicieran un banquete con el cuerpo del padre, con el fin simbólico de adquirir su fuerza. No obstante, luego del crimen, aparece la culpa generalizada que devela que a este padre también se le amaba, y así, se instaura como motor de la solidaridad entre ellos; razón que funda el pacto social.

Análogamente, se puede señalar que para Freud (1913/1976) la ley de la horda se constituye en dos momentos: el primero, el padre transgresor, tirano, que hacía de su palabra una ley que impide la constitución de un pacto social, sumado a la identificación de los hermanos con su lugar. En el segundo, a consecuencia del parricidio aparece la culpa como sostén de la ley simbólica que implica una solidaridad entre los hermanos. Y esto, se repite históricamente en el banquete totémico, dado que la “celebración recordatoria de aquella hazaña memorable y criminal con la cual tuvieron comienzo tantas cosas: las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión.” (Freud, 1913/1976, p. 144). Por ello, la instauración de la culpa trae consigo la prohibición del incesto, la constitución del superyó permitiendo así la ley que da forma al orden social. De esta manera, podemos conquistar la intelección de que el crimen primordial señala una conciencia de culpa que habita de manera individual en el hombre.

En síntesis, para Freud (1932/1976) el ordenamiento social se estructuró a partir de esta conciencia de culpa compartida; una ley que exige una contención, una renuncia de lo pulsional. Obligando a los miembros de la horda a no perseguir el ideal de ocupar el lugar del padre y de hacerse con sus mujeres. En este contexto se fundó dos tipos de ley: la ley moral y la ley del derecho; la primera se ve representada por la reinstauración de la prohibición del incesto, la instalación de la exogamia, y la asunción del representante totémico como Dios, y en la segunda, aparece el pacto social como garantía de la no violencia, renunciando a la transgresión individual con el fin de que el orden construido se haga con el monopolio de esta. Y así, hemos de señalar que mientras en el Edipo el motor para asentar la ley, es la angustia, en este mito, sería la incidencia de la culpa como excusa de un pacto de no agresión.

3.4

Moisés: Padre y Dios de la ley moral

En un tercer momento, Freud se sirve de la historia de Moisés⁶, y la ubica como mito, con el fin de relacionarlo con la religión y con el mito de Tótem y Tabú. Pues, como sabemos, este personaje histórico es enigmático en cuanto a la dificultad de determinar lo sucedido en su vida. Por tanto, Freud (1938) hace uso del psicoanálisis para intentar descifrar los vacíos que la historia le presenta y así nos entrega una frase contundente de lo que fue su vida, “Mientras que de ordinario un héroe se eleva en el curso de su vida sobre sus bajos comienzos, la vida heroica de Moisés se inició descendiendo él de su elevación, bajando hasta los hijos de Israel” (p. 14). Consideración que expondremos a continuación:

En la época de Moisés, gobernaba en Egipto el rey Ikhanatón, quien, al esclavizar el pueblo judío se autorizaba a imponerles su politeísmo y otras prácticas que trataban de borrar su historia. Por ello, si Moisés era dirigente de alguna ciudad de Egipto, se debía a que su origen era de esta última, pues, claramente, los egipcios no le entregarían el poder de una de sus provincias a un extranjero. Sin embargo, Moisés encarna un héroe al llevar a cabo la liberación del pueblo judío, y así una transgresión hacía su propio pueblo, en tanto, desciende de los privilegios como líder en Egipto en aras de devenir el sacerdote, héroe y libertador de los esclavizados.

No obstante, las imposiciones que propone el nuevo líder de los judíos no son muy amables, puesto que, una vez salidos de Egipto emprenden su camino a la tierra prometida y en este recorrido Moisés, deja a su pueblo en la base del monte Sinaí mientras sube a la cima a hablar con Dios, donde se le hace entrega de las tablas de la ley. Luego, una vez finalizado el descenso del monte, encuentra a su pueblo cometiendo un pecado imperdonable; algunos de ellos se encontraban adorando un becerro de oro. Escena que lo hace estallar en cólera, llevando a pedirle a los integrantes de su pueblo que eliminen a un hermano, pariente o amigo pecador, y así “lo hicieron conforme a lo dicho por Moisés, y cayeron del pueblo en aquel día como tres mil hombres” (Éxodo,

⁶ La historia de Moisés es harto enigmática. La historia de un judío encontrado por la reina de Egipto y criado como uno de sus hijos no es compartida por Freud. Más bien señala que, este era un egipcio por el cargo político que ostentaba. La historia del río es un cuento fantástico de los judíos para convertirlo en *uno de los suyos*.

32:29). Estos asesinatos se suman a las exigencias de Moisés, que, como resorte van a tener un efecto inesperado en los judíos.

Así, Moisés les presentó un camino de libertad y de purificación divina, por cuanto santifica a los judíos con la circuncisión, instauró el monoteísmo del dios Atón que había sido abolido por los egipcios e impartió las leyes estrictas. Exigencias sumadas que, en consecuencia, causaron la ira de los judíos más ortodoxos, y se levantaron “contra su legislador y caudillo, lo asesinaron y, como antes lo habían hecho los egipcios, abolieron la religión de Atón que él les impusiera” (Freud, 1938, p. 58). En relación con el crimen, Freud no lo considera una transgresión aislada, sino una evidencia a causa de la repetición de lo acontecido en tiempos primordiales.

En este sentido, el crimen se gatilla a partir del capricho de Moisés en ocupar el lugar del padre. Asimismo, su guía y compañía por el camino de la ley, no fue suficiente para contener la transgresión que habitaba al pueblo judío. Es así como podemos señalar que, en el pueblo judío habitaba una ley inconsciente que empuja a la repetición del crimen primordial.

Ahora bien, la posición que ocupa Moisés en relación con su pueblo es bastante variante, por cuanto permite interrogar ¿Cómo devino en el lugar divino del padre, si en sus comienzos, era un héroe? Precisamente porque, “entre el animal totémico y el Dios emerge el héroe, a menudo como un estadio previo de la divinización” (Freud, 1938, p. 128). En este contexto, hemos de señalar que Moisés dio el paso de héroe a padre, a consecuencia de que su posición inicial no puede ser sostenida en el tiempo, porque, el héroe surge a partir de un acto de transgresión a la ley antecedente, mostrándose como el portador de un nuevo orden social. Viéndose así, Moisés se vio obligado a gobernar, dirigir e instaurar su ley para continuar con el camino propuesto, es decir, el héroe debe devenir en la ley.

Por lo tanto, el crimen perpetrado al héroe-padre que fue Moisés, nos abre el camino de su expiación a través de la constitución de la religión. Curiosamente, en las prácticas cristianas transcurre el mismo modus-operandi de los hermanos de la horda. La representación del cuerpo de Dios-padre en hostia y de la sangre en vino para mostrar su incorporación. Sin embargo, el ritual de la religión cristiana no implica una transgresión, pues, no se asesina a ningún hombre o animal, más bien, es un acto de expiación de una culpa constitutiva que, desde la perspectiva de Freud, nos permite interrogarnos por ¿cómo se dio el paso del judaísmo al cristianismo?

Freud nos entrega una premisa de que el pueblo judío agobiado por la conciencia de culpa, halló en un político-religioso la fórmula que permitió la transformación indagada. Este judío

llamado Pablo, elevó el crimen al nivel divino al que llamó el “«pecado original»” (Freud, 1938, p.83). En este sentido, el asesinato del padre de la horda primordial queda sustituido por la transgresión hecha por Adán y Eva. Y así, la culpa adviene como constituyente del individuo, pero, no a partir de un crimen primordial, sino de una transgresión ancestral que se expía en un constante imperativo moral. Dicho de otra manera, esta forma divina tanto de ley como de transgresión, le permitió al nuevo pueblo cristiano en lugar de recordar el asesinato primordial hacerse una salida, y que para Freud (1938), radicó en la fantasía del perdón que le otorgaba vivir bajo los estatutos morales impuestos por el nuevo padre.

A partir de lo dicho, podemos decir que al igual que en la constitución del Edipo, este mito revela la existencia de una conciencia de culpa desde la perspectiva filogenética. Por esto, la transgresión aparece hacia quien ocupe el lugar del padre. Por ello, para Freud (1938), tanto Moisés como Cristo son la resurrección del padre de la horda, en el sentido simbólico del retorno de la culpa, en tanto que, en su momento cada uno fue “glorificado y situado, como hijo, en el lugar del padre” (p. 86). Es decir, un asesinato que responde al origen de la ley social y religiosa, que, a su vez, instauro la moralidad. Por otro lado, cuanto a la ley del derecho Freud nos enseña otra propuesta que se expone a continuación.

3.5 El derecho: la transgresión legitimada

En el cuarto mito inscribimos el presentado en las cartas a Einstein, circunscrito en el contexto histórico entre dos guerras mundiales. Allí, Freud (1932/1976/1976), no solo propone el inicio de la ley legal, sino el costo que debe pagar un Estado para tratar de mantener a raya un empuje por la guerra. En un inicio el combate de pequeñas hordas de hombres se definía por la fuerza muscular, pero, con el paso del tiempo, la creación de herramientas determinó la victoria a partir de la destreza de su uso. Y en un último momento, los hombres débiles reunieron fuerzas que sumado a la estrategia lograron hacerle frente al más hábil de todos y así, renunciaron a una porción de su libertad con el fin de instaurar un Estado ostente el monopolio de la fuerza.

No obstante, esta forma de ley no logra apaciguar las pulsiones transgresoras que tienen lugar en los hombres. Pero, para hacer un intento, la comunidad debe constituir órganos de control que velen “por la observancia de aquellas —de las leyes— y tengan a su cargo la ejecución de los actos de violencia acordes al derecho” (Freud, 1932/1976/1976, p. 189). En esta vía, es viable

señalar que la transgresión es legitimada por la comunidad en la medida en que vela por su mantenimiento.

En función de lo planteado, Freud (1932/1976/1976), señala que en la sociedad se encuentran dos tipos de individuos que amenazan la estabilidad del estado. Los primeros, aquellos hombres que se encuentran como representantes de la ley y que, anclados en la cima del poder, van a procurar disponer de una transgresión legitimada.

Los segundos, quienes no tienen el poder y han quedado en lo más bajo de la escala social. Por ello, buscan hacerse con el lugar de la ley, y empujarán para buscar una igualdad a la que se oponen los primeros, buscando de esta forma, la organización sin derecho en la que se habitó en un comienzo. Entonces, contando con una “disposición pulsional autónoma, originaria, del ser humano” (Freud, 1930/1976, p.117), la ley siempre se verá amenazada por la constitución subjetiva. Pero, aunque Freud (1932/1976/1976) muestre la dificultad que implica la estabilidad de la ley legal ¿será posible encontrar la paz?

Si algo nos deja claro el psicoanálisis es que la instauración de cada nuevo orden social⁷ es producto de una conquista militar. Asimismo, para Freud (1932/1976/1976), la transgresión es un mecanismo válido para conseguir la paz, por “paradójico que suene, habría que confesar que la guerra no sería un medio inapropiado para establecer la anhelada paz «eterna»” (Freud, 1932/1976/1976, p. 191), en tanto impone la lógica de que la comunidad más preparada tanto militar como intelectualmente impone la ley, y así, la paz. No obstante, esta propuesta de paz tiene un vacío, porque si el objetivo del conquistador es atrapar a los recién subyugados con identificaciones hacía sí mismo o a la ley propuesta; es probable que muchos se apeguen a esta nueva forma de ordenamiento, pero, los que la rechazan no tienen más que continuar la guerra en forma de revolución y lo que fue ganado con violencia traerá consigo la misma consecuencia.

Por supuesto, puede que la conquista haya abarcado un mayor espacio territorial y una mayor cantidad de individuos, pero, la débil identificación con el nuevo representante de la ley, no logra la instauración en el poder que pretende. Más bien, es sentida por la comunidad como: el invasor que anhela someternos; razón suficiente para una cadena de guerras sin fin.

⁷ Es válido de señalar que para la época de Freud el fenómeno de la globalización no estaba presente, así pues, nos quedamos con las formas de coerción social a través de la fuerza sin hacer uso de la tecnología actual.

Para concluir, podemos decir que, por un lado, la relación de la ley y la transgresión desde su dimensión social atraviesa el derecho, y desde allí, se legitima la transgresión como una forma de imponer la ley. Por otro lado, a pesar de que el conquistador se sirva de la transgresión para imponer su ley, el intento de borrar lo singular del sometido hace inviable una posible identificación con el que espera ser el nuevo representante de la ley. Causando un ciclo interminable de ley y transgresión. Ahora bien, los mitos expuestos nos evidencian la relación propuesta entre la ley y la transgresión con la conciencia de culpa. Sin embargo, esta última es uno de los efectos del superyó como representante de la ley en el individuo, por lo que es viable pesquisar qué otros efectos existen en el contexto del aparato psíquico con el fin de determinar sus consecuencias en este.

3.6 El superyó, sus efectos en la subjetividad

El superyó tiene en la construcción subjetiva una doble función. La primera señala una importancia direccional soportada en valores morales, teniendo la labor de contener tanto los deseos transgresores, –evidenciados en la trama de Edipo–, como la pulsión agresiva que impide el alcance de una paz duradera. Sin embargo, esto no implica esta la ley devenida intrapsíquica sea amable con el yo, dado que, bajo la conciencia de culpa “diríamos que el componente destructivo se ha depositado en el superyó y se ha vuelto hacia el yo.” (Freud, 1923/1976, p. 54). Es decir, el superyó se sirve de la agresividad inherente para castigar al individuo en forma de conciencia de culpa y, además, le permite un asentimiento de la ley en tanto aparece como resorte frente a un acto de transgresión.

La segunda función es descrita desde su dimensión de ideal, aunque esta formación no excluye la transgresión. Por ello, se presenta con dureza en la prohibición del incesto donde se le atribuye un lugar privilegiado al padre, con la premisa, “«Así (como el padre) no te es lícito ser, esto es, no puedes hacer todo lo que él hace; muchas cosas le están reservadas»” (Freud, 1923/1976, p. 36). En efecto, una de las cosas reservadas es la madre, el objeto precioso que el niño anhela para su satisfacción. Si bien esto se sostiene cuando el niño está en sus primeros años, esta premisa se mantiene en la edad adulta, pues, claramente una vez superada la castración, el infante devenido adulto elige rasgos que se asemejen al objeto primordial, encontrando en su pareja un sustituto de su madre.

Igualmente, sabemos que el Superyó es el representante de la formación de la ley intrapsíquica; pero, teniendo en cuenta el Ello y el Yo como las otras instancias del aparato psíquico, nos preguntamos ¿en qué se diferencian de la primera? Una breve descripción de estas nos la hace Freud (1923/1976), “Mientras que el Yo es esencialmente representante del mundo exterior, de la realidad, el Superyó se le enfrenta como abogado del mundo interior, del Ello” (p. 37). Entonces, el Yo aparece como el representante de la subjetividad que se relaciona con el entorno. Por otro lado, el Ello es donde brota la transgresión que tanto nos interesa, y de esta, se hace cargo el Superyó; es importante señalar que el Superyó entra a jugar con sus mecanismos a partir de la formación que encarna la transgresión, dado que puede aparecer como pulsión o deseo.

En este sentido, de acuerdo con los planteamientos de Freud, entendemos que el deseo y la pulsión tienen una tónica y una energética completamente diferentes. Motivo por el cual, nos vemos en la obligación de marcar la diferencia entre estos con la ley. Así pues, se verificó que Freud a lo largo de su obra no se interesa por hacer una diferencia clara de los conceptos mencionados, desde (1917/1976), en *Complemento metapsicológico de la doctrina de los sueños* donde expresa, “Ahora nos interesan los ulteriores destinos de esta moción de deseo que se ha formado en el Prcc como un deseo onírico (una fantasía que cumple un deseo) y que, en su ser, subroga un reclamo pulsional inconsciente” (p. 225). Al igual que en la *29a conferencia. Revisión de la doctrina de los sueños* (1932/1976/1976), donde expresa que “en todo sueño debe figurarse como cumplido un deseo pulsional” (p. 18). De acuerdo con lo anterior, continuaremos por el deseo, reconociendo que es el escenario en el que se moviliza es el aparato psíquico donde se encuentra con uno de los mecanismos del Superyó, la represión.

3.7 Represión, sueño y deseo

Los deseos transgresores se construyen a partir de la primera forma de satisfacción, y a su vez están en una estrecha relación con el sueño y la represión. En esta primera vivencia, en el niño queda una huella mnémica inconsciente a consecuencia de la satisfacción sentida por el paso del seno materno. La tónica de estas marcas impide un acceso limpio hacia ellas, es por ello que lo, “reprimido es para nosotros el modelo de lo inconsciente” (Freud, 1923/1976, p.17), es así como puede existir un material reprimido latente accesible a la conciencia, pero, a dichas primeras marcas es imposible acceder.

De esta manera, podemos señalar que todo lo reprimido es inconsciente, mas no todo lo inconsciente es reprimido. Pues, el mecanismo de la represión es bastante simple, su función, “consiste en rechazar algo de la conciencia y mantenerlo alejado de ella” (Freud, 1915, p. 142). Si la represión existe, es por motivo de las características de aquello que quiere salir a la superficie, aunque, no podemos afirmar que la represión logre de manera total su cometido. Puesto que tenemos conocimiento que estos estímulos internos persisten a pesar de los intentos de la represión por acallarlos, por esto, ¿en qué tónica se encuentran el deseo y la represión? Desde luego, en el plano donde la segunda se encuentra debilitada, en el sueño.

Entonces, en el plano de los sueños y de vigilia es donde se hace más evidente este mecanismo; durante el día la represión se mantiene alerta debido a la atención que pone el individuo al mundo exterior, así la represión, “ataja a los pensamientos oníricos” (Freud, 1900/1976, p. 535), cargados de material transgresor no agradable para la conciencia, aspecto que obliga al aparato psíquico a buscar un nuevo escenario para llevarlos a cabo con el fin de la satisfacción, en efecto, la fantasía que implica el sueño.

En lo que respecta al sueño, su estado biológico, el dormir, implica desde “lo somático, una reactivación de la permanencia en el seno materno” (Freud, 1917/1976, p. 220). Esta huella indeleble es la marca donde se apuntala el deseo transgresor. Es decir, el individuo dormido, alejado de los estímulos externos siente una calidez similar al momento de la primera vivencia de satisfacción, situación que le permite al sueño como “acto psíquico de pleno derecho” (Freud, 1900/1976, p. 527), servirse de estas huellas para formar su material.

En esta vía, si el sueño aparece, es porque hay una movilización de un retoño en lo inconsciente que empuja hacia la conciencia. Por supuesto, también damos cuenta sobre las noches donde el dormir se da sin ninguna producción. Pero, el sueño como producto de una formación psíquica inconsciente activa la débil represión que en su intento de bloquearlo apenas logra deformar la cualidad del material.

De esta manera, podemos decir que los deseos transgresores deformados llegan a la conciencia y así, el sueño es entendido como una alucinación en la medida que el individuo “recibe la creencia en la realidad de su cumplimiento” (Freud, 1917/1976, p. 228). Por tanto, no es necesario llevar a cabo en la vida objetiva el mismo destino de Edipo, aunque, esta herramienta no imposibilita el suceso incestuoso. Claramente, la alucinación como escenario recorre un camino en el aparato psíquico, al que Freud (1917/1976), llama regresión, proceso que posee una estrecha

relación con el origen de los deseos transgresores y con la ley como ideal, puesto que al interior del aparato psíquico se debaten los efectos de cada uno; la represión por el lado de la ley y el recuerdo del seno materno, desde la transgresión.

En otras palabras, la regresión es el proceso por el cual la represión permite al representante del deseo transgresor llegar a la conciencia. Como sabemos, la cantidad de energía entre los sistemas psíquicos es uno de los factores que sostiene Freud en su teoría y es vital para la forma como este mecanismo se lleva a cabo. En el texto *Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños*, Freud (1917/1976), nos señala que existen dos formas de regresión, la tópica y la temporal.

En la temporal a su vez encontramos dos formas: una encaminada por el estado de desarrollo del Yo y la otra por la libido. En la primera, como motivo del desarrollo infantil el individuo se aleja del narcisismo primario, donde en algún momento experimentó tanta dicha. Esto se debe a que el Superyó le señala su motivo de existencia para alcanzar la satisfacción, que “se obtiene mediante el cumplimiento de este ideal” (Freud, 1917/1976, p. 96). En esta regresión se renuncia a la formación del Yo forjada a partir de las imposiciones del Superyó, con la intención de retornar al estado infantil; es decir, lo que arrastra en la alucinación al individuo, es la expectativa de volver a un estadio anterior.

En la regresión temporal por la libido, ocurre que la carga de las primeras huellas mnémicas donde transcurrió el narcisismo primitivo busca repetirse. Pero, ¿cuál sería la diferencia con el primero? En esta, el aparato psíquico retira la energía apuntalada en los objetos del mundo exterior para devolverla al Yo; buscando el “amor dichoso” (Freud, 1914, p. 96), donde el individuo sentía que era uno con la madre, con la intención de huir del principio de realidad impuesto por la ley.

En la segunda regresión, la tópica, se da en el contexto del comercio entre los sistemas; esta alucinación se desarrolla a partir del monto energético que tiene el representante del deseo transgresor, y a su vez, tiene sus raíces en el inconsciente y se presenta en el preconscious como retoño. Este proceso se activa con algún estímulo del mundo exterior que ocasiona un “camino retrocedente a través del Icc hasta llegar a la percepción” (Freud, 1917/1976, p. 226), imponiéndose así a la conciencia; lo interesante de estas dos formas de regresión es que no se excluyen entre sí, pueden presentarse simultáneamente.

En resumen, podemos decir que, el deseo transgresor evade las formas de ley intrapsíquica que el aparato le presenta para cumplir su cometido; a razón de que, se apoya en el mecanismo de

la regresión que le permite al individuo alucinar los deseos transgresores, cumpliéndolos, sin tener las consecuencias que implica el mundo exterior objetivo. Ahora, seguiremos con la pulsión, en la relación propuesta en esta investigación.

3.8

Pulsión, ley y transgresión

Como señalamos, la pulsión tiene una tónica y una energética completamente diferente al deseo, dado que, “nos aparece como un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático” (Freud, 1914, p. 117). Sin embargo, la balanza se inclina del lado biológico, puesto que, al ser un estímulo interno se hace imposible de traducir en términos simbólicos. Y es por esto que, “una pulsión nunca puede pasar a ser objeto de la conciencia” (p. 173), en tanto lo único que nos permite dar cuenta de ella en la subjetividad es su representante.

De esta manera, la tónica de la pulsión no tiene un origen en el sistema de las huellas mnémicas. En cuanto a su energética, no es equiparable a un estímulo interno como cualquier otro, dado que estos poseen las características fisiológicas de poder saciarse de un golpe. Sensaciones como el hambre, la sed y demás, tienen un objeto claro para su satisfacción, aspecto diferente sucede con el empuje que queremos describir, este actúa, “siempre como una fuerza constante” (Freud, 1914, p. 114), evidenciando al mismo tiempo un problema al intentar describir un tipo de freno, puesto que se esperaría que los trabajos morales como la educación surtan algún tipo de efecto en la dominación de este empuje.

En este sentido, Freud (1905) en *Tres ensayos de una teoría sexual*, nos relata la existencia de unos diques morales, siendo “(el asco, el sentimiento de vergüenza, los reclamos ideales en lo estético y en lo moral)” (p. 161), los encargados de frenar desde el interior del individuo la pulsión transgresora en sus diferentes representantes.

Sin embargo, pensaríamos que al igual que en la represión, los encargados de constituir estos diques morales serían tanto los padres, los maestros, los policías, o alguien que haga de representante de la ley, es decir, la constitución de la ley moral a partir del mundo exterior objetivo. Pero, Freud (1905), desestima la labor de los agentes del mundo exterior, dado que, hablando de los diques pulsionales señala que “en realidad este desarrollo es de condicionamiento orgánico, fijado hereditariamente, y llegado el caso puede producirse sin ninguna ayuda de la educación” (p.

161). Propuesta desestimable al considerar lo dicho por Levi-Strauss (1969), quien relata la imposible reinscripción de los niños que sobrevivieron alejados de la cultura, dejando fundamentado el trabajo del orden social en la subjetividad.

Ahora, la relación de la ley y la pulsión está marcada por el avance teórico en lo que respecta a las características del empuje, pues, es de saber que en la obra freudiana nunca apareció como singular, siempre se propuso una dualidad de pulsiones. Al inicio las pulsiones yoicas y las sexuales se encuentran mezcladas de acuerdo a sus finalidades. Las pulsiones yoicas aparecen como aquel empuje a la autoconservación, al cuidado de sí, mientras las sexuales se apuntalan a partir de las satisfacciones vividas como consecuencia de las acciones de autoconservación. Un ejemplo, lo encontramos en la satisfacción sentida a partir de las caricias, aseos, y alimentaciones, brindada por los cuidadores; quienes le señalan al cuerpo el camino de las pulsiones sexuales, pero, al mismo de las yoicas, estando una superpuesta a la otra.

No obstante, Freud (1920) en *Más allá del principio del placer*, expone una diferencia en esta dualidad, ya que, la primera dualidad de pulsiones solo logra abarcar el carácter sexual, sabiendo que la transgresión se pone en evidencia en otros contextos como el social, político, militar, etc. De esta manera, el cambio definido es, “pulsiones yoicas = pulsiones de muerte, y pulsiones sexuales = pulsiones de vida” (p. 51), esta última dualidad, tiene un gran poder explicativo tanto del lado de la ley como de la transgresión.

Ahora, esta segunda dualidad de pulsiones se enlaza tanto con la ley como con la transgresión en forma de un antagonismo voraz. En efecto, las breves referencias que hemos hecho en los mitos de Freud (1932/1976/1976), siempre ha salido a relucir el carácter destructor de la pulsión. Pero, su antagonista la pulsión de vida tiene un valor en la teoría y en la práctica valorables en este trabajo, dado que trata de cohesionar lo que se considera las formas de promover la vida, entre ellas, una ley que procure el lazo social, que insiste más allá de las barreras de la diferencia. Siendo así, para (Freud, 1930/1976) el hombre posee un empuje para reunir a los individuos aislados, construyendo instituciones como las familias, sinagogas, etnias, con la intención de devenir en una humanidad que logre trascender las barreras que le impone la naturaleza.

Asimismo, la relación que tiene ambas pulsiones está enmarcada por una pugna, mientras que la pulsión de muerte impone su afán de “la animación de lo inorgánico” (Freud, 1920, p. 59), procurando la transgresión que implica esta investigación, la de vida se pone al servicio de la

civilización, es decir, trata de constituir la ley. Por ello, en esta mezcla pulsional ¿cuál de las dos gana la partida?

Sin duda alguna, responder a dicha pregunta implica pensar en una posible desmezcla pulsional, para ello, es necesario reconocer el objeto y la forma de satisfacción de este empuje. Bajo la espera de que la biología sirva como medio para diferenciar en qué momento actúa una y otra. Freud (1923/1976), nos señala con base en esta ciencia auxiliar que la forma en la que podemos reconocer la exteriorización de la pulsión de muerte, es la musculatura, porque es el medio que tienen los seres vivos pluricelulares para relacionarse con el afuera. De esta manera, al considerar los procesos que llevan a la vida o a la muerte “parece verosímil que deban admitirse dos variedades de pulsiones, en correspondencia con los procesos orgánicos contrapuestos de anabolismo y catabolismo.” (Freud, 1920, p. 253). Es decir, la oposición biológica que aparece en el organismo, es comparable con las consecuencias que llevan ambas pulsiones en la vida del hombre.

Ciertamente, si tomamos al sadismo como ejemplo, encontramos una transgresión implicada en el sometimiento del objeto sexualizado, y la otra a razón de su finalidad, la creación de un nuevo ser. Por tanto, la pulsión de vida queda agotada por causa de la expulsión del plasma germinal dándole vía libre a su antagonista” para llevar a cabo sus propósitos” (Freud, 1923/1976, p. 48). Sin embargo, no es viable considerar la universalidad de que todas las acciones musculares tienen un empuje transgresor hacia el mundo exterior, pues, el suicidio, nos muestra una transgresión dirigida hacia el Yo.

En conclusión, es imposible determinar una desmezcla pulsional o pensar que actúan de manera diferenciada, más bien, tanto la pulsión de vida como la de muerte se presentan estrechamente ligadas.

3.9 La pulsión, ¿una salida?

Ahora, enterados de esta constitución subjetiva tan compleja y explícita; pareciese que en lo que respecta a la pulsión no existe ningún tipo de freno, apenas alguna mención de los diques morales presenta una respuesta floja a lo que la ley exige. A lo largo de la historia, hemos visto como el desarrollo de una ley desde el derecho ha esperado poder contener dicho empuje agresivo de los hombres. Si bien en la actualidad conocemos grupos como la ONU, ONGS, CIDH, que han

tratado de universalizar leyes con el fin de intentar evitar los excesos a los que la fuerza pública puede incurrir.

En este sentido, para intentar frenar la pulsión hemos visto como se han construido ídolos de raza, deportivos, musicales, que buscan, “sofrenar mediante formaciones psíquicas reactivas sus exteriorizaciones” (Freud, 1930/1976, p. 109). De igual modo, Freud señala dos formas que se han presentado con el correr de los años para intentar ponerle un límite a esta transgresión. En primer lugar, sería el axioma “amar al prójimo como a sí mismo” de la iglesia católica, que tiene como objetivo borrar la diferencia, y, en segundo lugar, la sublimación como sometimiento del individuo al principio de realidad.

En esta vía, la referencia a un amor generalizado a los demás en donde al individuo se le impone el deber de amar sin importar quien sea su semejante, trae problemas bastante básicos. La pobreza de este argumento la justifica Freud (1930/1976), señalando que, si amara al extraño como me amo a mí mismo, entonces el amor que ostento no posee ningún valor, a razón de que, mi amor no requiere de ninguna acción o circunstancia para ser ganado. Además, la indiferencia del otro sobre mi persona implica que si puede extraer algún rédito “no tiene reparo alguno en perjudicarme” (p. 107). En consecuencia, considerar un amor generalizado cuando los individuos tratan en sobreponerse los unos a los otros sin considerarse en lo más mínimo, deja en evidencia el rasgo pulsional difícil de domeñar que hemos descrito.

En otras palabras, la diferencia que encuentra el individuo en el otro, sumado a lo imposible de amar aquello que se le hace extraño llevaría a concebir al otro como alguien que no existe. Por tanto, el individuo pone al servicio de la relación toda la pulsión de muerte que lo constituye, causándole inclusive la muerte sin que tenga un retorno de la culpa.

En segundo lugar, la relación entre el principio de placer y el de realidad implican una postergación de la satisfacción que le da cabida a la sublimación. Freud (1920), señala que el aparato psíquico se trata de regir por el placer, pero se ve obligado a relacionarse con el límite que le impone tanto su entorno natural como su semejante. De no ser así, el individuo no podría relacionarse de ningún modo con la realidad objetiva, debido a la no existencia de una realidad – ley– que le exija al individuo someterse a ella, causando la fantasía de tener acceso a todo aquello que anhela en el momento en que lo considere, escenario imposible incluso para la misma naturaleza.

Ahora, apoyándonos en Freud (1920), podemos decir que el principio de realidad da cuenta de los efectos culturales que puede tener la ley en la vida psíquica. Por tanto, dicho principio logra imponerse de manera satisfactoria en la mayoría de casos consiguiendo “posponer la satisfacción” (p. 10). Es decir, el organismo recibe del entorno el signo⁸ que vehiculiza e ingresa el lazo social del mundo exterior, con la intención en que devenga interior. De allí tenemos la constitución del Superyó, en donde el padre introduce la castración en aras de ingresar una ley subjetiva que deviene en social, con el fin de delimitar la relación con el mundo exterior.

No obstante, la ley descrita no implica una renuncia absoluta en cuanto a lo pulsional, puesto que, la sublimación aparece como una formación del ideal del Yo, quien le solicita al Yo para que se lleve a cabo, pero esta, “no puede forzarla” (p. 91). Es decir, la sublimación se pone en juego mediante un acto creativo al interior del pacto social, transformando la pulsión de muerte como una construcción subjetiva y social que se pone al servicio de la cultura, entre ellas, encontramos todas las expresiones artísticas, deportivas, científicas y demás.

En resumen, la sublimación es el medio por el cual la pulsión se pone al servicio de la cultura, permitiéndole en el caso de médicos, deportistas extremos y artistas transgresores, la posibilidad de llevar su vida al límite con el fin de acceder a un bien mayor. Por ello, podemos conquistar la intelección de que la cultura constriñe el placer del individuo, con el fin, de introducirlo en el orden social. Además, la transgresión encontraría freno a través de la ley construida en cada uno –no la legal–, es decir, la responsabilidad de cada uno sustentada en la culpa va a permitir construir una ley que incluya a sus semejantes con respeto.

Finalmente, entramos a la última consecuencia de la ley intrapsíquica, la conciencia de culpa mencionada por Freud (1923/1976) en Edipo, en *Tótem y Tabú* (1913/1976) y en Moisés (1938) como el motivo y la consecuencia de la ley, que, a su vez, los lleva a cometer los actos de transgresión.

3.10 El Superyó y el sentimiento de culpa

Es claro que uno de los efectos que tiene aceptar la ley trae sería la insatisfacción del individuo, evidenciado como la felicidad queda limitada y desplazada como un estado imposible.

⁸ Entiéndase signo como concepto expuesto de Ferdinand de Saussure (1945), “Llamamos signo a la combinación del concepto y de la imagen acústica” (p. 129).

Esto se debe a la exigencia de la renuncia pulsional que debe llevar a cabo el individuo para poder incorporarse en la cultura. Dichos efectos son causas del sentimiento de culpa que en primer lugar aparecen como causa de la autoridad externa y luego, del superyó como vigilante interno.

De esta forma, la relación de correspondencia que tiene el sentimiento de culpa y el Superyó ha de ser harto estrecha. En este sentido la podemos describir a partir de dos puntos. En primer lugar, la primera identificación que deposita la angustia de castración a razón del miedo que le infundió aquel padre imaginado, y también, el amor que se organiza gracias a su admiración. De este modo, el amor toma un factor relevante en lo que respecta a la angustia, puesto que la autoridad le exige al individuo una renuncia de la satisfacción pulsional apalancándose en la amenaza de pérdida del amor. Así pues, verse sin este amor de la instancia parental es estar sin la protección de diversos peligros que le depara el mundo exterior. Por lo tanto, en este punto el sentimiento de culpa es sentido como una fuerza infundida por la instancia parental entendida como entidad externa.

En segundo lugar, es el tránsito por el complejo de Edipo que instaura la autoridad en la subjetividad. Dicho de otra manera, en este punto la autoridad externa ha devenido intrapsíquica, instalándose el Superyó como vigilante del Yo. Sin embargo, el trato del Superyó con el Yo no va a ser del todo amable, pues, lo que bien ocurre en el punto anterior es que el Yo renuncia a la satisfacción pulsional y esconde los deseos prohibidos con la intención procurarse el amor de la autoridad, pero, para este momento, dicha maniobra ya no puede llevarse a cabo ahora que el Superyó ha quedado instalado dado que no hay deseos prohibidos que puedan ser escondidos o disimulados para este. En esta vía, el Superyó hará uso del sentimiento de culpa para castigar al Yo.

Ahora, la exigencia por parte de la autoridad externa y el Superyó sobre la renuncia pulsional es ocasionado como una consecuencia de la identificación, dando paso a que el mecanismo de la sublimación actúe sobre las pulsiones de vida y de muerte generando una desmezcla de estas, y así, “el componente erótico ya no tiene más la fuerza para ligar toda la destrucción aleada con él, y esta se libera como inclinación de agresión y destrucción.” (Freud, 1923/1976 p. 55). Es decir, como resultado de la desmezcla pulsional, la pulsión de muerte queda al servicio del Superyó para perseguir al desprotegido Yo, siendo la pulsión de muerte puesta al servicio del sentimiento de culpa la forma transgresora que tiene el Superyó para someter al Yo.

En esta vía, Freud (1930) en *El malestar en la cultura*, nos señala que quienes ostentan una posición virtuosa, de contención pulsional ejemplar en la cultura, son individuos que bien se les ha descrito como personas sanas. No obstante, lo que acontece en dichos personajes es más bien un volcamiento de la agresividad vía Superyó hacia el Yo. En otras palabras, las acciones que presentan al mundo exterior parecen libres de toda tensión de agresividad, brindando la impresión de mantener el control de sus estados anímicos frente a los embalajes que presenta el destino, pero, la verdad, es un padecimiento constante del sentimiento de culpa que los obliga a renunciar a su satisfacción.

Por otro lado, Freud (1923/1976) diferencia dos categorías clínicas en lo que respecta la forma de proceder del sentimiento de culpa, la neurosis obsesiva y la melancolía. En la formación obsesiva, la culpa aparece como una fuerza excesiva de la cual el paciente no se puede librar, motivo que lo lleva a buscar un sustituto del padre que deshaga el poder insistente que lo abruma, un caso de esta búsqueda sería un médico que “le ratifique su desautorización de esos sentimientos de culpa” (p. 52). En otras palabras, el neurótico obsesivo busca la desautorización externa de parte de un representante de la ley, para alivianar la carga que la ley le impone en su mundo interior.

En la melancolía, el Yo acepta la culpa sin miramientos, siendo tomado como un objeto sin defensa por parte del Superyó. El núcleo de este problema radica en que el Yo no duda del sadismo del Superyó, sino que mantiene la creencia sobre su merecimiento y lo disfruta. Entonces, la culpa sobrepasa los sistemas y se le impone a la consciencia como un flagelo que se disfruta, el afuera solo confirma la escena interior que vivencia el individuo.

Ahora bien, en lo que respecta más precisamente a la transgresión puesta en acto como crimen, Freud (1923/1976) nos señala una precisión bastante interesante, y es los individuos que delinquen por sentimiento de culpa. En esta vertiente, los jóvenes delincuentes son motivados por un sentimiento de culpa inconsciente que los lleva a cometer crímenes. Increíblemente, Freud (1923/1976), halló que cuando estos jóvenes eran castigados, habían sentido “un alivio al poder enlazar ese sentimiento inconsciente de culpa con algo real y actual” (p. 53). Por esta razón, la transgresión y la culpa no frenan el crimen, más bien, lo justifica y lo incentiva, creando delincuentes con la misma formación que supuestamente debería borrarlos.

En resumen, la renuncia pulsional como razón para ingresar en la cultura no siempre ha de tener los mejores rendimientos para el individuo. A razón de que, como se expuso, el virtuoso sostiene la transgresión consigo mismo con el fin de mantener un correcto deber ser con el mundo

exterior, el neurótico sufre con la transgresión del superyó, el melancólico la disfruta considerándose merecedor de ella y, el delincuente la actúa. Esta última irónicamente nos señala que, dentro de la subjetividad humana podemos hallar al sentimiento inconsciente de culpa que se supone debería retener los empujes criminales, sin embargo, esta no hace más que fundamentarlos. Por tanto, la instauración de una ley subjetiva a partir de un padre que la represente no garantiza su éxito en la vida de los hombres.

3.11 Conclusiones

Queda claro que para el padre del psicoanálisis la relación de la ley y la transgresión es fundante de la cultura y de la subjetividad. Por lo tanto, esta relación atraviesa la constitución subjetiva a través del complejo de Edipo, donde el Superyó se instala para orientar tanto de manera moral como de manera ideal al individuo. También, la asunción de la sexualidad queda ligada a partir de las relaciones con los padres, ya sea que el niño o la niña desee a su madre y rivalizar con su padre o viceversa. Por otro lado, no es diferente el escenario con Tótem y Tabú, pues, los hermanos hacen uso de su agresividad constitutiva para intentar hacerse cargo con el lugar del padre, pero, más bien, como se evidenció, conquistan el motor que es la conciencia de culpa con la finalidad de fundar el lazo social.

De esta manera, el mito pensado como un hecho que ocurrió en el tiempo primordial, le permite a Freud marcar de manera lineal la aparición de la conciencia de culpa como el motor que funda el lazo social. Del mismo modo, hipotetiza con la muerte de Moisés, a quién considera que su pueblo asesinó por intentar ubicarse como el padre de horda, inspirado por el capricho de creerse el padre de la ley. Y luego de la repetición del crimen, el pueblo judío experimentó la conciencia de culpa que buscó expiar a través de la religión. Por otra parte, en lo que respecta la formación del derecho, Freud nos propone al Estado como garantía de quién maneja el monopolio de la transgresión, así, ningún individuo podrá hacer una ley en la que no cuente con los demás.

En cambio, en cuanto a la constitución subjetiva, encontramos que el deseo tiene una forma de cumplirse sin la necesidad de llevarse a cabo en la realidad exterior, es decir, el deseo se cumple en la fantasía. Cosa diferente sucede con la pulsión, puesto que, la existencia de la pulsión de muerte que fuerza siempre por salir, lleva a debilitar los lazos sociales, donde su opositora, la pulsión de vida parece no tener la potencia de la primera. Finalmente, también quedo claro que la

conciencia de culpa no logra frenar la transgresión a pesar de su instauración, puesto que, la existencia de jóvenes que transgreden las leyes sociales para soliviar una culpa previa al crimen, demuestra lo paradójico de su instauración.

Para concluir, extrajimos de todo el desarrollo las siguientes conclusiones:

1. El deseo y la pulsión están diferenciados desde su génesis, mientras que el deseo tiene su origen en el aparato psíquico, y se cumple en la fantasía; la pulsión se origina en una zona del cuerpo, y allí mismo se satisface en el momento del retorno.
2. La agresividad es constitutiva de la vida psíquica humana, y esta puede dirigirse hacia afuera apoyándose en la musculatura o hacía el Yo, en el sentimiento de culpa.
3. El Superyó en uno de sus aspectos entendido como ideal da cuenta de la internalización de la ley en la vida psíquica, y también la existencia filogenética del sentimiento de culpa por el asesinato del padre de la horda.
4. El sentimiento de culpa también puede incitar a la transgresión de la ley como forma de autocastigo.
5. La ley para Freud, ha de tener presencia desde el factor filogenético, pasando por lo social hasta llegar a lo subjetivo, por lo tanto, todos estos puntos están estrechamente vinculados a la construcción de la ley y sus consecuencias en la vida de los hombres.

A continuación, los siguientes dos capítulos decidimos hacer uso de los aportes de Jacques Lacan al análisis del problema de investigación, en aras de buscar otra lectura al interior del psicoanálisis. Asimismo, nos ocupamos de mantener una precisión y una rigurosidad que nos permitan abordar a este autor con un poco más de claridad. Del mismo modo revisaremos si al igual que los autores anteriores, el origen de la ley implica un mito, cosa que cambia de lugar su relación con la transgresión y con los conceptos alternos trabajados alrededor de este capítulo.

4 Capítulo tercero. El origen de la ley y la trasgresión: la perspectiva de Jacques Lacan.

Como se evidenció en los capítulos anteriores, la pregunta por el origen de la ley que se inspira en la antropología siempre remite al mito, dando lugar a que la relación acá investigada se presente a partir de escenarios hipotéticos que tuvieron lugar en el tiempo primordial. Sin embargo, en lo que refiere a este capítulo, Lacan nos propone una perspectiva creacionista que implica otras consideraciones de acuerdo a nuestro problema de investigación. Dado que no concibe el origen de la ley a partir de un hecho, como si lo entienden los autores antes mencionados, donde se ubica una relación temporal del organismo biológico con un acontecimiento que da paso al tránsito de la naturaleza a la cultura. Un claro ejemplo de ello, es el asesinato del tiempo primordial propuesto por Freud.

Cabe resaltar que la postura creacionista que nos procuramos desarrollar no excluye el mito como fuente de información, sino en tanto aparece al interior de una estructura simbólica que nos permite señalar que dicho relato que encubre una verdad. En este sentido, el mito tal como lo perseguimos en la obra de Lacan, no aparece como una respuesta a la pregunta por el origen, sino como aquello que dice que es capaz de revelar una relación de correspondencia que implica nuestra pregunta de investigación.

En consecuencia, tomando en consideración la dificultad que implica la lectura de la obra de Lacan, se decidió dividir su abordaje en dos capítulos con el fin de clarificar sus presupuestos teóricos. De igual modo, no es de nuestro interés entrar en un debate sobre el retorno a Freud, tan solo consideramos que Lacan va más allá en lo que respecta nuestra pregunta de investigación, dado que se sirve de otras disciplinas que le permiten puntualizar e inclusive criticar la propuesta de Freud. Por este motivo pondremos en consideración unas propuestas epistemológicas que nos permitan abordar nuestro problema.

Por su parte en Lacan, diferente a los autores abordados, la ley y la transgresión no aparecen en vínculo indisoluble, sin con ello decir que no tengan o que no exista relación alguna. En este sentido, daremos apertura a este capítulo con las críticas que Lacan hace a la perspectiva individualista que ostentan los pos-freudianos, con la intención de marcar desde un inicio la perspectiva a la cual nos ceñiremos a lo largo de este abordaje.

Para lograr lo anterior, relacionamos los diferentes mitos Freudianos abordados en capítulos anteriores; estos son: el Edipo, Tótem y Tabú y Moisés y la religión monoteísta, con la intención

de dar apertura al debate. Después, describiremos brevemente, la concepción del número de Gottlob Frege del que Lacan se sirve para explicar el inicio del significante, dado que esto nos dará paso a conceptualizar el origen del sujeto y su relación con el Otro; lazo que a su vez nos lanza a la concepción de la ley que en esta investigación nos proponemos trabajar, y por supuesto también tomamos los tres tiempos del Edipo en la dimensión de nuestro interés.

Es válido aclarar que Lacan se apoya en las matemáticas para darle consistencia a su propuesta, y nos evoca en la medida que responde la pregunta por el origen de la ley, es decir, Lacan usa las matemáticas y la constitución del número para evidenciar como empieza la cultura. No obstante, no nos adentraremos en este campo del saber en calidad de expertos, tan solo ubicaremos en qué relación la propone Lacan en la cadena significante.

En síntesis, el camino recorrido implicó hacer explícito unos puntos epistemológicos –entre ellos la matemática– que permiten articular el sujeto con el Otro a través de la ley significante. Además, con esta vía de trabajo un poco más clara, esperamos servirnos de las descripciones de los mitos freudianos, como excusa que nos permita aportar material valioso para la reflexión que en este trabajo nos proponemos.

4.1 Mito y ley

En el seminario de *La Ética del psicoanálisis* (1959B), Lacan, toma una postura clara en lo que respecta al evolucionismo, al manifestarle a su audiencia que “desconfíen del registro del pensamiento que se llama el evolucionismo” (p. 258). Por tanto, ubica el avance que pretende para el psicoanálisis Freudiano partiendo de que “cualquiera sea la contemporaneidad y las afinidades históricas del movimiento evolucionista y del pensamiento de Freud, existe una contradicción fundamental entre las hipótesis de uno y otro pensamiento” (p. 258). Es decir, a pesar de que la propuesta freudiana y el evolucionismo tengan puntos en común no debe ser ese el camino que debe tomar el psicoanálisis, a razón de los problemas que ancla esta perspectiva. Un ejemplo de ello, es pensar la dinámica de la castración en el complejo de Edipo en el niño donde al ver a su hermana sin pene vivencia una posible amenaza sobre su miembro viril, de esta manera, lo que fundamenta la escena es la realidad biológica de la posesión del pene.

En efecto, el mito de la horda primordial de Freud (1921), se soporta en el evolucionismo en tanto le da consistencia al origen de la ley que acontece en aquel tiempo primordial; el cual

desencadena en la cultura que conocemos al día de hoy. De este modo, luego de su asesinato “se lo erigió en creador del universo, y con razón, pues había engendrado a todos los hijos que componían la primera masa. (p. 128). Dicho de otra manera, concebir que esta horda fue la primera masa, da lugar a deducir que todas las razas y culturas provienen de esta primera sociedad, sin embargo, dicha propuesta es reorientada cuando Lacan señala que al inicio fue el verbo, y así, abre camino a una perspectiva donde la pregunta por la primera formación social no viene al caso.

De esta forma, Lacan (1959), toma un camino diferente desde una perspectiva creacionista, señalando que este sí permite una eliminación radical de la idea de Dios, en tanto no sostiene el organismo biológico como un pilar al interior de su propuesta. Así pues, si Lacan toma a San Juan para decir que al inicio fue el verbo, esto conlleva a una no primacía de asuntos como la sensación o la capacidad muscular, sino más bien, una postura que articula el mundo a partir de lo simbólico, y esto nos permite concebir a Dios o a sus sustitutos como representantes de la ley a partir del lenguaje, y claro, del significante.

Por consiguiente, desde una perspectiva evolucionista la pregunta por el origen siempre va a remitir a un mito, y con ello, va a pretender una eliminación radical de Dios en la dimensión simbólica bajo la dimensión religiosa, puesto que ofrece una hipótesis que desacredita la existencia de una divinidad al proponer un hecho donde existió aquel hombre de carne y hueso que a día de hoy se piensa como Dios. Por ello, para esta perspectiva la idea de Dios como un origen cosmológico no tiene sustento. Ahora bien, con el fin de dejar claro esta posición, encontramos que Lacan se soporta en dos razones para alejarse del pensamiento evolucionista.

En primer lugar, la necesidad de un cuerpo biológico desarrollado para que el lenguaje pueda circular, anclando cualquier forma de investigación en el intento de precisar el cambio del hombre desde un estado animal a uno social. De este modo, aparece una paradoja, dado que si se sostiene que la cima de la evolución toca techo en la capacidad de pensamiento y de conciencia que encarna el hombre, esto “implica forzosamente que esa conciencia y que ese pensamiento estaba en el origen” (Lacan, 1959, p. 258). Es decir, a pesar de que la perspectiva evolucionista pretende eliminar a Dios, encontrando la verdad de lo que sucedió en un tiempo inicial, no hace más que señalar que dicha capacidad ha estado desde siempre personificada en Él.

En esta misma vía argumental, nos topamos con la segunda razón que nos permite precisar la idea de Dios articulada con la ley del padre que aparece en los mitos de Tótem y Tabú y Moisés. Cabe señalar que para Lacan (1969), el mito de Tótem y Tabú entendido como el hecho que da

respuesta al origen de la ley, no es más que una “payasada darwiniana” (p. 119), dado que no hay registro o una forma de aseverar desde la etnografía que dicha formación social en realidad existió. De igual forma, Robertson Smith, darwiniano en quién se apoyó Freud fue debatido y cuestionado para la época de este último, concretizando que la propuesta de Smith no se soporta en su propio campo.

Sin embargo, Lacan (1957), no desecha la idea del mito, en *el seminario de la relación de objeto*, señala que la horda primordial es considerada como un mito moderno, a partir del que logra describir cómo se mantiene el lugar del padre como quién prohíbe e introduce la función simbólica de la ley. Sencillamente, para Lacan no importa si el asesinato del padre ocurrió en el tiempo primordial, más bien responde a la pregunta de ¿cómo se ha mantenido la ley del padre?

Por otro lado, la historia de Moisés narrada en la biblia no describe su asesinato, dado que Dios le dice una vez encontrada la tierra prometida, “te he permitido verla con tus ojos, mas no pasarás allá” (Deuteronomio, 34, 4-5). Es decir, la muerte de Moisés en manos de los judíos como lo expusimos en el capítulo dos es una hipótesis de trabajo que aparece en el campo del psicoanálisis y no se encuentra registro de ello en la biblia. Dado que, dicho asesinato le permite a Freud (1938) una articulación con el crimen primordial, pues, al igual que Tótem y Tabú, el intento de Moisés de ocupar el lugar del padre gatilla la transgresión.

Asimismo, para Freud, tanto el asesinato del padre de la horda como la muerte de Moisés son razones suficientes para considerar una culpa constitutiva de forma social y hereditaria, sin embargo, ¿bajo qué medio se transmitió esta información? Pues, no puede ser otra que una “transmisión mnésica a través de los cromosomas, hay que admitirlo.” (Lacan, 1969B, p. 121), dejando nuevamente el problema en términos biológicos.

Adicionalmente, con respecto a ambas muertes, Lacan señala en el campo de la creación simbólica: “que, en francés, y en algunos otros idiomas, en particular en alemán: matar proviene del latín *tutare* que significa preservar” (1956, p. 113). En otras palabras, la transgresión implicada en el crimen de Tótem y Tabú bajo la dimensión del mito permite la instauración de la ley del padre o de la ley simbólica. En consecuencia, bajo la perspectiva creacionista Dios existe puesto que aparece en el lenguaje, pero, esto no implica que exista como un ser independiente de nuestra conciencia.

En conclusión, Lacan no sostiene una perspectiva evolucionista que ancle el hecho material biológico al cambio social que implica la relación con el lenguaje, dicho de otra manera, el origen

de la ley no se da por el crimen cometido, sino por la estructura simbólica que es capaz de señalar dicha acción como una transgresión. Por tanto, hemos de señalar de qué tipo de origen habla Lacan, un inicio que comienza *ex nihilo* o *hay*, es un comienzo que parte del significante como estructura, es decir, de la capacidad constructora que tiene el lenguaje del mundo, y es allí, dónde el origen del número aporta una perspectiva que rompe con la naturaleza.

4.2 El origen, una creación *ex nihilo*

Como se ha dicho, considerar que al inicio fue una creación *ex nihilo* nos lleva a precisar una diferencia sustancial que implica nuestra investigación. Pues, se ha pensado que la expresión *ex nihilo* es de la nada, no obstante, la preposición *de* remite directamente a que esta nada se aísla a partir de un algo fue, sin importar que esto que fue sea la misma nada. Por este motivo, aclaramos que *ex nihilo* es mejor entendido como *hay* o *existe*, es decir, es un campo que empieza a ser y, por supuesto no se encuentra en la naturaleza material. Por lo tanto, es una dimensión donde simplemente se comienza a no-ser⁹.

De igual modo, la formación de ley y su relación con la transgresión se enlazan en este campo. Razón que nos obliga a describir cómo se constituye el significante Nombre-del-Padre, el significante de la ley a partir del Otro. Aun así, esta perspectiva no es tan simple, para entenderla debemos tomar las preguntas básicas, ¿qué es un significante?, ¿qué es un sujeto? Por lo tanto, para Lacan (1957A), el mundo biológico no se desecha, en tanto el infante : “Non seulement il n’est pas seul, il y a l’entourage biologique, mais il y a encore un entourage beaucoup plus important que l’entourage biologique, il y a le milieu légal, il y a l’ordre symbolique qui l’entoure.” [No solo no está solo, hay el entorno biológico, pero todavía hay un entorno mucho más importante que el entorno biológico, está el entorno legal, está el orden simbólico que lo rodea] (p. 108). En esta vía, el lenguaje permite una estructura que da paso a construir el mundo natural y así, también estructura al hombre, en otras palabras, el lenguaje tiene como consecuencia la relación del ser humano con su entorno natural mediado por la palabra.

⁹ Aclaración: Como bien es sabido, en la perspectiva de Jacques Lacan, el sujeto existe a partir de su No-ser, en otras palabras, es una propuesta anti ontológica. Sin embargo, la denegación funda la repetición del significante. Argumento que será mostrado en el desarrollo de este capítulo.

Además, Lacan (1961A) considera que: “Le sujet, il est bien clair qu’il faut que nous le trouvions à l’origine du signifiant lui-même.” [el sujeto, es bien claro que lo encontramos en el origen del significante mismo] (p. 60). Dicho de otra manera, al sujeto que pretendemos abordar en el presente capítulo no se halla a partir de una observación sin prejuicios como bien podrían señalar algunos teóricos, sino que aparece en la estructura del lenguaje que permite el tejido social. Por ello, para responder al lugar de la subjetividad, la ley y la transgresión, hemos de ahondar en la forma en que se constituye esta estructura.

Entonces, como se ha dicho, Lacan (1959B), señala que el origen no ha de tener una relación con el mundo material o biológico, sino con el lenguaje como estructura, por ello se apoya en San Pablo para sostener que “al comienzo era el Verbo, lo que quiere decir, el significante” (p. 258). A esta propuesta se le conoce como creación *ex nihilo*; la cual, tiene como consecuencia la exclusión del factor biológico que la perspectiva evolucionista se empeña en mantener, dado que es un campo en donde el enunciado que comienza es el *hay* o *existe*. De igual modo, el mito queda incluido en esta propuesta al pensarse como una estructura significativa que puede decir algo en lo que respecta a la verdad.

Como sabemos se ha popularizado en disciplinas ajenas al psicoanálisis considerar la estructura del hombre como una unidad, diciendo así que “L’organisme quand il est mature est une unité et fonctionne comme une unité.” [el organismo cuando está maduro es una unidad y funciona como una unidad] (Lacan, 1966, p. 13). Es decir, en el caso de la medicina, por ejemplo, el sujeto se encuentra sumergido en un vínculo inseparable entre mente y organismo, por lo que la causa del sufrimiento está en una relación de correspondencia entre ambas dimensiones.

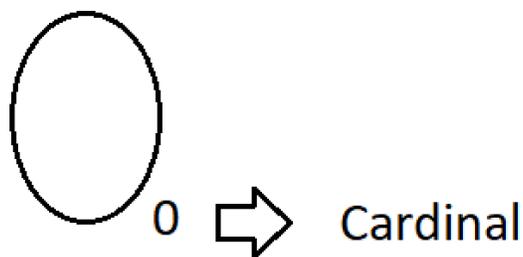
Contrario a esto, es de conocimiento público que Lacan propone el sujeto a partir de una división, en la cual, encontramos un soporte en la matemática. Cabe aclarar que el uso que hace Lacan de la matemática no es exclusivo de un momento específico de su enseñanza, a razón de que en la presente investigación, encontramos referencias a ella en el seminario de la *Ética* (1959), de la *Identificación* (1961), en *O Peor* (1971), y también en *encore*¹⁰ (1972). No obstante, nos ceñiremos al uso que hace Lacan de la matemática para articular la noción *ex nihilo*, a razón de que soporta y articula los elementos que esta investigación persigue.

¹⁰ Siguiendo la versión crítica de este seminario de Lacan, organizada por Ricardo Rodríguez Ponte, donde pone de manifiesto el problema de traducir este seminario como Aun -Sin la tilde-. Se decidió en aras de la precisión y también, de no entrar en dicho debate, dejar el nombre en francés.

En esta vía, en la clase del 12 de diciembre de 1972A, Lacan explícita que la noción ex nihilo o *hay* toma sus bases en la teoría de conjuntos propuesta por Frege y Cantor, dado que esta permite un origen sin contar con el mundo natural como soporte. Dicho comienzo es a partir de la articulación y secuencia que empieza a partir del conjunto de los números naturales¹¹, donde el cardinal¹² nos revela una función que implica la secuencia a seguir. Es decir, el 0 como primer número natural inaugura el *hay* o *existe*. Con el fin de ser claro, tenemos la siguiente ilustración.

Figura

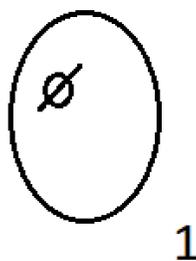
1 Conjunto Vacío con el 0 como primer elemento



Este es el primer conjunto que inaugura la secuencia de los números naturales, y es el conjunto que tiene como cardinal el 0. Esto implica que es un conjunto vacío, sin embargo, dicho conjunto para la siguiente secuencia empieza a contar como un elemento.

Figura

2 Conjunto Vacío con el 0 como primer elemento y el 1 como cantidad de elementos



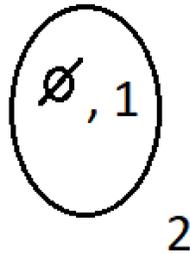
¹¹ Aclaración al lector: los números enteros son la secuencia que conocemos como: $\{0,1,2,3,4,\dots\}$ hasta el infinito. Es un conjunto particular de los números.

¹² Un cardinal es la cantidad de elementos que existen al interior de un conjunto, en el caso de los números enteros es el Alef 0, que quiere decir que hay una cantidad infinita de estos elementos.

Entonces, el vacío tomado como elemento tiene como cardinal el número 1. De esta manera, en la teoría de conjuntos el vacío inaugura un campo donde puede existir como elemento e introduce una repetición que permite la secuencia. Después, nos encontramos con:

Figura

3 Conjunto Vacío con el 0, 1 como elementos y 2 como la cantidad de elementos



De acuerdo con lo anterior, es de nuestro interés ilustrar que la función que presenta el cardinal es de mostrar la cantidad de elementos que tiene el conjunto y también, cuál va a ser el siguiente elemento por ingresar. Así, la secuencia de elementos puede seguir hasta el infinito; el cual para los números naturales es el Aleph 0^{13} . En consecuencia, Lacan toma estos elementos para evidenciar que tanto el campo del lenguaje como el del lenguaje matemático existe a partir de un conjunto vacío, es decir, no necesita un soporte material para existir, pues nadie en la historia observó un punto o un vector para luego describirlo y teorizarlo, más bien, estas son producciones en el campo de la palabra, y en referencia a este campo Lacan (1972C), le expresa a su auditorio.

Es por esto que es necesario encarnarlo y yo he puesto, primeramente: "y a d'lun", "y a d'lun" y ustedes no sabrán exclamar suficientemente su asombro de este anuncio, sino con tantos signos de exclamación a continuación de que precisamente el aleph 0 (\aleph_0) será suficiente para sondear lo que puede ser" (p. 71).

Dicho de otra manera, lo que refiere Lacan es que su neologismo *y a d'lun* -Hay del Uno-, es que hay una novedad a partir del campo en el que este lo inscribe, en la dimensión del de la teoría de conjuntos expuesta. Por lo tanto, no es un Uno que encontramos a partir de una observación, es en la estructura abstracta del significante. En efecto, cuando hablamos de este

¹³ Aclaración al lector: el concepto de infinito varía en la teoría de conjuntos. Siguiendo a Sartorio (2000), encontramos que el infinito de los números enteros entendido como el cardinal Aleph 0 , se refiere a un infinito numerable. Para explicitar o buscar una diferencia de infinitos remitirse al texto citado.

campo abstracto es “Aquí es él de quien se trata, el Uno, el responsable. Es al tomarlo por las orejas que “y en a” {hay} muestra bien el fondo del cual existe” (p. 71). Es decir, el Uno que le interesa a Lacan, es aquel que se halla en el campo de la palabra, el cual habilita una creación infinita.

De este modo, el Uno como número y el significante tienen un vínculo estrecho, dado que “nada de la función del significante es propiamente pensable sin partir de esto se formula: “Le “1” comme tel est l’Autre” [el “1” como tal es el Otro.] (Lacan, 1961A, p. 19). A razón de esto, podemos afirmar que la génesis del número 1 a partir del conjunto vacío aparece como un lugar donde se instaura la serie de los números naturales, por ello, al igual que el significante que se encuentra siempre enlazado al Otro, ambos de un origen ex nihilo.

En esta dirección se ha expuesto de manera sucinta como a partir de la teoría de conjuntos se concibe la constitución del número natural y, por ende, un origen ex nihilo. Ahora, nos ocuparemos de su constitución a partir de la aritmética, no con esto decir que nos haremos cargo de hacer explícita sus diferencias y sus alcances, tan solo tomaremos las referencias que hace Lacan a esta última.

Es claro que la propuesta creacionista no puede ser a partir de un encuentro con la naturaleza, por lo que el origen del número 1 no se haya en esta, pues, para Frege (1972), “el número surge únicamente por abstracción de objetos” (p. 47), es decir, nunca nadie en la historia pudo ver en la naturaleza el número 1, tampoco un conjunto vacío; otra cosa es que los haya utilizado para contar las reses o elementos que necesitaba numerar. En esta vía, como sabemos, el 1 no compele una unidad que defina nuestro sujeto, más bien, Lacan nos propone la fórmula de los números naturales: $(n+1)$, para indicar que el lugar de n puede ser ocupado por cualquier número. En otras palabras, la función de “ n ” representa para Lacan el paso del significante S1 al S2.

De este modo, si ponemos en el lugar de n el 1 automáticamente obtenemos el número 2 y, en consecuencia, si lo tomamos retroactivamente no puede existir el 2 sin el 1, al igual que el 1 sin el 0. Sin duda, para Lacan (1966), “Ce que nous avons là est ce que je pourrais appeler la marque.” [lo que tenemos allí es lo que podría llamar la *marca*] (p. 14). En esta vía, es claro que la fórmula “ $(n+1)$ ” que se encuentra en los números naturales opera de la misma manera que el significante; bajo la forma de un bucle que se repite y se borra, pero este borramiento no implica su eliminación, puesto que permite el inicio de la secuencia numérica, así, la génesis del número se constituye a partir de la repetición que conforma el “2”, donde se borra el “1” para mantenerse precisamente en este “2”. En consecuencia, Lacan llama a este movimiento la *marca*; la cuál no se da por ningún

contacto de un organismo con el mundo exterior, sino por la construcción simbólica o abstracta que se presenta al interior del lenguaje matemático.

Entonces, Lacan (1966), señala que la repetición del número “1” para constituir la cadena a partir del “2” nos sirve para entender que “esta primera repetición es la única necesaria para explicar la génesis del número y una sola repetición es necesaria para constituir la posición del sujeto” (p. 14). De este modo, este contexto lo que nos da a entender es por qué el significante es señalado por Lacan como carente de una significación, en pocas palabras, vacío.

En consecuencia, que se señale que el significante está vacío se debe a que no es lo mismo decir significante a signo; dado que el signo es una representación que representa algo para alguien mientras que el significante es lo que representa un sujeto para otro significante. En esta vía, en lo que respecta a la constitución del significante encontramos que en el seminario de *la identificación (1961)*, Lacan ubica tres tiempos en los que se constituye dicha estructura y para ejemplificarlo nos trae el relato literario de la isla de Robinson.

Cabe señalar que el significante es algo que está y no está al mismo tiempo –al igual que el número, pues su soporte no es material–, y los tiempos se enlazan de acuerdo a la función de repetición que implica el significante. En el primer tiempo aparece el significante primordial, siendo una huella, un rasgo o una escritura que no puede leerse sola, por ello, aparece entonces el segundo significante como un mal enlace que permite una articulación (Lacan, 1962). Por ello, el mal enlace introduce en la vida cotidiana el malentendido, pues un significante no remite a un solo significado. Para ejemplificarlo, Lacan hace uso de la palabra “Pas” en francés que significa tanto una proposición de negación como un paso en el sentido de caminar. Así pues, en una frase se puede decir que el “Pas de sens” en francés representa dos cosas al mismo tiempo, sin sentido y paso de sentido. El tercero y último tiempo es el retorno del primero haciendo de esta manera un bucle, permitiendo la repetición de la primera articulación significativa. Dicho de otra manera, el significante se enlaza con un significado que no es único, pues, nunca existe un solo sentido y, de esta manera, se constituye la cadena significativa.

Por su parte, en el ejemplo de literatura, Robinson Crusoe, es un marino que escapa del secuestro de unos piratas; en la fuga, llega a una isla que supone desierta de cualquier otro humano, pero, de forma desafortunada halla en la playa una huella que le significa la presencia de otra persona; rasgo al que decide llamarle viernes al ser el día del descubrimiento. No obstante, Robinson pretende pasar desapercibido, borrando la marca para evitar sospechas.

Debe señalarse que lo interesante de este relato no es la existencia de la marca dado que es un signo del cual está repleto la naturaleza y tampoco es el hecho de borrar esta marca. De esta manera: “Et je vous ai dit que le signifiant commence non pas à la trace, mais à ceci qu’on efface la trace, et ce n’est pas la trace effacée qui constitue le signifiant, c’est quelque chose qui se pose comme pouvant être effacé qui inaugure le signifiant.” [se los he dicho el significante no comienza por la huella, sino por el hecho de que la huella se borra, y no es la huella borrada la que constituye el significante sino es algo que se plantea como poder ser borrado lo que inaugura el significante] (Lacan, 1958A, p. 58). En otras palabras, el relato de la isla de Robinson no es tomado por Lacan en el sentido del reconocimiento material de la huella, es decir, no es mirar, tocar o experimentar de alguna forma este rasgo, tampoco es su borradura material, más bien es la posibilidad simbólica de su borradura lo que nos ejemplifica como el significante opera.

En este sentido, el significante no se encuentra enlazado a la huella material, sino que sería el mecanismo del borramiento lo que permite la creación del significante. Es por esto que, “las diversas effaçons¹⁴, si ustedes me permiten servirme de esta fórmula, por la que surge el significante, nos darán precisamente los modos mayores de la manifestación del sujeto” (Lacan, 1961C, p. 103-104). Dicho de otra manera, el significante como borramiento se enlaza a un segundo significante que siempre será un mal enlace, un error, para luego revenir nuevamente el primer significante. Así entonces, el significante es algo que encuentra un sentido para transformarlo en equivoco y para luego retomar nuevamente un sentido, esta es la cadena significante.

No obstante, la cadena significante¹⁵ que le permite al hombre devenir sujeto es a partir del encuentro con el Otro como tesoro de los significantes. Dicho encuentro en lo que respecta de la constitución subjetiva se tratará más adelante en los tres tiempos del Edipo, sin embargo, nos vemos lanzados a hablar del Otro como lugar que permite el acceso a la ley. Dicha entrada no se hace a

¹⁴ Esta nota al pie de página hecha por Ricardo Rodríguez Ponte nos aclara el uso de etimológico en el que se apoya Jacques Lacan. Es que la “fórmula” por la que Lacan pide permiso es un neologismo: effaçon condensa effacer, “borrar”, o effacement, “borramiento”, y façon, que en su primera acepción remite a la acción de dar forma a algo, de ejecutarla, es decir a la “fabricación”, “factura”, “creación” (façon deriva del latín factio, “poder, manera de hacer”, que a su vez deriva del verbo facere → faire → hacer), y en otras acepciones a lo que suele traducirse como “manera”, “modo”, incluso “forma”. Podría inventarse algo como factuborradura, para incluir la idea de “un borrar que hace”, pero esto en castellano tendría un carácter mucho más forzado que este equívoco neologismo inventado por Lacan en francés” (Lacan, 1961, p. 103) Clase del 6 de diciembre de 196.

¹⁵ La cadena significante, es una relación en el lenguaje entre significante y el significado, que a su vez se relacionan con otros significantes en la relación mencionada generando un entrelazamiento infinito.

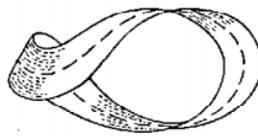
partir de una consciencia, sino más bien donde esta desaparece, por esta razón “el inconsciente está estructurado como un lenguaje” (1964, p. 28), en la medida que permite reconocer que el inconsciente se estructura en significantes y significados que aparecen y desaparecen al mismo tiempo.

De igual modo, podemos anotar que el inconsciente aparece como consecuencia del lenguaje y de esta manera, alejados de cualquier constitución natural, es claro que “el lenguaje es la condición del inconsciente” (Lacan, 1969, p.43), es decir, el lugar del Otro no aparece como mundo exterior, enmarcando que la ley no se instaure a partir de alguien afuera, sino como un “Otro enmascarado que siempre está en nosotros” (1956, p. 293). Esto no implica que esté como esencia o en un sentido ontológico, sino que inclusive antes de nacer existimos en el discurso y somos hablados por él. De este modo, aparece la pregunta por el Otro. ¿Es un ideal, un imperativo, un padre, una madre?

En la *conferencia del 21 de octubre de 1966 en Baltimore*, Lacan señala que la relación significativa entre el sujeto y el Otro se presenta en forma de círculo alrededor del vacío. Para ello, hace uso de la banda de Moebius-Listing para decir, que el individuo adviene sujeto a partir de su inscripción en el lenguaje, donde se sumerge en una relación con el Otro que lo ata a la cadena significativa. La banda Moebius-Listing representada a continuación:

Figura

4 Banda Moebius-Listing



Nota: Imagen extraída de la conferencia de Baltimore (Pas-tout Lacan, p.15)

Esta gráfica, nos permite ubicar que la línea que viaja en el medio está tanto al interior como en el exterior, dejando en evidencia la relación de indisolubilidad que presenta el lazo del sujeto con el Otro, entendiendo este último como el tesoro de los significantes o lugar del código. De esta manera, “Ce diagramme peut être considéré comme la base d’une sorte d’inscription essentielle à l’origine, au noeud qui constitue le sujet” [este diagrama puede considerarse como la base de una especie de inscripción esencial en el origen, en el nudo que constituye el sujeto] (Lacan, 1966, p.

15). Así pues, para el sujeto no hay una diferencia de la relación mundo interior-exterior, dado que está en inmisión¹⁶ de Otredad, en donde ambos se encuentran sumergidos en una relación circular, dando paso a lo que Lacan llamó otredad.

En resumen, esta otredad es la que permite la circulación del sujeto con el Otro a partir del lenguaje, por esta razón, “ Tout ce qui est langage est assuré par cette altérité et c’est pourquoi le sujet est toujours cette chose évanescence qui court sous la chaîne des signifiants.” [todo lo que es lenguaje está asegurado por esta otredad y por eso el sujeto es siempre esa cosa evanescente que corre bajo la cadena de los significantes]. (Lacan, 1966, p. 16). Dicho en otras palabras, está inmisión no se encuentra sumergida en un lenguaje particular, no importa el idioma donde nos inscribamos, bien sea español, francés o inglés, lo que constituye al sujeto es la presentación de los elementos significantes que le permite advenir en una estructura que implica su división. En esta vía, vimos lícito hacer esta aclaración, pues, la relación de la ley y la transgresión se da a partir de esta Otredad, cosa que hace la pregunta por el lugar del Otro, indispensable.

4.3 La Ley y el Inconsciente.

Como señalamos, el sujeto se presenta en una relación de inmisión con el Otro. Es decir, no puede existir un sujeto si no existe el lenguaje que lo funde, por ello, el plano de la ley se conforma a partir de la cadena significativa, donde las personas como el padre y la madre están sujetas a la palabra del Otro. Asimismo, la formación de la ley se encuentra ligada a la manera en que se estructura el inconsciente, puesto que, para Lacan, ninguno de ambos conceptos depende de una experiencia material para su constitución.

En este sentido, no podemos sostener una perspectiva donde concibamos a nuestro sujeto estructurarse a partir del encuentro de su organismo con el mundo exterior, pues, “antes de toda experiencia, antes de toda deducción individual, aun antes de que se inscriban en él las experiencias colectivas que se refieren sólo a las necesidades sociales, algo organiza este campo” (Lacan, 1964, p. 28). Este algo que se refiere Lacan, es el lenguaje, es decir, la relación con el mundo se da gracias al lenguaje, o, mejor dicho, es a partir de la otredad en la que se encuentra la cadena significativa que permite a los seres humanos construir el mundo.

¹⁶ Esta palabra es traída al español desde el inglés que es *Inmixiting*, debido a que su traducción sería *mixtura*, pero no logra transmitir aquello a lo que queremos hacer referencia en este proceso investigativo

Entonces, el lenguaje es aquello abstracto, inhallable en la naturaleza que nombra a ese niño que existe independiente de su cuerpo biológico, puesto que sus al anoticiarse de su llegada como organismo sus padres, lo esperan, lo nombran y hacen un lugar para él, inclusive antes de la madre dé a luz. En este sentido, el niño es sujeto antes de nacer, ya que se le da un nombre y un lugar en el mundo simbólico y así, se le instituye como un ser que va más allá de su organismo. En efecto, es allí donde podemos hacer tangibles la ley significativa; en la estructura del sujeto alrededor del vacío, por tanto, es a partir de “la ley del significante donde esta hiancia se produce” (Lacan, 1964, p. 14). En otras palabras, es el lenguaje como causa determinante, como ley, lo que introduce esta circularidad que estructura el inconsciente, por ello el inconsciente es el discurso del Otro.

En este sentido, la relación entre la ley, el lenguaje y el inconsciente, se inscribe a partir de la constitución significativa que ya hemos expuesto. Por ello, hemos de anotar que “el uno que la experiencia del inconsciente introduce es el 1 de la ranura, del rasgo, de la ruptura” (1964, p. 14). A saber, la formula $(n+1)$ que constituye el bucle significativo, es el que construye de igual forma el inconsciente en tanto establece que el límite de este se halla a en el lenguaje y no en las profundidades del sujeto.

De esta manera, “disons que la limite de l’Unbewusste, c’est l’Unbegriff [begriff : concept] non pas non-concept, mais « concept du manque.” [el límite del Unbewusste es el Unbegriff [begriff: concepto], no el no-concepto, sino el "concepto de la falta] (1964A, p. 14). Por tanto, la ley significativa introduce el inconsciente, a razón de que su propia formación está estructurada por la cadena significativa, causando que la constitución del sujeto se de a partir de la introducción del vacío en la estructura.

En esta vía, al considerar la falta como un concepto es claro que, “Ce manque introduit est symbolisé comme tel dans le système de signifiants comme étant l’effet du signifiant sur le sujet” [esta falta introducida es simbolizada como tal en el sistema significativo como efecto del significante sobre el sujeto] (Lacan, 1958A, p. 318). Aunque nuestro interés no radica en la falta, sino el proceso que implica la simbolización que la tiene cómo resultado. En consecuencia, el significante de la ley que conocemos cómo el Nombre-del-Padre yace en el Otro, pero representa a su vez al Otro. ¿Qué quiere decir este trabalenguas? En la teoría de conjuntos existe la posibilidad de que un conjunto pueda contenerse a sí mismo. Dado que no tiene que ver con el mundo físico donde dos cuerpos no pueden ocupar el mismo espacio, sino, en el mundo abstracto de las matemáticas.

En este sentido, en el conjunto del Otro existe el significante de la ley que representa al Otro, en tanto, “es algo que subsiste a nivel del significante, es algo que, en el Otro en tanto que sede de la Ley, representa a ese Otro en el Otro, ese significante que da soporte a la Ley, que promulga la Ley” (Lacan, 1957B, p. 91). Dicho de otra manera, el Otro como el significante Nombre-del-Padre es quién inaugura la cadena significativa, y se implica directamente al Otro, por tanto, el Nombre-del-Padre que representa al Otro se introduce en el Otro de la cadena significativa, determinando la inmersión del sujeto en el Otro.

Entonces dicha inmersión tacha al sujeto en la medida que se encuentra en una relación en la que no está separado del Otro. De esta forma no hay existencia del Otro de la realidad debido a que, “el Otro es a ser, por lo tanto, no es” (1962C, p. 8), pero, que Lacan le quite la ontología al Otro no quiere decir que no tengan una realidad, pues, “de todos modos tiene alguna realidad, sin esto yo no podría ni siquiera definirlo como el lugar donde se despliega la cadena significativa” (1962C, p. 8). En conclusión, el Otro no se encuentra en el plano material, pero, ostenta un lugar en el lenguaje que le permite introducir el significante Nombre-del-Padre que autoriza la ley a partir de la cadena significativa. Por consiguiente, debemos ubicarnos en la propuesta que hace Lacan del Edipo en aras de ver las críticas que le hace y lo que propone.

4.4 Edipo ¡Ha lugar!

En el contexto descrito, sabemos que el lenguaje es el medio por el cual el Otro (a-ser) atrapa al sujeto, donde aparece el significante Nombre del Padre, el que significa la ley como aquello que inicia la captura del individuo. Por lo tanto, si al inicio es el lenguaje, es decir, la cadena significativa donde se constituye la subjetividad. “Les mythes par exemple n’entrent pas en considération pour nous, justement parce qu’ils sont aussi structurés comme un langage” [Los mitos, por ejemplo, no se tienen en cuenta para nosotros, precisamente porque también están estructurados como un lenguaje] (Lacan, 1966, p. 12). Apoyados en esto, tenemos vía libre para abordar la crítica que le hace Lacan a la forma cómo se tomaba el complejo de Edipo, y allí, logramos ubicar cuatro puntos importantes.

En primer lugar, el mito Edípico tiene sus carencias en el apoyo que pretende en la tragedia de Sófocles, por tanto, Lacan en la clase del 18 de marzo de 1970 crítica la supuesta universalidad de este mito, y es bajo esta perspectiva que el mito de Edipo es un sueño de Freud ya que, “si he

dicho que lo que elucubró Freud - no por supuesto en el nivel del mito, ni del reconocimiento de los deseos de muerte en el sueño de los pacientes -, es un sueño de Freud” (p. 136). Es decir, no es un hecho indiscutible, es la propuesta del padre del psicoanálisis. De igual modo, sumado a esta crítica, podemos señalar que la tragedia de Edipo para el historiador Jean Pierre Vernat (2002) es sacado de contexto, puesto que “Freud parte de una vivencia íntima, la del público, no situada históricamente; el sentido atribuido a esa vivencia es proyectado luego sobre la obra independientemente de su contexto sociocultural” (p. 81). En esta vía, el problema del mito Edípico de Freud es hacer una lectura de una historia antigua sin tener en cuenta el contexto sociocultural de esta, llegando a suponer elementos que a día de hoy causan un horror, pero, el relato se encuentra sacado de contexto.

En otras palabras, el Edipo no puede pensarse de una manera universal, dejando de lado la particularidad del contexto sociocultural. Sin embargo, Lacan (1969) hace una relectura de Freud y señala que, la consecuencia del asesinato del padre no es la prohibición del incesto, sino la compuerta a esta posibilidad. Por tanto, la transgresión que implica el asesinato del padre abre la posibilidad al goce tanto de parte del niño hacía a la madre como en la lógica opuesta.

En segundo lugar, la amenaza de castración por la cual el hombre –varón– asume su sexo, es presentada bajo una propuesta anatómica haciendo que cualquier tipo de avance sea insoluble en toda reducción a datos biológicos Lacan (1966). Puesto que, el niño debe ver a su madre castrada y sentir que de no someterse a la ley del padre su pene le será cortado. Sin embargo, la verificación de esta amenaza se hace imposible al atribuir como mecanismo universal del ser humano un factor amnésico hereditario que para Lacan (1966) no es más que un artificio, dado que, al sujeto no poder recordar dicha escena se asume como certeza que la olvidó o está atrapada por la represión. Argumento que cierra nuevamente la posibilidad de presentar algún avance a las críticas hechas.

En este sentido, Lacan (1966) es bastante preciso, “¿cuál es el nexo del asesinato del padre con el pacto de la ley primordial, si está incluido en él que la castración sea el castigo del incesto?” (p. 654). Así pues, ¿de qué sirve la amenaza de castración si de igual modo el niño debe transitar la pérdida de su pene?

En tercer lugar, encontramos en la tríada: padre, madre, niño, que la presencia física del primero ha sido dejada de lado, porque “se vio que un Edipo podía muy bien constituirse también cuando el padre no estaba presente” (Lacan, 1957B, p.171). De este modo, podemos decir que la cadena significativa implica que el sujeto está en el lugar del Otro, que no es el de la madre, porque

el Otro “no es el lugar donde se está bien guarecido” (p. 181), es decir, el Otro no es un lugar de satisfacción, sino la sede del código donde el sujeto se constituye.

Dicho en otras palabras, Lacan (1957B), nos enseña que el psicoanálisis no debe preguntarse si la presencia física del padre o la madre tiene alguna injerencia en el desarrollo subjetivo; guiarse de esta manera no hace más que orientarse por un “análisis que se hace cada vez más ambientalista” (171). Por lo tanto, se toman los padres como quienes también están inmersos en ese Otro, en donde aparecen en el discurso sin importar su corporeidad. Por lo tanto, los padres no articulan las palabras, más bien, son hablados por el lenguaje, y así, sumergidos en el mundo significante hacen parte de la otredad.

En cuarto lugar, el ingreso del concepto de falo como significante implica que su soporte se ubique a partir de la estructura del lenguaje, por lo que en ningún momento es el estatuto biológico de semejanza con el pene. Por lo tanto ¿Qué efectos tiene el falo en cuanto a significante? Si este significante no es un objeto ni malo ni bueno, “menos aún es el órgano, pene o clítoris, que simboliza” (Lacan, 1966, p.657). En otras palabras, el falo ha de ocupar otra lógica que no implica una amenaza experimentada y olvidada por el sujeto, sino una constitución lógica que introduce este significante como un introductor del deseo. En este sentido, lo que se juega a partir del significante del falo es ¿quién lo ostenta? Siendo un contexto donde se despliega los tres tiempos del Edipo propuestos por Lacan.

En resumen, las críticas al complejo de Edipo hechas por Lacan (1966), nos lleva a considerar una constitución subjetiva a partir del lenguaje como el medio abstracto que introduce al Otro, lugar que, a su vez, introduce al padre y a la madre como significantes. De igual modo, el significante del falo que introduce en el discurso el deseo del Otro, pero, aparece siempre velado, por tanto, es un significante que no encontramos de manera explícita en el relato de un paciente, más bien, este se desplaza escamoteado bajo las diferentes formas del deseo para ese sujeto. Queda claro porque es vital para nosotros introducir la función del deseo del Otro, en tanto el falo se esconde y se moviliza por los tres tiempos de manera lógica, y así, nos vemos lanzados a seguir con los tres tiempos del Edipo.

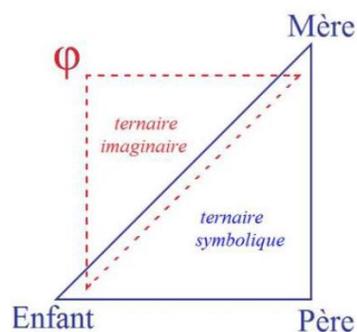
4.5 Tres tiempos del Edipo

Como hemos venido sosteniendo a lo largo de este capítulo, el lenguaje no se soporta en la biología, por lo que los tres tiempos del Edipo propuestos por Lacan no se apoyan en la exigencia material de una familia tradicional, donde existe: padre, madre y hermanos, más bien, estos son lugares significantes que pueden ser ocupados por otras personas. Por consecuencia la propuesta del lenguaje implica una abstracción que podría introducir y explicar la constitución subjetiva de las nuevas formas de familia que existe en la actualidad, sin embargo, dejamos este camino abierto para pensar la constitución subjetiva en este contexto contemporáneo.

De igual modo, debemos deshacernos de cualquier propuesta que señale un marco de tiempos cronológicos, dado que esta propuesta encubre en su seno una propuesta biológica que, para nosotros, es infecunda. Por lo tanto, en lo que respecta a los tres tiempos Edípicos, “no son por fuerza tiempos cronológicos, pero no importa, porque también los tiempos lógicos pueden desarrollarse sólo en una determinada sucesión” (Lacan, 1957B, p. 204). Sin embargo, la linealidad implicada en los tres tiempos lógicos parece encubrir unas etapas que impiden una ruptura con lo biológico, por ello, señalamos esto como un punto de investigación en la propuesta de Lacan.

Ahora, para comenzar, el circuito de los tres tiempos del Edipo se juega bajo dos dimensiones, lo simbólico y lo imaginario. En el primer tiempo, a la que Lacan (1957), llamó la etapa *fálica primitiva*, aparece la madre como quien introduce al Otro, en tanto se soporta a partir de estos dos registros. Pero, en cada uno, Lacan ubica una terna diferente; a nivel simbólico está Padre, Madre y Niño. En cambio, a nivel imaginario nos encontramos con (ϕ) Falo, Madre Niño. Un gráfico para ilustrar esta diferencia es:

Figura 5 Ternario imaginario y ternario simbólico



Nota: Cuadro extraído de Staferla.com (Seminario 5 Lacan, 1957, p. 114)

En el ternario imaginario, la imagen de la madre atrapa al niño, la mira moverse de aquí para allá causando que se identifique en el “espejo con lo que es el objeto del deseo de la madre”

(Lacan, 1957B, p. 198). Dicho objeto no es material, es el significante del falo que no es más que el deseo de un deseo, por lo que introduce en el plano imaginario que de lo que se trata es de ser o no ser el falo (Lacan, 1957A). En consecuencia, podemos señalar que este significante no empuja a querer tener el falo, sino a querer serlo, en otras palabras, quiere ser el deseo del deseo de la madre, pero, la diferencia radicaré en la elección que haga el sujeto.

Por otro lado, a nivel simbólico la madre introduce la ley a razón de que “c’est bien entendu le fait que la mère est un être parlant, et cela suffit à légitimer que je dise la loi de la mère.” [es bien entendido que la madre es un ser hablante, y eso basta para justificar que diga la ley de la madre] (Lacan, 1957A, p. 117). Es decir, la madre desde el discurso introduce una ley simbólica que se presenta como soporte en este primer tiempo, aunque esta ley materna es una ley incontrolada que somete al niño a su capricho, dejándolo en una condición de Assujet¹⁷-sometido-. Ahora, lo que sucede a partir de los dos registros, es que esta condición de sometido, es consecuencia de la introducción del niño en el mundo significante, donde este quiere devenir el falo pues imagina que es este objeto que desea su madre. No obstante, para salir de esta condición, el significante Nombre del Padre entra a regir a partir del discurso de la madre, y su introducción sustituye el significante materno por el paterno, movimiento que el interior de la cadena significante conocemos como la Metáfora Paterna.

Dicho de otra manera, la madre reconoce que hay un más allá de su ley, que su ley caprichosa ha de parar, por lo que el padre real aparece simbolizado en su discurso como quién es el significante del falo que se supone esta desea y oculta. En este sentido la castración es simbólica, pues el padre ingresa y no castra al niño, castra a la madre en la medida que ingresa al infante en una ley más allá de esta. De esta manera, el Nombre-del-Padre ingresa cómo mediador entre la madre y el niño, movimiento que nos lleva al segundo tiempo.

¹⁷ Consideramos que el término “assujet” traducido cómo súbdito en la versión oficial de Paidós del seminario de las formaciones del inconsciente queda bastante corto. En la versión de Staferla.com encontramos que Lacan dice “L’enfant s’ébauche, s’ébauche comme « assujet ». C’est un « assujet » parce qu’il s’éprouve et se sent d’abord comme profondément assujetti au caprice de ce dont il dépend, même si ce caprice est un caprice articulé. (p.119)” [El niño se esboza como "sometido". Es un "sometido" porque experimenta y se siente tan profundamente sujeto al capricho de aquello de lo que depende, incluso si ese capricho es un capricho articulado.] (La traducción es nuestra). De igual modo, en el seminario 16 de la versión Paidós, si se usa el término “Assujet”, “El yo aparece en primer lugar como sujetado [assujetti], como asujeto [assujet” (2006, p. 73). Esta diferencia entre las versiones oficiales nos señala que no hay una unificación en la traducción de los términos empleados por Lacan, motivo suficiente para hacer esta aclaración.

En el segundo tiempo, el padre se hace presente como aquello que priva la madre del falo en el plano imaginario. Pero, lo importante allí es la mediación que presenta el padre entre el niño y la madre. En efecto, no aparece físicamente allí en esta situación, más bien, es como mediador, pero también “il est médié parce que c’est en tant qu’interdicteur qu’il va apparaître. Où ? Dans le discours de la mère.” Él media porque como interdictor aparecerá. ¿Dónde? En el discurso de la madre” (Lacan, 1957A, p. 126). Por lo tanto, la ley del padre se hace presente como mensaje en el discurso de la madre, en otras palabras, es un “message sur un message, c’est le message d’interdiction” [mensaje sobre un mensaje, este es el mensaje de la prohibición] (Lacan, 1957A, p. 126). De esta manera, la ley del padre como mensaje prohíbe el acceso a la madre, pero es una interdicción que se instaura del sumergimiento del individuo en el lenguaje, y así, vemos cómo opera la Metáfora Paterna.

Entonces, la Metáfora Paterna como mediadora simbólica introduce de igual medida a nivel imaginario que la madre no es quién para decir que en su poder está el falo, es decir, no puede disponer del lugar del falo a su voluntad y, en consecuencia, tampoco le puede otorgar al niño su lugar.

En esta vía, podemos decir que el sujeto reconoce un más allá de la madre, reconoce al padre simbólico que prohíbe a la madre y que a su vez tiene su lugar en el Otro, pues, este es “source d’un code qui est au-delà de la mère” [la fuente de un código que está más allá de la madre] (Lacan, 1957A, p. 127). Evidentemente, la introducción de la Metáfora Paterna hace que la interdicción del incesto se instaure, al igual que la pregunta por el lugar del falo se modifique, pues el niño está enterado de quien lo tiene es el padre simbólico. En consecuencia, el niño comienza su relación con el “Autre de l’autre, à savoir sa propre Loi.” [Otro del otro, a saber, su propia ley] (Lacan, 1957A, p. 119). Es decir, en este tiempo el lugar del Otro se clarifica, pues es capaz de ver más allá de ese otro que es la madre, al Otro simbólico, al padre que instaura la ley.

Ahora, en el tercer tiempo ocurre una variación notable, el padre supera la mediación que ha de presentar la madre y aparece como una entidad potente que le da soporte al significante del falo. En esta vía, ya no es más el padre que prohíbe sino uno que interviene como “permissif et donateur, mais donateur au niveau de la mère.” [permisivo y donante, pero donante a nivel de la madre] (Lacan, 1957A, p. 128), pues, ya supero el tiempo donde ocupaba el lugar del falo, pasaje de un deseo del deseo, para devenir como quien tiene el falo y puede darlo, tanto a la madre como

al niño. Como resultado, el niño se identificará con el significante del padre que dará como resultado el ideal del yo y un superyó en construcción.

En este tiempo se da la salida del complejo de Edipo, a razón de que la Metáfora Paterna cumple su función significante y en este sentido, los efectos de dicha instauración se darán a conocer a lo largo de la vida del sujeto. Por ello, “un homme est toujours plus ou moins sa propre métaphore.” [un hombre es siempre más o menos su propia metáfora] (Lacan, 1957A, p. 121), y así, el hombre se constituye a partir de la cadena significante y su virilidad depende de la estructura que hayan tomado estos tiempos.

Con lo dicho hasta el momento podemos señalar que los tres tiempos del Edipo que propone Lacan se dan en el marco de una relación a partir del lenguaje, por tanto, el niño puede constituirse sin la presencia física de su padre y, aun así, cómo vimos, este podrá estar presente. Además, el padre aparece como mediador entre la madre y el niño en el primer y segundo tiempo, para luego aparecer en el último como quién pueda darle el falo y el niño pueda asumir su posición de sujeto. No diremos ni virilidad ni feminidad puesto que esto implicará un nuevo camino a investigar. Sin embargo, a continuación, ahondaremos en la relación que tienen el deseo y la ley en relación con Edipo.

4.6 Ley y Deseo: a propósito del Edipo

Como vimos la relación entre la ley y el deseo aparecen estrechamente vinculados en el Edipo desde *el seminario de las formaciones del inconsciente (1957)*, pero su formalización tiene lugar en el seminario de *la angustia (1962)*. En este último, Lacan ya había ubicado el objeto (a) cómo objeto causa del deseo, no obstante, no nos detendremos en presentar como se constituye el objeto (a) con el fin de hallar en la relación de la ley y deseo, el vínculo de este con la transgresión.

Entonces, para dilucidar el vínculo que nos hemos propuesto, debemos dejar atrás la tragedia de Edipo como un mito y abordarla como un drama, “de ce fait que OEDIPE comme je le dis souvent, n’avait pas le complexe d’OEdipe, à savoir qu’il l’a fait tout tranquillement bien sûr, il l’a fait sans le savoir.” [por el hecho de que Edipo, como suelo decir, no tenía complejo de Edipo, a saber, lo hizo todo tranquilamente, por supuesto lo hizo sin saberlo] (Lacan, 1966A, p. 262). En este sentido, dejamos de considerar que Edipo pudimos ser nosotros, para poder preguntarnos ¿qué es lo que este drama engendra?

Claramente, esta historia muestra “c’est le drame engendré par le fait qu’OEDIPE est le héros du désir de savoir.” [el hecho de que EDIPO es el héroe del deseo de saber] (Lacan, 1966A, p. 262). De este modo, Edipo lleva a cabo un deseo que va en paralelo con la prohibición del incesto, a razón de que, en la tragedia de Sófocles, Edipo no descansó hasta saber la verdad, inclusive yendo en contra del deseo de su esposa y madre, Yocasta.

De esta tragedia, Lacan (1962C), extrae que “el deseo, en tanto que el deseo de la madre, por la madre, es idéntico a la función de la ley” (p. 253); es decir, que el deseo acompaña la ley, haciendo que su constitución, su sustancia, sea el deseo por la madre, pero, he allí una diferencia sustancial, el sujeto desea a la madre, en tanto ese es el deseo del padre simbólico, por lo que el sujeto quiere llevar a cabo el deseo de un deseo, en este caso el deseo del padre, en tanto prohibición.

Dicho de otra manera, la ley y el deseo tienen como encuentro el primer tiempo edípico, donde aparece la primera sujeción del niño en la cadena signifiante a partir del falo oculto que empuja por el deseo de deseo; es decir, es en este encuentro de la castración simbólica donde tiene sus efectos el falo imaginado, pero, la ley se impone para instaurar la prohibición del incesto, dejando el camino prohibido, pero allanado para que el deseo lo utilice.

De acuerdo con lo anterior, podemos formular que la ley y el deseo entran en una estrecha relación, en tanto, comparten el mismo objeto vía la “ley llamada de prohibición del incesto”¹⁸ (1963C, p. 433). En otras palabras, la instauración del incesto instala de manera simultánea el deseo por ella. Para ejemplificar este punto en las *Clases del 16 de enero y 27 de febrero de 1963*, Lacan, propone dos estructuras clínicas que nos permiten poner en evidencia la relación del deseo y la ley, a saber, el perverso-masochista y el neurótico. Cabe destacar que como hemos venido argumentado y sumado a la propuesta de Eidelsztein (2008), la creación subjetiva en tanto una estructura, no puede imponerse como un diagnóstico o un rotulo que define de manera fija un sujeto, por tanto, ambas estructuras hacen parte de todo un ejercicio de covariancia donde entran conceptos como fantasma, pulsión, sujeto tachado, etc. Sin embargo, no haremos explícitos estos conceptos teniendo como finalidad la relación de las estructuras clínicas con la ley y la transgresión.

¹⁸Seminario de la Angustia, versión de Ricardo Rodríguez Ponte. Clase 12: 27 de febrero de 1963 (p.23)

Según Eidelsztein (2008), las estructuras clínicas las podemos leer de acuerdo a la fórmula del fantasma ($\$ \diamond a$)¹⁹. En este contexto, cada estructura tiene una posición específica en esta, en el caso del neurótico aparece así: *fórmula del fantasma*

$$(\$ \diamond a)$$

$$\longrightarrow$$

En este sentido, el enunciado que podemos establecer de esta fórmula es que *el sujeto desea (a)*, es decir, el neurótico se ubica en una relación con el Otro como un sujeto del inconsciente que persigue el objeto (*a*). De este modo, la Metáfora Paterna, operó instaurando de manera análoga la función del deseo. Por ello, el sujeto neurótico busca en el Otro, el objeto causa del deseo. Así, la ley fundamenta el deseo. Sin embargo, sabemos que el objeto (*a*) no opera como una cosa producida por el mercado capitalista o un puesto de trabajo soñado, más bien, es la función del desplazamiento del deseo que impulsa por estos productos. Por tanto, el neurótico “no puede sostener, dar su estatuto a su deseo, sino como insatisfecho, les he dicho, o como imposible” (Lacan, 1963, p. 434). En esta vía, lo imposible hace referencia a que la función del objeto (*a*) como consecuencia de estar sujeto al lenguaje implica su no aprehensión material, pues, una vez se alcanza lo que se quiso aparece el vacío para poder desear algo más.

Por otro lado, Lacan (1962), acentúa el masoquismo para describir la relación del deseo y la ley. Razón que nos exige una aclaración en cuanto la estructura perversa que es donde el masoquismo se inscribe. Así, la orientación de la flecha del fantasma en la estructura perversa varía de manera sustancial: *fórmula del fantasma*

$$(\$ \diamond a)$$

$$\longleftarrow$$

Esta es la fórmula de la estructura de la perversión; la cual nos permite entender que la posición del sujeto perverso parte de ubicarse en el lugar del objeto (*a*) con deseo al sujeto barrado. Asimismo, contrario a lo que hemos escuchado en las facultades de psicología, “el sadismo no es el revés del masoquismo por una simple razón, que no se trata de una pareja de reversibilidad, la

¹⁹ Aclaración al lector, daremos la definición de como tomaremos los elementos de esta fórmula. Sujeto tachado o \$: Sujeto del inconsciente. Losange o \diamond : Deseo de. Y este último *a*: Objeto (*a*).

estructura es más compleja” (Lacan, 1963, p. 477). En consecuencia, el sádico se ubica en la posición del objeto (a) como un agente que busca atormentar a un sujeto dividido; es decir, el perverso sádico se reconoce como quien es el deseo y así, el otro al no poder encontrarlo –dado que este objeto no existe– se divide y aparece la angustia. Siendo esta última la intención del sádico, dividir al otro.

Ahora, en la otra vertiente de la perversión, Lacan (1963C), nos deja una posición clara. “El masoquismo adquiere, en esta perspectiva, el valor y la función de aparecer, y de aparecer claramente, es su único valor, para el masoquista, cuando el deseo y la ley se encuentran juntos. (p. 253). En este sentido, el sujeto masoquista vive el deseo del Otro como una ley, quedando sometido al capricho del Otro del discurso. Por tanto, siguiendo la fórmula atrás mostrada el masoquista se ubica como el objeto (a), pero, con la singularidad de que su estructura lo ubica como el desecho de esta función, pues al no haber un objeto fijo de este objeto el masoquista se siente como un desecho, y, además, desea quedar sometido al Otro. Claramente, esta escena la puede escenificar un jefe, padre o hermano como sujetos del inconsciente (\$), a quienes el sujeto masoquista los reconozca como Otro.

De acuerdo con lo anterior, podemos decir que el deseo aparece como consecuencia de la instauración de la ley simbólica. En efecto, depende de cómo se estructure el sujeto para que se oriente como neurótico o perverso. Es válido agregar que esta formación simbólica ha de tener una característica más de nuestro interés, y es, la relación de correspondencia que posee el deseo y la ley con la aparición del goce bajo su dimensión de transgresión. Tema que abordaremos con mayor profundidad en el siguiente capítulo.

4.7 Conclusiones

Ahora bien, a lo largo de este capítulo queda evidenciado que los avances propuestos por Lacan para el psicoanálisis freudiano, en lo que respecta a nuestro problema de investigación, llevan a considerar ciertos puntos de que nos permiten señalar una perspectiva diferente a los autores revisados. Pues, tanto la perspectiva ex nihilo como su apoyo en las matemáticas nos exigieron un trabajo en lo que respecta a una epistemología que enriqueció la pregunta de investigación, y, además, implicó entender que la relación de la ley y la transgresión se encuentran mediadas por los efectos del lenguaje en la vida humana.

Asimismo, sostener que al inicio era el significante, tiene como consecuencia ubicar desde una nueva perspectiva el complejo de castración, donde ya no se le atribuye un momento específico en la vida del sujeto, por lo que no puede ser un suceso a lo largo de su infancia entendido como una mirada, un roce o un grito, que implica una supuesta amenaza de su virilidad. En esta vía, la ley de la castración se estructura a partir de la cadena significante y no, de un momento específico. Además, la transgresión no apareció como un elemento fundante en la subjetividad o en el origen, dado que este concepto aparece a razón de la articulación de la cadena significante, asunto que haremos más explícito en el próximo capítulo.

De este modo proponemos las siguientes conclusiones:

- 1) Tanto el origen del lenguaje y en consecuencia del sujeto, entendidos a partir de un conjunto vacío que permite articular el *hay* o *existe*, no están en la naturaleza.
- 2) El sujeto Lacaniano es anti ontológico porque existe en el lenguaje, independiente del mundo natural.
- 3) La ley y la transgresión como vínculo indisoluble no fundan la subjetividad.
- 4) El significante Nombre-Del-Padre entendido como ley es lo que vehiculiza la ley moral.
- 5) La transgresión es vehiculizada por la cadena del significante.
- 6) No existe la transgresión en su dimensión de crimen en la naturaleza.
- 7) La ley como metáfora paterna edifica la prohibición y normativiza el deseo.

Por consiguiente, como señalamos, debido a la dificultad que presenta un autor como Lacan, se decidió dividir el abordaje de este autor en dos capítulos en aras de permitirle al lector, abordar de una manera más amena su lectura. De igual modo esperamos abordar de más a profundidad lo que concierne al concepto de transgresión.

5 Capítulo Cuarto. Lenguaje: Ley y Transgresión.

En este capítulo, siguiendo con la línea argumental del anterior, intentaremos dar paso a la relación de la ley y la transgresión, pero ahora en una dimensión que nos permita tener una comprensión de lo social, implicada en los mitos freudianos. No obstante, nos vemos interesados por la propuesta que el filósofo alemán Immanuel Kant, en dos aspectos; el primero, el lugar de la cosa en su relación con la ley y, el segundo, el lugar de la ley moral como imperativo, pues, para Lacan, la propuesta de este filósofo se complementa muy bien con la del Marqués de Sade, en cuanto a nuestro problema de investigación se refiere.

Dicho en otras palabras, podemos decir que el desarrollo de este capítulo empieza con la postura epistemológica de Kant en relación con la cosa, dado que, esto nos permite abordar de manera más precisa la propuesta que pretende hacer Lacan de la cosa o *Das Ding* con la ley, puesto que allí ubica a la madre como deseo prohibido que a su vez edifica la interdicción del incesto. Después, entramos en la relación del goce transgresor en los diferentes mitos, y cerramos con el debate que circula a través de Kant y San Agustín como exponentes del imperativo categórico del deber ser y el Marqués de Sade de la transgresión.

Por lo tanto, hemos de recordar que la noción ex nihilo implica el inicio de la cultura por la palabra, en palabras de Lacan, del significante.

5.1 La ley y la cosa

En *el seminario de la Ética del psicoanálisis* (1959), Lacan, trae la relación entre la ley y la cosa Freudiana conocida como *Das Ding* con el fin de diferenciar este segundo concepto que se le asemeja a la madre como primer objeto de satisfacción. Cabe recordar que como bien lo expresa Freud (1917/1976) en su texto titulado *lo inconsciente*, las representaciones-cosa son los estímulos que dejan una huella mnémica en el aparato psíquico cuando el niño carece del lenguaje, o más bien, de representaciones-palabra. De este modo, para Freud, el acto de alimentar, asear y acariciar del primer cuidador que encarna la madre, hace que en el inconsciente del niño se imprima una huella de satisfacción y, en consecuencia, la madre sería el primer objeto de satisfacción.

En otras palabras, Freud señala que la madre al amamantar al niño por primera vez deja una huella de satisfacción que solo puede existir como representación-cosa, dado que es un estímulo

que se instaura en el inconsciente a partir de la sensación del organismo, cuando aún no hay lenguaje para describirlo. De este modo, en el niño dicha representación-cosa no puede ser aprehendida por las palabras, pero, esto no impide que dicha representación tenga una carga de libido, en efecto, dicha representación inconsciente empuja por algo que no puede volver a agarrar. Así pues, podemos decir que la cosa guarda una relación con la ley fundamental del incesto, en tanto el individuo persigue el primer objeto de la satisfacción, la representación-cosa que le fue prohibida por el padre.

En el contexto mencionado, Lacan trae a la discusión a Immanuel Kant en su propuesta *Das Gute* (el bien) y *Das Wohl* (Lo bueno), con la intención de marcar una diferencia con el *Das Ding* en el psicoanálisis. Motivo que nos llevó a marcar una un contrapunto epistemológico que nos permita dividir el campo del psicoanálisis y de la filosofía de este último. Cabe aclarar que no es de nuestro interés los alcances y variaciones que se pueda extraer de la cosa freudiana, por ello, nos ceñiremos al contexto de la cosa en relación con la ley.

Entonces, para Kant la forma de constituir la subjetividad va de la mano de la experiencia vivida por el organismo con su entorno, pues, “No hay duda de que todo nuestro conocimiento comienza por la experiencia” (2005, p. 49). En otras palabras, una perspectiva que se fundamenta del encuentro del hombre con la naturaleza –contraria a la que sustenta Lacan–; propuesta que influye directamente en la forma de concebir la ley y la transgresión, dado que obliga a que su instauración se estructure a partir del encuentro de la naturaleza con el cuerpo biológico, de modo que hemos de señalar la descripción de una ontología para este filósofo.

No obstante, puede parecer paradójico en su obra la existencia de un conocimiento que se le conoce como *a priori* o *entendimiento puro*; siendo un tipo de conocimiento que se da en la conciencia independiente de los sentidos, dado que son producto del desarrollo de los objetos que se encuentra en la naturaleza. Un ejemplo sería la descripción de la gravedad, dado que podemos entenderla a priori sin tener que ver la velocidad de caída de los objetos. Por esta razón, el individuo para Kant (2005), se encuentra con la realidad como un hecho objetivo, porque a pesar de considerar un acceso al conocimiento de una manera a priori, es decir, previo a cualquier experiencia, señala que el objeto y la naturaleza están dadas. En este sentido, el individuo accede a cualquier tipo de conocimiento a partir de los sentidos, de este modo, conoce la gravedad porque atraviesa sus sentidos, pero podemos entenderla sin necesidad de visualizarla, y así lograr hacer una abstracción mental de ella.

En esta misma dirección, considera que el entendimiento puro solo sería un modelo que intenta describir la fuente verdadera de conocimiento, la experiencia o el mundo de la naturaleza, y allí, inserta una postura que para nosotros en psicoanálisis se problematiza. “Los//principios del entendimiento puro, ya sean constitutivos a priori (como los matemáticos), o solamente regulativos (como los dinámicos), no contienen nada más que, por decirlo así, | sólo el esquema puro para la experiencia posible” (p. 274). En esta vía, las matemáticas solo sirven para explicar hechos de la experiencia y sucesos que se consideran empíricos, como son las formulaciones matemáticas de la física sobre el movimiento, sin embargo, apoyándonos en Frege (1886) y Lacan (1972), podemos decir que nadie a lo largo de la historia pudo ver el número 1 en la naturaleza; por lo tanto, la matemática describe un mundo más allá de la naturaleza.

Este debate nos introduce a considerar ¿qué tipo de ontología propone Kant? En su obra titulada *Prolegómenos a toda metafísica futura que puede presentarse como ciencia (1783)*, es bastante claro que en cuanto al individuo y “los fenómenos deben ser subsumidos bajo el concepto de sustancia, el cual está dado en el fondo de todas las determinaciones del ser” (p. 116). Es decir, para Kant el individuo ha de tener una sustancia que determina su ser, en otras palabras, una ontología que articula al individuo con el mundo social y natural, y en consecuencia con la ley y la transgresión.

Sin embargo, sirviéndonos del diagnóstico que nos propone el filósofo Hessen (1926), en su texto titulado *La teoría del conocimiento*, podemos evidenciar que en el debate entre empiristas, idealistas, racionalistas y demás propuestas, la pregunta por la forma de acceder a un conocimiento veraz ha estado a lo largo de la historia del pensamiento. Asimismo, Hessen señala que la intención de Kant fue encontrar un punto medio entre los llamados empiristas e idealistas²⁰, donde el objeto del conocimiento se encuentra en un punto medio entre las ideas y las cosas materiales que intentan describir estas ideas, un ejemplo de ello sería la diferencia entre un árbol que reposa en la naturaleza y la idea del árbol. Sin embargo, Hessen (1926) señala que Kant no pudo romper con la tradición

²⁰ La relación entre el empirismo y el idealismo tiene su punto de inicio con Aristóteles y Platón, donde sabemos que para el primero la esencia de las cosas está en el mundo material, mientras que para el segundo, el mundo de las ideas determina el mundo. No obstante, este es un debate histórico al que se han sumado un sinnúmero de autores y propuestas, donde nuestro interés radica en precisar que Lacan con su propuesta exnihilo toma distancia de Kant en cuanto a la epistemología que propone para el psicoanálisis.

de pensar la experiencia como fuente primaria de conocimiento, es decir, el encuentro del organismo con la naturaleza como fuente de todo conocimiento.

Sin embargo, no podemos dejar de desconocer que Kant (2005) en efecto trata de romper con la tradición de pensamiento que señala Hessen (1926). Puesto que, a pesar de que el hombre se encuentre en un mundo natural, otorga un valor diferenciador a la raza humana, la facultad de razonar. Por tanto, “la razón pura es por sí sola práctica y da (al hombre) una ley universal ley moral” (Kant, 2005, p. 36). En otras palabras, para el icónico filósofo, la experiencia determina el medio de como el hombre accede al conocimiento, pero, al ubicar a la razón como ontológica implica que el individuo pasa por la experiencia a partir de los sentidos bajo un modelo orientador específico, el modelo abstracto de la razón. Por ello, la razón le permite al individuo reconocer la ley moral como faro en las relaciones con el mundo.

En consecuencia, pensar la razón como ontología del hombre y factor diferenciador de las demás especies naturales determina que el hombre puede reconocer que es la ley en sus relaciones sociales. Sin embargo, para Kant (2005), la ley moral dirigida por la razón orienta al bien como sinónimo de bienestar tanto individual como social, por tanto, implica que su relación con la cosa o *Das Ding* se encuentra marcada por el cuerpo biológico, y allí nos encontramos con una clara diferencia, pues, para el bien existen dos conceptos que ponen la discusión en un sentido diferente, *Das Gute* (el bien) y *Das Wohl* (Lo bueno).

De un lado, el *Das Gute* es la capacidad de juicio que posee la conciencia, donde el individuo elige lo que considera el bien a través de la razón práctica, de este modo, *Das Gute* se refiere “propriadamente a acciones y no al estado de sensaciones de la persona” (Kant, 2005, p. 71). Por otro lado, *Das Wohl*, se define a partir del placer, en tanto el organismo tiene un encuentro con el objeto en la experiencia y así, permite un juicio de manera posterior que deja un saldo de satisfacción al individuo.

Dicho lo anterior, Lacan (1959B), propone una diferencia en lo que respecta a estas dos formas de entender el bien, dado que sus colegas se orientan por signos y no por significantes, y así,

por esta vía el sujeto regla su distancia primera con *Das Ding*, fuente de todo Wohl a nivel del principio del placer y que brinda, pero en su núcleo, lo que, siguiendo la referencia kantiana, y

como no dejaron de hacerlo los practicantes del psicoanálisis, podemos calificar de *Das Gute des Objekts*, el buen objeto (p. 91).

En otras palabras, los psicoanalistas posfreudianos se ocuparon más de la relación de placer y de displacer que tiene el objeto para con el cuerpo biológico, enredándose con la concepción Kantiana del Wohl, y teniendo como consecuencia por cuestiones epistémicas una respuesta del buen o mal objeto.

Entonces, para Lacan (1960), el bien no tiene que ver bajo la dimensión del placer, del Wohl, puesto que “Au-delà du Wohl du principe du plaisir, déjà à l’horizon se dessine ce Gute : das Ding” [Más allá del Wohl del principio del placer, ya en el horizonte emerge este Gute: das Ding] (p. 54). En otras palabras, el Gute, *Das Ding*, sería un bien perseguido en las estructuras sociales que se instituyen a partir de la cadena significante. Por lo que la cosa o *Das Ding* de Lacan no tiene que ver con el encuentro de un objeto que le entrega placer al individuo, sino con una articulación significativa en el discurso que orienta a ese sujeto en devenir hacía un bien, que a su vez tiene como corolario una ruptura con la naturaleza, dado que su estructura implica algo que se aloja a partir del código que brinda el Otro.

En función de lo planteado, se ha pensado que la cosa ha existido desde el inicio de la constitución subjetiva, dado que es el primer encuentro del organismo del niño con el mundo exterior. Sin embargo, Lacan (1960A), nos aclara que esta no es la vía de su creación, a razón de que, tomando en rigor que el inicio subjetivo es por el significante, esto implica que “cet objet n’a, en somme, jamais été perdu,” [este objeto, en fin, nunca se ha perdido] (p. 44). En este sentido, un inicio por el verbo implica que no priorizamos la relación del organismo con el entorno, diciendo así que la cosa no ha de aparecer enmarcado por el contacto del niño con el seno materno o con quién lo alimentó en un primer momento, sino que es la introducción de la palabra lo que valoriza y constituye un sentido para este objeto.

Podemos comprender que el *Das Ding* ocupa múltiples formas gracias a la cadena significante, por tanto, puede ser entendido como un objeto prohibido en la medida en que escapa a cualquier significación, y así, se le ha confundido con la madre, con la mujer del prójimo o con los bienes de este, porque a fin de cuentas estas representan la cosa prohibida del prójimo. De igual modo, podemos señalar que la cosa o *Das Ding* aparece como consecuencia de la constitución de la ley primordial del incesto, la ley que da inicio a la cultura, en este punto estarán de acuerdo Lacan (1959), Freud y Levi-Strauss, y así, la cosa también será deseada en tanto es prohibida, dado

que es del Otro y del otro, es decir, aparece en el campo del lenguaje gracias al Otro, y también las cosas del prójimo en cuanto a prohibidas aparecen allí.

Asimismo, en el contexto de la cultura occidental donde el discurso de la iglesia católica atraviesa los imperativos morales, evidencia que los diez mandamientos aparecen con la intención de que la prohibición del incesto no sea violada, y también aparece “con una única y sola condición, que nos percatemos que la interdicción del incesto no es más que la condición para que subsista la palabra” (Lacan, 1960B, p. 87). Es decir, los diez mandamientos vehiculizan la prohibición primordial, la del incesto, que permite que se articule la palabra.

No obstante, esto no quiere decir que la transgresión de los mandamientos cristianos en la vida corriente de los hombres implique una catástrofe social, debido a que “Nous passons notre temps, en d’autres termes, à violer les dix commandements, et c’est bien pour cela, dirai-je, qu’une société est possible.” [pasamos nuestro tiempo, por decirlo de alguna manera, quebrantando los diez mandamientos, y por eso diría yo que es posible una sociedad] (Lacan, 1960A, p. 51). En consecuencia, es gracias a la transgresión cometida a estas leyes morales que soportan la ley primordial del incesto, lo que permite que una sociedad exista.

De igual modo, la prohibición los diferentes objetos en los diez mandamientos es digna de una sociedad primitiva, dado que, resumiéndolos son: “Tu ne convoiteras point la maison de ton prochain, tu ne convoiteras point la femme de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son boeuf, ni son âne, ni rien de ce qui appartient à ton prochain.” [no codiciarás la casa de tu prójimo, no codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su criada, ni su buey, ni su asno, ni nada que sea de tu prójimo] (Lacan, 1960A, p. 60). Como vemos, estos enuncian y sustentan la existencia de la ley que vehiculiza el significante, y, de este modo, siguiendo a Freud y a Levi-Strauss podemos decir que la ley del incesto desde su origen más primitivo fundamenta el deseo por la madre y es “en ce sens que ce das Ding était là au commencement” [en este sentido de que este das Ding estaba allí desde el principio] (Lacan, 1960A, p. 60). En otras palabras, en la medida que la cosa o *Das Ding* del prójimo le es prohibida al sujeto. Por lo tanto, la ley se articula a la cosa o *Das Ding* en la medida que el lenguaje me permite articular el deseo sobre la cosa de mi prójimo.

Cabe resaltar que la ley no es la cosa, es decir, el *Das Ding* existe a partir de la articulación significante que aparece en nuestro mundo occidental a partir de los mandamientos religiosos, en tanto, “la Chose trouve, en l’occasion, produit en moi toutes sortes de convoitises grâce au commandement. Car sans la loi, la Chose est morte.” [la Cosa en ocasiones, produce en mí toda

clase de deseos gracias al mandamiento. Porque sin la ley, la Cosa está muerta] (Lacan, 1960, p. 60). De este modo, nos queda claro porque la madre es confundida con la cosa, pues no hay nada más aberrante para el mundo occidental que pensar en acceder carnalmente a la mujer que nos trajo a la vida.

En conclusión, podemos decir que Lacan se sirve de la diferencia kantiana de Wohl y Gute para marcar el plano en que se inserta el *Das Ding*. Dicha articulación, nos muestra un bien que va más allá de una satisfacción de placer, un bien que viaja en forma de cosa a través de la cadena significativa. Además, la propuesta de que los diez mandamientos en el discurso soportan el deseo fundamental del incesto y por ello, todos estos imperativos pueden ser transgredidos en la medida que sigan soportando el deseo que fundamenta la cultura, el de la prohibición, nos evidencia el vínculo paradójico de la ley y la transgresión. Puesto que la segunda solo existe a partir de la primera. Ahora continuaremos con la relación del goce y la transgresión en los diferentes mitos Freudianos, y también, abordar la idea de Dios en lo que respecta a la ley y a la transgresión.

5.2 El goce en los carriles del Significante

Ahora, para abordar la relación entre la ley y la transgresión, encaminaremos nuestra exposición en los mitos Freudianos de Tótem y Tabú, Moisés y la religión monoteísta y como resultado de estos dos, el lugar del Dios cristiano en tanto padre que prohíbe. De igual modo, la transgresión será enmarcada como elemento significativo, más precisamente bajo la modalidad del goce, en otras palabras, el goce transgresor.

Para empezar, sabemos que la máxima que retoma Lacan de San Pablo²¹ para entender esta relación es que *La ley hace al pecado*, fórmula que sufre una leve modificación al decirse que *La ley hace la transgresión*. En este sentido, encontramos que “à partir de la mort du père, que l’interdiction de cette jouissance comme étant première, s’édifie.” [es a partir de la *muerte del padre*, que la prohibición de este goce como entidad primaria, se edifica](Lacan 1969A, p. 72). Por ello, la muerte del padre de la horda, de Moisés y de Cristo, constituye un goce transgresor a consecuencia de la instauración de la ley, no obstante, cada uno ha de tener su particularidad.

²¹ La fórmula original de San Pablo es que “¿diremos entonces que la Ley es pecado? ¡De ninguna manera! Pero yo no hubiera conocido el pecado si no fuera por la Ley. En efecto, hubiera ignorado la codicia, si la Ley no dijera: No codiciarás. “Pero el pecado, aprovechando la oportunidad que le daba el precepto, provocó en mí toda suerte de codicia, porque sin la Ley, el pecado es cosa muerta” Carta a los Romanos.

En el contexto de Tótem y Tabú, la comunidad de los hermanos se forma a partir del retorno del amor de los hermanos hacía el padre luego de su asesinato; pero, este retorno introduce en la estructura una falla, puesto que no se abrió un acceso al goce sobre los bienes del padre, sino que por el contrario, el retorno del acto refuerza su interdicción. En otras palabras, los hermanos matan al padre y en consecuencia las madres quedan prohibidas. En esta vía, ¿de qué sirvió el asesinato de este padre sino accedieron a la madre? Por lo tanto, al menos en este mito la transgresión no tuvo el efecto que supuestamente buscaba, y allí, nos encontramos con una paradoja implícita, puesto que, el hecho de que los hermanos no hayan querido acceder a ninguna mujer reconociendo que solo eran hermanos del padre.

Asimismo, Lacan (1969B), crítica la estructura del mito de Tótem y Tabú en virtud de que no hay razón para que los hermanos hayan constituido una fraternidad, puesto que “sólo conozco un origen de la fraternidad –quiero decir la humana, de nuevo el humus–, es la segregación” (p. 121). Es decir, el discurso que conforma un grupo debe constituir un “ellos” para que el “nosotros” tome algún valor. De modo que, los hermanos matan al padre, pero no existe otro grupo el cual puedan segregar que les permita hacer comunidad. En consecuencia, para Lacan a diferencia de Freud, lo que conformaría la comunidad que ostentan los hermanos sería la segregación más no la culpa, dado que son la primera horda de hombres por lo que no existe a quién más excluir.

En la misma vía y como se expuso en el capítulo anterior, sabemos que para Freud el retorno del amor de los hermanos hacía el padre, dan cuenta de la culpa en la subjetividad que sostiene la idea de Dios en el Judeo-cristianismo. Dicho de otra manera, Dios sería el sustituto simbólico de este primer padre. Sin embargo, el giro que nos muestra Lacan (1969A), es más bien que vivimos una época en la que “« Dieu est mort », dont assurément tout indique que loin qu’il mette en question ce qui est en jeu, à savoir la Loi, bien plutôt il la consolide.” [“Dios ha muerto”, así que seguramente todo indica que lejos de cuestionar lo que está en juego, a saber, la ley, la consolida] (p. 72). En otras palabras, si Dios está muerto podríamos pensar que todo se encuentra permitido, pero, sucede todo lo contrario, la sociedad al quedar sin un garante simbólico de este calibre, vemos en alza una transgresión de aquellos de quienes deben garantizar el cumplimiento de la ley. Un ejemplo sería la violencia estatal en Colombia hacía los manifestantes en el marco del paro nacional del 2021.

Por otra parte, para Lacan en lo que respecta a Moisés, señala que Freud pasó por alto el hecho o la narrativa donde Dios representado en un arbusto en llamas habla con Moisés en la cima

del monte Sinaí, lugar donde le entrega las tablas de la ley. Pues allí, aparece la dimensión imaginaria que nos lleva a preguntarnos ¿Qué encubre que Dios se encuentra escondido? Pues si este Dios está “escondido es un Dios celoso. Parece muy difícil disociarlo de aquel que, en el ambiente mismo de fuego que lo vuelve inaccesible” (Lacan, 1959B, p. 211). Es decir, la función del fuego sirve para encubrir el verdadero rostro de Dios, dejando así, la creación simbólica a un imaginario que lo ubica como superior, haciendo similitud al padre de la horda, un padre caprichoso que quiere hacer su voluntad.

Por lo tanto, lo que supuestamente nos muestra el pueblo judío con el asesinato de Moisés, es el retorno a sus creencias anteriores, a una reinstauración del Dios Akhenatón. Sin embargo, esto no varía nada, a razón de que “el Dios de Moisés es el mismo Dios que el de Akenatón, un Dios que sería Uno.” (Lacan, 1969B, p. 123). Entonces, para Lacan lo que se sostiene en el mito de Moisés es la consistencia freudiana del origen del monoteísmo, dicho de otra manera, un relato que le da lugar a un solo Dios como padre supremo, pero, que se estructura bajo la premisa de “Dios está muerto”, ubicando una devoción al padre simbólico como interdicto del goce transgresor, es decir, vehiculizado por el significante Nombre-del-Padre que ingresa una prohibición.

Como último punto, en cuanto al Dios Judeo-cristiano encontramos que en el relato de la pasión de Cristo se evidencia una supuesta repetición del asesinato del padre primordial, pero, es su resurrección lo que hace de metáfora simbólica al señalar que su instauración en tanto sustituto del padre se da como quién vence la muerte y se posa al lado de Dios. En consecuencia, podemos decir que la transgresión a Jesús no señala precisamente el fin de su vida, sino que sella y garantiza su existencia inmortal como divinidad, en otras palabras, el goce transgresor que da como resultado su muerte, es el camino a la edificación de la ley divina.

De igual modo, dicha ley que funda el goce transgresor también trata de ponerle freno al ubicar al otro semejante bajo una protección ideal. Es decir, la ley divina propone una naturalización de la compasión a través de instaurar al otro sin importar quién sea como un semejante. Claramente, es una fórmula familiar al ser muy criticada por Freud en el *Malestar en la Cultura*, pues, el problema del *ama al otro como a ti mismo* es para Lacan (1959A), “la jouissance de mon prochain, sa jouissance nocive, sa jouissance maligne, c’est elle qui se propose comme le véritable problème pour mon amour.” [el goce de mi prójimo, su goce nocivo, su goce maligno, es esto lo que se presenta como el verdadero problema para mi amor] (p. 142). De esta manera, la

instauración de la ley que edifica el goce y permite el lazo social, también imposibilita llevar a cabo un amor desinteresado.

Ahora, entendiendo al goce²² como “la satisfacción de una pulsión” (Lacan, 1959B, p. 253). Encontramos en los mitos descritos al goce transgresor soportado en la edificación de la ley. De esta manera, si la ley entendida como significante es lo que permite en tanto consecuencia movilizar el goce transgresor, entonces “la transgresión en el sentido del goce sólo se logra apoyándose sobre el principio contrario, sobre las formas de la Ley” (1959B, p. 214). En otras palabras, la transgresión existe gracias a la existencia del lenguaje, pues no podemos decir que en el mundo de la naturaleza haya transgresión. En consecuencia, la transgresión como significante se moviliza a través de la cadena significativa a la que permite el acceso la metáfora paterna, permitiéndole a la primera llevarse a cabo.

De acuerdo con lo anterior, podemos decir que la transgresión aparece por consecuencia de la instauración de la ley significativa, es el mundo de la palabra entendido como lugar, que construye y estructura a los hombres donde podemos pensar la transgresión. Puesto que, si quisiéramos pensar esta condición en la naturaleza podríamos señalar con certeza que el león al devorar un antílope podría cometer una transgresión a este, pero de ello depende la supervivencia del primero, insertando en esta vía un debate infecundo, a razón de que estos seres no están dominados por los efectos del significante.

En conclusión, la época de la prohibición del padre como metáfora paterna, se estructura alrededor del vacío, significando que “ese vacío que ya no sé si es mío o de alguien” (1959B, p. 239). Pues se encuentra en la relación del sujeto con el Otro, donde ingresa la transgresión como un significante que puede tomar múltiples formas. Una de estas, estaría del lado de la fraternidad que falta en los hermanos de la horda para hacer comunidad. De esta manera, la segregación en tanto resorte de la transgresión implica la imposibilidad de reconocer a un extraño como un semejante.

En otras palabras, el vacío ubicado en la circularidad del sujeto con el lenguaje, nos permite introducir la premisa de que la transgresión no se puede rastrear de manera exclusiva en un individuo, en tanto que dicha formación se encuentra en dos lugares al tiempo, estos son el sujeto

²² Dentro de las referencias revisadas, encontramos que Miller (2009) y Eidelsztein (2015), hacen una propuesta de lo que sería el goce. Sin embargo, dejamos estos autores solo como referencias a revisar de querer ahondar más en cuanto lo que el goce implica.

como enlazado por la cadena significante y el Otro en lugar del código. Esto implica para que la transgresión se lleve a cabo, “a condición de que los límites que me hacen plantearme ante el otro como mi semejante sean franqueados” (1998, p. 240). Es decir, entendiendo que tanto el sujeto como el otro –semejante– están en circularidad con el Otro del lenguaje, y lo que gatilla la transgresión es una vez se excluye al semejante del campo del Otro, el otro queda reducido a una cosa que no tiene la dignidad de persona, por ello, vemos en la propaganda política nazi la deformación de los judíos en su humanidad. De esta manera, se constituye el enunciado: *si no son humanos merecen morir*. Para continuar, iremos a Kant y San Agustín como fieles exponentes de la ley moral y al Marqués de Sade en tanto exponente de la transgresión.

5.3 Kant, San Agustín y Sade

La posición de Lacan (1959), de que la ley hace la transgresión, nos lanzan a ubicar a Kant y San Agustín como representantes de una ley moral y a Sade, en calidad de opositor, en tanto interlocutores válidos para nuestra reflexión. Claramente no podemos exigirles a estos autores una concepción de lo que sería el inconsciente, pero, tenemos elementos de sobra para marcar un debate a partir del psicoanálisis de Jacques Lacan.

La primera medida para Kant, la ley moral es una máxima que se sostiene a partir de la razón pura-práctica, excluyendo de este deber ser de cualquier pasión, es decir, no son las emociones las que marcan la voluntad del hombre. Por este motivo, el hombre en su ser es constituido a partir de la razón y esto abre el paso al reconocimiento de lo que es el bien común; es la razón la que da soporte a la ley moral desde la constitución subjetiva.

De este modo, el hombre en su singularidad ha de poseer un sentido de comunidad que fundamentaría la construcción de la ley bajo la máxima Kantiana: “Actúa de modo que la máxima de tu voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal” (Kant, 2005, p. 35). En esta vía, la razón le señala al hombre que el accionar de su voluntad y por tanto de su libertad, debe sostenerse para todos los casos subjetivos y objetivos, es decir, es obligatorio que ostente una universalidad porque se soporta en la razón.

Sin embargo, esta propuesta de ley moral no opera como el filósofo alemán quisiera, para señalarlo, Lacan (2005), utiliza dos ejemplos que nos entrega Kant, donde la moralidad de ambos

individuos en cuestión es puesta a prueba. En un primer momento, tenemos a un hombre que tiene la posibilidad de visitar a una mujer ilegal, quién le dará acceso a un placer voluptuoso al que no se puede resistir, pero a condición de que al salir del recinto le esperará la horca.

En el segundo ejemplo está un hombre que debe visitar la corte de un déspota²³, donde se le presenta la paradoja, si presenta un falso testimonio el ejecutado será un hombre inocente, sino, él será ejecutado.

En ambos casos para Kant (2005), “él juzga que puede hacer algo porque tiene conciencia de deber hacerlo y reconoce en sí mismo la libertad que de otro modo, sin la ley moral, le habría permanecido desconocida” (p. 35). A razón de esto, ambos hombres podrían diferenciar dicho desencuentro y elegir lo que la razón manda. En este sentido, el hombre del primer ejemplo no accedería a la mujer, no porque se encuentre con la muerte, sino porque encontrarse con ella implicará perder la vida, y antes que el placer de una mujer ilegal, está la vida. Sin embargo, no es lo mismo con el segundo ejemplo, dado que si este hombre mintiese no podría llevar a cabo la máxima universal antes mencionada, por ello, el hombre deberá dar el testimonio correcto, aunque le cueste la vida.

De igual modo, encontramos en el ejemplo de la mujer ilegal que la ley Kantiana pretende una homogeneización en el sentido de la cantidad de placer que obtiene de la transgresión y, el displacer que implica su muerte. Sin embargo, se podría caer en el error de apelar a la libertad para salir de este problema lógico, pero, la libertad como nos la enseña Kant (2005), está de igual forma ligada a la ley moral, dado que “la libertad y la ley práctica incondicionada remiten entonces recíprocamente una a la otra” (p. 33). En este sentido, el imperativo categórico que implica la ley moral dirige la voluntad y, por tanto, la libertad de los hombres.

Según lo dicho, hemos de expresar que la posición de Kant, desconoce la dimensión explicativa del goce que encontramos en la lectura de Lacan. Razón que nos permite declarar esta propuesta como novedosa, al menos en el contexto de este contrapunteo. En esta vía, el goce nos permite orientar otra lectura a los ejemplos propuestos por Kant.

Por lo tanto, el concepto de goce rompe con la homogeneización que implica el placer, pues no se sumerge en un debate que implica la cantidad de un más o de un menos, más bien, es un

²³ Lacan en la exposición de su ejemplo en la *clase del 23 de marzo 1960*, omite la condición expuesta por Kant en su texto de la *Crítica de la razón práctica* sobre el pedido de falso testimonio. Debido a que, en el ejemplo del segundo quién presiona para el hecho de calumnia es un príncipe. Esto cambiaría la lógica del ejemplo en el sentido que el deber ser también se introduce por la representación que tiene el soberano para sus súbditos.

vector que viaja por la cadena significativa, en donde encuentra el soporte para ser historizada, dado que “Sans le signifiant, au commencement, il est impossible d’articuler la pulsion comme historique” [Sin el significante, al principio, es imposible articular la pulsión como histórica] (Lacan, 1960A, p. 169). Dicho de otra manera, el goce transgresor que es la satisfacción de una pulsión, no aparece a partir de una descarga energética, sino que viaja por la cadena significativa haciendo que su satisfacción aparezca como consecuencia del lenguaje.

De acuerdo con lo dicho, el ingreso del goce transgresor en lo que respecta a los ejemplos kantianos aparece una variable en que la ley en “le sens de la loi morale dans l’occasion soit également complètement changé.” [el sentido de la ley moral en la ocasión también cambia por completo] (Lacan, 1960A, p. 143). Dado que, lo que ignora el filósofo alemán, es la existencia del inconsciente que –contrario a su concepción– aporta un no-ser que tiene como efectos la tendencia por la mujer prohibida y la mentira en la corte, a pesar de ir en contra de lo que la ley moral dicta. En esta vía podemos afirmar que el goce transgresor es posible por dos razones; la primera, a consecuencia de la ley significativa que posibilita la existencia del mundo humano y la segunda, la ley moral que con su prohibición abre camino a una invitación para la transgresión.

Por otro lado, San Agustín se suma al debate como representate de un deber ser; pero, de una manera distinta a la de Kant, pues, su argumento sostiene que el bien se encuentra de manera ontológica en Dios y en todas las cosas creadas por él. En consecuencia, este bien se opone a la corrupción, pero si el bien en las cosas no ha de ser total es posible que en ellas pueda engendrarse la corrupción. En esta vía, San Agustín (2010), nos abre una paradoja, si las cosas son sumamente buenas entonces serían incorruptibles, no obstante, “si, por el contrario, no fuesen en absoluto buenas, no habría en ellas nada que pudiera corromperse” (p. 359). Por lo tanto, las cosas en su esencia tienen que ser enteramente buenas para ser algo, esto es para poder existir, de lo contrario no podrían ser.

Entonces, San Agustín (2010), no solo considera las cosas de Dios como esencia del bien, también, en su diálogo expresa: “y en ti no existe en absoluto lo malo, y no sólo en ti, tampoco en toda tu creación” (p. 360). De este modo, tanto los hombres y las cosas son ontológicamente buenas por ser creaciones de Dios. No obstante, el problema que encontramos en la propuesta de San Agustín es considerar a Dios un ser material al que se le atribuye la sustancia del bien, y así, Dios sería en sí mismo, una ley moral pues se garantiza como incorruptible.

Aunque en otro sentido hemos de señalar que la propuesta de San Agustín excluye la posibilidad del lazo que ha de tener la ley moral con la corrupción. Pues, al concebir que “vi y me fue manifestado que todos los bienes los has hecho Tú, y que no existe sustancia alguna que Tú no hayas hecho” (2010, p. 360). En todo caso, para el teólogo, Dios construyó cada partícula del universo, por tanto, la existencia y el hombre no pueden ser corruptibles al ser su producto. Porque este es el máximo exponente del bien y de la ley moral, nada ni nadie puede estar más allá de Dios, a razón de ser así no podría ser Dios.

Es evidente que San Agustín presenta un vacío en su propuesta al considerar la sustancia del bien en Dios como la única fuente creadora del universo, pero, nos reafirma la hipótesis de Lacan. Donde solo podemos saber de la transgresión por la ley y, de esta misma manera, la ley puede vehicular a la transgresión sin siquiera notarlo. Puesto que, si para San Agustín todas las cosas son creadas por la sustancia del bien de Dios ¿Cómo aparece la corrupción?

En último punto y en contravía con lo dicho, traemos al Marqués de Sade (2021), quién a diferencia de San Agustín presenta a Dios como el ser “más peligroso, más malvado y más feroz todavía, vuestro execrable Dios ha ocultado a los hombres lo que era necesario para su felicidad, entonces su proyecto no era hacerlos felices; entonces no los ama, entonces no es ni justo ni bienhechor” (p. 44). En consecuencia, para Sade en la esencia de Dios no aparece el bien, porque les ha ocultado a los hombres el objetivo de su vida, el placer.

Sin embargo, Sade (2021), nos plantea una perspectiva que pretende ubicar la naturaleza como base ontológica del ser humano, en tanto, “la naturaleza ha creado al hombre y a la mujer desnudos, es imposible que al mismo tiempo les haya infundido aversión o vergüenza por aparecer de tal forma” (p. 6), esto es, la ley moral la que constituye una aversión a la naturaleza del hombre. Por ello, Sade pretende soportar su postura en el placer que encuentra en su organismo que *es* en un sentido ontológico a partir de la naturaleza, en este sentido la idea de Dios es solo un medio para frenar este placer.

En concordancia con lo dicho, Sade (2021), a diferencia de Lacan, considera que la sociedad existe a partir de la naturaleza y no del lenguaje. Por tanto, “eliminad el castigo, cambiad la opinión, aniquilad la ley, eliminad la influencia del clima en el sujeto, él crimen seguirá existiendo, pero el individuo no tendrá ya remordimientos” (p. 14). De este modo, para el Marqués la esencia del hombre es la transgresión que tiene como soporte el placer. De esta forma, no habría medios por

los cuales la transgresión pueda ser eliminada y así, la eliminación de la ley tendrá solo la función de quitar el remordimiento y la culpa.

Así pues, para Sade, la ley moral que ostentan tanto Kant como San Agustín no hacen más que justificar y crear la transgresión. Como bien cita Lacan (1960) a Sade (1796) “Nunca es en la anarquía donde nacen los tiranos. Solo se les ve surgir a la sombra de las leyes, autorizándose por ellas” (p. 173). Entonces, para Sade *La transgresión hace la ley*, puesto que cuando un estado quiere rehacer su constitución es la transgresión la que lleva a un estado sin ley, en aras de la construcción de una nueva. Ahora bien, en la propuesta que nos hace Lacan con respecto a Sade logramos aislar cuatro puntos que enriquecen nuestra perspectiva.

En primer lugar, la premisa de Sade (1796), mencionada *en la clase del 30 de marzo de 1960*, donde Lacan dice: “Présteme la parte de su cuerpo que pueda satisfacerme un instante y goce, si eso le place, de la del mío que pueda serle agradable” (p. 244). Nos permite explicar y ampliar la idea en lo que respecta al fantasma perverso-sádico. Dado que, como bien señalamos en el capítulo anterior, el sádico se ubica como el objeto (*a*) con la intención de dividir a otro. Sin embargo, para Lacan (1962B), lo que busca el perverso es precisamente algo más allá, a razón de que “lo patente es que el sádico busca la angustia del Otro. Lo que aquí se enmascara de este modo es el goce del Otro” (p. 192). Claramente el sujeto perverso goza, sin embargo, hemos de señalar que no es su goce pensado como individuo singular, más bien, es el goce del Otro en cuanto escena producida por este último.

En consonancia con lo anterior, ingresamos al segundo punto, porque es en la demanda Sadiana donde un sujeto le solicita a otro transgredir su cuerpo, introduce una relación sujeto-objeto, y de este modo, una relación mundo interior-exterior. Pero, Lacan (1954B), no lo considera así, dado que “el sujeto no tiene una relación dual con un objeto que está frente a él; sus relaciones con este objeto adquieren sentido y, al mismo tiempo, valor, en relación con otro sujeto” (p. 381). Es decir, hemos de poner el énfasis en que Lacan señala que el objeto es a partir de otro sujeto, por tanto, a partir de un ser producido por la cadena significativa.

En consecuencia, podemos pensar que la relación con el objeto de goce no se hace en el plano del mundo interior-exterior, es en la dimensión del significante, del lenguaje. A razón de esto, bajo el contexto del lugar del código del Otro, lo que busca el sujeto sadiano es buscar la angustia del Otro en el otro, y así llega accede al goce del primero, es decir, el sujeto sadiano no busca su goce individual, puesto que al estar sumergido en la cadena significativa siempre está atado

al Otro, de este modo sus acciones persiguen en la tortura de un semejante la angustia, con el fin de acceder al goce que le permite el lenguaje.

En el tercer punto, se puede evidenciar en la literatura que presenta el Marqués, donde su formación fantasmática le permite a Lacan (1959), precisar que en sus víctimas no hay una modificación de su lugar subjetivo a pesar de lo transgresor que se presenta el Otro en su discurso. Dado que la “víctima sobrevive a todos los malos tratos, ni siquiera se degrada en su carácter de atractivo voluptuoso, sobre el cual la pluma del autor vuelve siempre con insistencia” (p. 245). De esta forma ingresa otra paradoja en el sistema de Sade, puesto que, si el objetivo de toda vida natural es el placer, ¿por qué aparece este carácter de suplicio eterno en sus víctimas?

En último lugar, encontramos una vía para una investigación futura. A causa de que la transgresión sublimada de forma artística como lo consideró Freud no es garantía de éxito al interior de la cultura. Para Lacan (1959), Sade es un ejemplo de esto.

Al considerar la sublimación en su forma más difundida, diría incluso, la más truculenta y la más cínica que Freud se entretuvo en proponernos, a saber, la transformación de la tendencia sexual en una obra en la que cada cual, reconociendo sus propios sueños e impulsos, recompensará al artista, por darle esa satisfacción, acordándole una vida larga y feliz y, en consecuencia, dándole acceso efectivamente a la satisfacción de la tendencia involucrada al inicio; si tomamos la obra de Sade desde este ángulo, pues bien, es más bien fallida (p. 242).

A partir de esta cita, hemos de señalar que la forma en que Lacan entiende la sublimación debe implicar todo un campo diferente, al igual que toda una investigación que permita diferenciar y determinar sus alcances. Por lo tanto, dejamos este pequeño comentario como una posibilidad futura a cualquier trabajo de investigación que apunte a reflexionar sobre las formas en que la transgresión pueda ser sublimadas en el campo del lenguaje.

En síntesis, el uso articulado que hace Lacan de las propuestas de Kant, San Agustín y el Marqués de Sade, nos permiten decir que la ley y la transgresión aparecen en vínculo donde la primera edifica la otra, en otras palabras, en una relación de correspondencia. Pero, que la ley moral bajo la dimensión del imperativo bien puede confundirse con el crimen. Por lo tanto, no podemos determinar que la propuesta de Kant o de San Agustín, tenga mejores efectos sociales que la Sadiana. Asimismo, lo que queda claro es que el texto de la ley soporta a su vez una prohibición y un goce, que en efecto depende del significado que circule por el discurso.

5.4 Conclusiones

De acuerdo a lo antes mencionado, vemos como la propuesta de Lacan va en otra vía a Kant, Sade y San Agustín, y además presenta una relectura de los mitos Freudianos. En este sentido, consideramos que la propuesta del psicoanálisis presenta una mirada novedosa que nos permite abordar el problema de la ley, la transgresión, la subjetividad desde una mirada social. A razón de que, desprenderse de manera radical con la naturaleza, el sujeto no aparece allí dado por la evolución, más bien, su mundo aparece como consecuencia de la palabra, es decir, del significante. Claramente, la epistemología propuesta por Lacan nos hace considerar que las sociedades al ser dirigidas por el Otro, logra que el relato de la naturaleza entre allí y se estructure gracias al Otro, es decir, la primacía de la naturaleza también es un relato que circula a través de la cadena significante.

Cabe recordar que Lacan propone el inicio por la palabra impone su reino para determinar la relación con el mundo, en tanto, el sujeto se articula con el Otro, y así, cambia la relación entre la ley y la transgresión. En efecto, este Otro aporta una estructura significante que irrumpe con la epistemología de la filosofía de Kant y Sade. De este modo, la ley entendida bajo su dimensión moral aparece como un elemento significante al igual que la transgresión.

En esta vía, Lacan rompe con Kant y Sade, ya que como bien mostramos, estos exponentes históricos presentan el contacto con el hecho —la experiencia— como la forma de acceder al conocimiento válido, o en el caso del segundo, al placer que impone el reino de la naturaleza. Esto fue importante para nosotros porque nos permite determinar la diferencia sustancial que propone el psicoanálisis. En esta vía, el concepto del goce bajo su dimensión de la transgresión logra responder una dimensión que ni la ley moral Kantiana ni el anarquismo Sadiano logran abordar, pues, no es una oposición clara como bien los muestran estos autores, más bien, el goce de la transgresión se sirve de la ley moral para llevarse a cabo. Por tanto, aparecen en una relación de correspondencia desde una perspectiva creacionista. Así pues, el goce de la transgresión se sirve de las formas de la ley que construye el significante e irrumpe con la ley moral.

De igual modo, Lacan nos abre un debate con Kant con el fin de presentar un punto más allá de la ley moral. Por ello, el lugar de la cosa o *Das Ding* desde diferentes perspectivas abre la pregunta por el primer objeto de satisfacción, pero, Lacan le da un giro a esta concepción. De esta

manera, el *Das Ding* Lacaniano nos permite ubicar que la prohibición del incesto como la articulación significativa que permite el inicio de la cultura, y con ello, en nuestro contexto sociocultural de como los diez mandamientos se encargan de sostener dicha interdicción inicial.

Además, en lo que respecta a los mitos Freudianos bien sabemos que la muerte del padre como hecho tenía como finalidad el retorno de la culpa y la instauración del pacto social como excusa de solidaridad entre los hermanos, pero, para Lacan esto no resuelve la duda de ¿cómo hacer una comunidad? Puesto que, si los hermanos eran la primera horda no existía otra comunidad que les permitiera crear una identidad para diferenciarse, por tanto, es la segregación la que permite la conformación de un grupo. Sin embargo, en la contemporaneidad vivimos en una sociedad donde Dios ha muerto debido a las pululaciones de imperativos categóricos que sostienen y multiplican diferentes formas de segregación; estructura que imposibilita la conformación de una paz mundial.

Y como último punto, la relación del goce en los diferentes mitos Freudianos permite visualizar que la prohibición no imposibilita el objeto, más bien, abre la posibilidad de gozar en la transgresión de este. A continuación, haremos explícitas las conclusiones construidas.

- 1) La muerte del padre divino evidencia la imposibilidad de hacer una sola comunidad.
- 2) El goce transgresor entendido bajo su dimensión sádica o masoquista siempre es goce del Otro.
- 3) El *Das Ding* como objeto de deseo y a su vez prohibido existe a partir de la ley simbólica.
- 4) La transgresión en el contexto de los Diez mandamientos permite que la sociedad exista.
- 5) La ley como metáfora paterna edifica la prohibición y el goce transgresor.

En síntesis, los hallazgos encontrados en esta investigación abren paso a múltiples nuevos caminos por dirigirse. Así pues, queda por seguir el apartado de las conclusiones, donde esperamos poder articular las dos propuestas mencionadas en los capítulos anteriores, la perspectiva señala primero la acción y para la que primero viene la palabra.

Conclusiones finales

Dentro de los hallazgos que abrieron paso a una lectura de la relación de la ley y la transgresión, y el lugar de la subjetividad allí, encontramos dos perspectivas que implican desde Freud y Lacan, dos abordajes diferentes, por supuesto ligado a una epistemología que depende de ella los alcances y la forma de abordar la problemática propuesta. Por ello, es de nuestro interés enunciar de manera sucinta sobre lo que se tratan.

Entonces, la pregunta por el origen de la ley al interior del psicoanálisis posee dos perspectivas, la de Freud y la de Lacan, es importante dejar claro que este trabajo deja abierta la posibilidad a abrir esta diferencia. En la primera, Freud se inspira en la antropología para describir la existencia de la primera comunidad de hombres que nos antecedieron, siguiendo el axioma: El crimen hace la ley o en otras palabras, primero viene la acción y luego la instauración del pacto social. En la segunda, el inicio se constituye a partir de un conjunto vacío creado por el lenguaje que permite articular la propuesta exnihilo mejor entendida por: hay o existe. De esta manera su axioma sería el de San Pablo: La ley hace el pecado, dicho de otra manera, esta perspectiva no se ocupa de preguntarse las primeras formaciones sociales, sino más bien en el instante en que el lenguaje se articula. En efecto, tomar una u otra vía implica darle un lugar a la ley, la transgresión y a la subjetividad completamente diferente.

Así pues, la propuesta del lugar de la ley donde primero viene la acción, se encuentra marcada por la imposibilidad de determinar con certeza lo acontecido en el tiempo primordial. Por ello, autores como Hobbes, Montesquieu, Beccaria, Bataille y Freud, articulan en el relato mítico una escena donde el organismo o la sociedad estaba en unas supuestas condiciones evolutivas anteriores, ya sea que se piense como la versión anterior al homo sapiens o un momento donde el hombre vivía en solitario, con lenguaje, pero sin nunca haber conocido sociedad humana alguna. Ahora, volviendo al psicoanálisis, encontramos que Freud apoyado en Smith señala que la forma de concebir al individuo se encuentra inspirado en el organismo que nos entrega la naturaleza y, en efecto, el medio predilecto por el cual allí se resuelven los conflictos es la imposición de quién tenga mayores capacidades musculares o de quién se ubique como líder de la manada. Claramente, para Freud los seres humanos son seres de horda, y esto queda evidenciado en los cuatro mitos que abarcan diferentes facetas de la constitución de la ley.

Por otro lado, la instauración de la ley depende del tránsito por el complejo de Edipo donde la amenaza de castración tiene su cometido, y es a partir de la severidad de quién impartió un deber-ser como se construye el superyó. Sin embargo, dicha severidad ha de tener dos posibles salidas, pues, si los padres son excesivamente blandos es posible que en el niño se construya un superyó hiperintenso de cara a que las renunciaciones de las satisfacciones pulsionales le garanticen el amor de sus padres. Sin embargo, esto no sucede de esta manera tan lineal. Un caso claro de ello se evidencia en el lugar del Superyó en los hombres virtuosos, donde sus buenas formas sociales derivan más bien de un vigilante interior acérrimo que le exige al Yo unas renunciaciones constantes de su satisfacción, mostrando al mundo exterior una faceta educada, llena de valores, a costa de una batalla en el interior.

Ahora bien, en la segunda salida, un niño que careció de amor bien puede de igual forma tener un Superyó hipersevero, pero, su agresividad se pondrá en acto en el mundo exterior. Es decir, en el infante habita un sentimiento de culpa a razón de no ser amado por la instancia parental, llevándolo a cometer delitos que lo castiguen por un sustituto del padre como lo sería la ley legal. De esta manera, podemos afirmar que el sentimiento de culpa no garantiza que el individuo devenga en buen ciudadano, pues, como bien expuso Freud, la culpa puede llevar a hombres inocentes a cometer delitos con el fin de ser castigados o a sufrir en su vida particular las consecuencias de un Superyó que le impide vivir en paz consigo mismo.

Volviendo a la relación en esta investigación propuesta, bien hemos de poner el acento a que Freud encontró una universalidad en la prohibición del incesto, en este sentido se apoya en las tribus indagadas donde la ley, la transgresión y la subjetividad se hallan en una relación de correspondencia:

Si el animal totémico es el padre, los dos principales mandamientos del totemismo, los dos preceptos-tabú que constituyen su núcleo, el de no matar al tótem y no usar sexualmente a ninguna mujer que pertenezca a él, coinciden por su contenido con los dos crímenes de Edipo. (Freud, 1913/1976, p. 134)

De esta forma, la relación para el padre del psicoanálisis entre la prohibición individual y la social es muy similar, pues, las prohibiciones que aparecen como consecuencia del tránsito del

complejo de Edipo son también halladas en la construcción de la sociedad. Por lo tanto, en la concepción freudiana, la ley y la transgresión aparecen en la dimensión subjetiva y social como fundantes del lazo social en todas las culturas por igual.

En consecuencia, para Freud la transgresión en el los seres humanos aparece como una condición ontológica del individuo, pues, la pulsión y los deseos transgresores existen de manera general en los hombres, dando como resultado que al no poder sublimar alguna de estas dos formas de transgresión, ella saldrá de manera muscular hacia el mundo exterior o la padecerá el Yo como el sentimiento de culpa.

No obstante, desde la subjetividad hemos de decir que la pulsión de muerte que escenifica la transgresión y el crimen, no puede ser frenada, más aún en la actualidad cuando los diques pulsionales basados en los ideales de leyes morales han caído de manera estrepitosa. Por ello, la idea de paz como bien lo señalo Freud en las cartas a Einstein dependerá de la capacidad bélica que sea capaz de desarrollar cada bando inmerso en la disputa, llevando a que cualquier intento de paz quede atado a superar la capacidad de transgresión del otro.

Es decir, considerar la paz en el contexto de esta investigación es una pregunta que faltó por responder, por tanto, este impasse abre un camino que se debe perseguir con vehemencia en la actualidad. Puesto que, la guerra, el crimen y el conflicto han sustituido cualquier forma de lazo social, iniciando una serie de transgresiones que erosionan el orden establecido. De igual modo, la pregunta por la sublimación también queda abierta para una futura investigación, porque esta salida pulsional bien podría ser una forma para equilibrar la pulsión de muerte.

En cambio, desde una perspectiva creacionista, Lacan enlaza de manera contundente la relación que en esta investigación nos preguntamos. En efecto, esta propuesta se distancia de los autores trabajados, en tanto utiliza las matemáticas como el medio para inaugurar un origen a partir de la creación simbólica, y es en esta estructura donde podemos visualizar el lugar de la ley, la transgresión y la subjetividad.

Entonces, dicho lugar no se apoya en el contacto del organismo con el entorno, puesto que, esto ubica un análisis que se distrae con el ambiente. De esta manera, cuando un niño se encuentra con quién lo introduce en el lenguaje no solo está el contacto perceptivo entre organismos, porque “siempre hay un tercero, el Otro con mayúscula, constituyente de la posición del sujeto como hablante,” (Lacan, 1958B, p. 185). En efecto, no hay un tercero material o natural, es al nivel inmaterial del lenguaje donde aparece el sujeto, el otro y el Otro. Por tanto, existe la ley significativa

conocida como el significante Nombre-del-padre que articula el lugar abstracto del Otro como sede del código en cuanto usamos y somos usados por el lenguaje, y así, se abre paso una nueva concepción de la subjetividad y la transgresión.

Dicho de otra manera, el significante Nombre-del-padre es el que da inicio a la cadena significativa, y es en esta por donde se vehiculiza la ley moral, la transgresión y constituye la subjetividad. No obstante, para Lacan, encontramos que la transgresión aparece sumergida en el goce, por tanto, “la transgresión en el sentido del goce sólo se logra apoyándose sobre el principio contrario, sobre las formas de la Ley” (1959B, p. 214). En consecuencia, al concebir que el goce transgresor se abre paso gracias al significante, esto implica que no parte del organismo biológico, es decir, el goce sería un resultado lógico y no biológico.

En este sentido, encontramos una vía de investigación que bien puede ser ampliada, y es, la articulación de la cadena significativa borra la relación estricta que implica el mundo natural, donde hay un mundo interior y mundo exterior, por ello, el goce es tanto del sujeto como del Otro, entonces ¿Cómo se constituye el goce que abre la compuerta a la transgresión?

Ahora, en lo que respecta a la subjetividad, hemos de decir que el sujeto siempre está atado al Otro en sus múltiples modalidades. Por ello, no puede existir un ser humano con lenguaje alejado de cualquier forma de comunidad, es decir, los hombres no pueden estar sujeto a la palabra de manera individual, el lenguaje es una estructura abstracta, pero tiene unos efectos en la vida cotidiana de los hombres que no se logran evidenciar a menos que se tenga este andamiaje teórico. En este sentido, la construcción de la subjetividad queda atada a la ley moral que dicta el discurso en la cual se inscribe el sujeto que queremos estudiar, y es allí, donde también queda atada la transgresión. Dicho en otras palabras, la transgresión y la subjetividad siempre quedarán atadas al tipo de ley moral que es vehiculizada por la ley significativa.

Claramente, la propuesta de Lacan va contra todo sentido común, pues, en nuestra concepción occidental del tiempo, siempre se considera de atrás hacía adelante donde se ubican un antes y un después. O sea, siempre se le atribuye a un hecho o a un suceso un cambio en la sociedad, puede ser la caída del muro Berlín, las guerras mundiales o la entrada al mundo de la información, no obstante, en psicoanálisis bien sabemos que trabajamos con la atemporalidad, y esto implica no anclarnos a sucesos específicos, si no a la elaboración simbólica que los sujetos hacen de ello.

Para finalizar, nos es evidente que las propuestas de Freud y Lacan presentadas en este trabajo de investigación traen una riqueza y una potencia explicativa que permite entender la relación entre la ley, la transgresión y la subjetividad desde orillas diferentes que enriquecen la perspectiva del investigador. Por lo tanto, nuestro interés es dejar los caminos abiertos para continuar un proceso de investigación e indagación que permitan dar soluciones a problemáticas específicas y, en efecto, contemporáneas.

Referencias

Aristóteles. (1988). *La Política*. Gredos.

Ariel, A. (2019). *Falsos positivos en Colombia*. El País.
https://elpais.com/internacional/2019/05/28/colombia/1559060232_419756.html.

Anderson, C., & Bushman, B. (2002). Human Aggression, *Annual Review of Psychology*, 53, pp. 27-51.

Benveniste, E. (1971). *Problemas de lingüística general I*. Siglo XXI Editores.

Bataille, G. (1979). *El erotismo*.: TusQuets Editores.

Beccaria, C. (2015). *Los delitos y las penas*. Carlos III University of Madrid.
<http://hdl.handle.net/10016/20199>

Chertok, A. (Septiembre de 2009). *Desarrollo y Tratamiento de los Comportamientos Agresivos Enfoque cognitivo – conductual*. Conferencia dictada en la Sociedad de Psiquiatría del Uruguay, Montevideo, Uruguay.

Casey, N.. (2019). Las órdenes de letalidad del ejército colombiano ponen en riesgo a los civiles, según oficiales. *The New York Times*.
<https://www.nytimes.com/es/2019/05/18/espanol/america-latina/colombia-ejercito-falsos-positivos.html>.

Durkheim, E. (1982). *las formas elementales de la vida religiosa*. Akal editor.

Durkheim, E. (1897). *El Suicidio*. Félix Alcan.

Eidelsztein, A. (2008). *Las Estructuras clínicas a partir de Lacan II*. Letra Viva.

Freud, S. (1897/1976). Carta 71. En *Obras Completas Tomo I* (305-307). Amorrortu.

-
- Freud, S. (1900/1976). *Los sueños de la muerte de personas queridas*. En *Obras Completas Tomo IV* (258-278). Amorrortu.
- Freud, S. (1900/1976). La interpretación de los sueños (Segunda parte). En *Obras Completas Tomo V* (345-608). Amorrortu.
- Freud, S. (1905/1976). Tres ensayos de una teoría sexual. En *Obras completas Tomo VII* (109-223). Amorrortu.
- Freud, S. (1913/1976). *Tótem y Tabú*. En *Obras completas Tomo III* (1-165). Amorrortu.
- Freud, S. (1915/1976). Pulsión y destinos de pulsión. En *Obras completas Tomo XIV* (105-135). Amorrortu.
- Freud, S. (1915/1976). La represión. En *Obras completas Tomo XIV* (135-153). Amorrortu.
- Freud, S. (1915/1976). Lo inconciente. En *Obras completas Tomo XIV* (153-215). Amorrortu.
- Freud, S. (1917/1976). Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños. En *Obras completas Tomo XIV* (215-234). Amorrortu.
- Freud, S. (1920/1976). Más allá del principio del placer. En *Obras Completas tomo XVIII* (1-63). Amorrortu.
- Freud, S. (1923/1976). El yo y el ello. En *Obras Completas tomo XIX* (1-67). Amorrortu.
- Freud, S. (1923/1976). Observaciones sobre la teoría y la práctica de la interpretación de los sueños. En *Obras Completas tomo XVII* (107-123). Amorrortu.
- Freud, S. (1924/1976). Sepultamiento del complejo de Edipo. En *Obras Completas tomo XIX* (179-188). Amorrortu.
- Freud, S. (1930/1976). Malestar en la cultura. En *Obras completas Tomo XXI* (57-141). Amorrortu.

- Freud, S. (1932/1976). ¿Por qué la Guerra? En *Obras completas Tomo XXII* (179-199). Amorrortu.
- Freud, S. (1939/1976). Moisés, su pueblo y la religión monoteísta (Parte I). En *Obras Completas tomo XXIII* (52-99). Amorrortu.
- Girola, L. (2011). La cultura de la transgresión. Anomias y cultura del “como si” en la sociedad mexicana. *Estudios Sociológicos*, XXIX: 85, 99-129.
- Hobbes, T. (1988). *El Leviatán*. Fondo de cultura económica.
- Humans Rights Watch. (27 de Febrero de 2019). *Colombia: Nuevos comandantes del Ejército estarían vinculados con “falsos positivos”*.
<https://www.hrw.org/es/news/2019/02/27/colombia-nuevos-comandantes-del-ejercito-estarian-vinculados-con-falsos-positivos>.
- Montesquieu. (1906). *El espíritu de las leyes*. Librería General de Victoriano Suárez.
- Koyré, A. (1973). *Estudios de historia del pensamiento científico*. Siglo XXI, 2007.
- Lacan, J. (1954B). El análisis objetivado. En: *Seminario 2. El Yo en la teoría de Freud y en la teoría psicoanalítica* (201-217). Paidós.
- Lacan, J. (1957B). Del complejo de Edipo. En: *Seminario 4. La relación de objeto* (201-217). Paidós.
- Lacan, J. (1957B). Del complejo de castración. En: *Seminario 4. La relación de objeto* (371-387). Paidós.
- Lacan, J. (1957A). La relation d’objet. <http://staferla.free.fr/>
- Lacan, J. (1958A). Seminario 5. Las formaciones del inconsciente. (147-165). Paidós.
- Lacan, J. (1958A). Les formations de l’inconscient. <http://staferla.free.fr/>
- Lacan, J. (1958B). Le Désir. <http://staferla.free.fr/>

-
- Lacan, J. (1959). L'Étique. <http://staferla.free.fr/>
- Lacan, J. (1959B). *Seminario 7. La ética del psicoanálisis* (248-262). Paidós.
- Lacan, J. (1961). L'Identification. <http://staferla.free.fr/>
- Lacan, J. (1962B). *Seminario 10. La angustia* (185-197). Paidós.
- Lacan, J. (1962C). *La identificación*. Establecimiento, traducción y notas: Ricardo Rodríguez Ponte.
- Lacan, J. (1963). *La Angustia*. Establecimiento, traducción y notas: Ricardo Rodríguez Ponte.
- Lacan, J. (1964). Fondements. <http://staferla.free.fr/>
- Lacan, J. (1966). L'objet. <http://staferla.free.fr/>
- Lacan, J (1966). Structure as an inmixing of an otherness prerequisite to any subject whatever [Estructura como inmixión de otredad pre-requisito de cualquier sujeto]. Pas-tout Lacan. <http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1966-10-21.pdf>
- Lacan, J. (1966a). La significación del falo. En: *Escritos 2*. (653-663). Siglo XXI.
- Lacan, J. (1969). *Seminario 17, El reverso del psicoanálisis* (41-56). Paidós.
- Lacan, J. (1970A). L'Envers. <http://staferla.free.fr/>
- Lacan, J. (1972). *O Peor*. Establecimiento, traducción y notas: Ricardo Rodríguez Ponte.
- Lacan, J. (1972A). *Encore*. <http://staferla.free.fr/>
- Frege, G (1884). *Fundamentos de la aritmética*. Investigación lógico matemática sobre el concepto de número. Editorial Laia, 1973.
- Popper, K. (1994). El mito del marco común: En *defensa de la ciencia y la racionalidad*. Paidós.
- Reina Valera (1960) <https://www.bible.com/es/bible/149/DEU.34.4.RVR1960>
- Rodríguez, Carrasco & Del Barrio. (2009). consistencia interparental y su relación con la agresión y la sintomatología depresiva en niños y adolescentes. *Revista de Psicopatología y*

Psicología Clínica, 14, pp. 51-60, <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:Psicopat-2009-14-1-0005/Documento.pdf>

Sartorio, A. (2000): *Conjuntos e infinito*. Universidad de Buenos Aires.

Serrano, M. (1998): *Significado que tiene la vinculación que se ha establecido entre juventud y violencia*, *Revista de Estudios de Juventud*, 42, pp. 9-14. Disponible en: <http://www.injuve.es/contenidos.downloadatt.action?id=1600442070>

Smith, R. (1894). *lectures on the religion of the semites*. adam and charles black.

Spielberger, C. D.; Jacobs, G.; Russell, S. & Crane, R. (1983). Assessment of anger: The State-Trait Anger Scale. Butcher, J. N. & C. D. Spielberger Eds. Vol, 2., 159-187.

Uribe, J (2013). La investigación documental y el estado del arte como estrategias de investigación en ciencias sociales. En *Páramo, P. (Comp.)*. La investigación en ciencias sociales: estrategias de investigación. (págs. 411-447). Universidad Piloto de Colombia, 2013. <https://es.scribd.com/read/313035261/La-Investigacion-en-Ciencias-Sociales-Estrategias-de-Investigacion>.

Vernat, J.P (2002). Edipo sin complejo. En: *Mito y Tragedia en la Grecia antigua*. (79-101). Paidós.