

El Incesto: Consideraciones Psicoanalíticas

Ma. Marcela Morales Loo

El incesto

El incesto como hecho social se ha presentado a través de la historia de la humanidad desde el origen de la misma. Solo el hombre, el ser humano puede tomar conciencia del hecho del incesto puesto que viene a dar cuenta de lo prohibido en cuanto transgredido. Eso prohibido que nos remite al mito freudiano del origen de la cultura, cuya clave consiste en el asesinato del padre-primordial, gozador de todos los bienes y mujeres de la horda primitiva.

Es a partir del arrepentimiento del asesinato de ese padre que surge el amor vía la identificación y que permite su restitución desde un orden simbólico.

Erigido el padre simbólico será quien detente la ley de prohibición del incesto, prohibición que regula nuestra sociedad constituyendo su base y manifestándose en las instituciones como también en los códigos legales que la norman, marcando y limitando la acción de los sujetos.

Existe una realidad innegable que es la existencia de la ocurrencia del incesto. El abuso sexual y el incesto son fenómenos ampliamente documentados y abordados por múltiples discursos.

Históricamente, la cultura ha ofrecido una legalidad que regule el goce de los cuerpos a la vez que organiza, legitima estas acciones. Aunque el grado de prohibición de las relaciones sexuales entre familiares ha variado según la cultura y los períodos de la historia.

Por ejemplo, en el Oriente, especialmente en Egipto y Mesopotamia (año 2000 a. C.), el incesto aún no estaba prohibido.

“En la cultura egipcia la herencia recaía en los consanguíneos de la mujer. La unión entre hermano y hermana permitía conservar los bienes para la familia. Además, su relativo aislamiento, pudo haber contribuido a que no se diera en forma imperativa el intercambio con otras culturas, lo que contribuye a

una mejor comprensión de la existencia del incesto en este pueblo” (Alfaro, et al., 1981).

Este tipo de unión transversal, es decir, entre hermanos era solo permisible entre la nobleza y los faraones para preservar la descendencia real, ya que se consideraba que descendía directamente de los dioses.

Los hechos en Egipto fueron similares a los de la antigua Grecia, en donde se fueron desarrollando diversas historias y leyendas sobre una gran diversidad de dioses. La mitología griega se empezó a desarrollar en el año 700 a. C.

Esos dioses de la mitología tenían según los antiguos griegos apariencia humana, al igual que sentimientos humanos, y tenían la oportunidad de gozar por su categoría de dioses de ciertos atributos y actividades excluidas para los humanos.

“Allá arriba allende las nubes que velan las cumbres del Olimpo donde los antiguos griegos imaginaban reunidas a sus divinidades, el mundo celestial constituía una continuación y una exaltación del mundo humano, gozaba con serenidad y plenitud de aquellas alegrías que en los hombres jamás se dan en toda su pureza, establecía el modelo de una existencia intensa y sin embargo armoniosa, tan completa que ni siquiera carecía de ciertos afanes, para que resaltasen mejor los placeres, siempre en contacto con las esencias de la naturaleza: La existencia en suma, que fue el ideal del espíritu pagano” (Sapiña, et al., 1962).

En el panteón griego el incesto era posible, es decir ellos, se abren un campo vedado a los humanos, ya que es factible porque ellos son inmortales. Pudiendo aplicar severos castigos a los mortales que desobedecieran su ley. Para ilustrar, según la mitología griega, la primera pareja divina fue Gea y Urano, su hijo, es decir, la tierra y el cielo, que se unieron para dominar el universo, este era un incesto primordial. La segunda pareja “divina” fue cuando el hijo de Urano, Cronos, quien asciende al trono al lado de su hermana y esposa Rea, y así sucesivamente se va formando la genealogía divina.

En la nobleza inca también se practicaba el incesto entre hermanos al considerarse descendientes directos de los dioses, mientras que la prohibición del matrimonio entre hermanos se extendía al pueblo. La estirpe y el linaje de los nobles se generaba a partir de la unión entre hermanos.

“El inca se consideraba descendiente del sol, lo mismo que la coya, o reina...; también el huillacumu, o sumo sacerdote, se decía de origen solar” (El Nuevo Tesoro de la Juventud, 1976).

Cada rey inca veía en el dios sol a su antepasado, por lo tanto las únicas relaciones posibles entre la nobleza eran uniones entre hermanos, siempre que la categoría divina estuviera inscrita ahí, no obstante el incesto era prohibido para el pueblo.

Siempre hubo pueblos lejanos civilizaciones pasadas u hombres fuera de la cultura que practicaron el incesto, se cita inevitablemente a los faraones a los amerindios y a los perversos. Posteriormente la ley mosaica luchaba contra la proximidad biológica de los cuerpos, en los años 1225-1220 a. C., el levítico afirma que todo matrimonio entre hermanos, toda relación sexual entre parientes próximos, queda establecida como prohibida.

Posteriormente, en el año 70 d.C. con la difusión de las creencias y principios del pueblo hebreo en otras culturas, es decir con la expansión del poder de la iglesia y la ideología judeocristiana, el control de todo el conjunto de leyes y costumbres sexuales recaen bajo el peso de la religión, posición que se sostiene por varios siglos. Durante la Edad Media (476-1453) el incesto se acusaba y se condenaba sin apelación, bajo la hegemonía de la inquisición.

El papa Gregorio VI, mucho antes del desarrollo de la genética evocaba las taras transmitidas por el incesto, el derecho canónico decía que los hijos del incesto, su nacimiento ilegítimo los volvía naturalmente agresivos, y la facultad de medicina en el siglo XIX, anunciaba que los matrimonios consanguíneos tienen mucha descendencia deforme y anormal.

A decir de Boris Cyrulnik (1995), los estudios biológicos revelan que la proximidad genética es mucho mayor de lo que se creía. Existen “islas genéticas incestuosas”, resultado de decisiones políticas, los Touaregs, los habitantes de la isla de Tristán de Cunha y su descendencia son perfectamente sanos. Aunque se sabe por otra parte que si hay enfermedad de Tay-Sachs se transmite fácilmente entre los judíos de Nueva York, pero algunas alteraciones biológicas se pueden deber a causas ambientales relacionales, que a la genética.

Lo que sucede según Cyrulnik, es que hay un miedo transmitido desde Moisés y Gregorio, existe un discurso social, que se transmite a través de

generaciones con “más constancia que las enfermedades genéticas”, y tiene la función de suscitar un sentimiento de horror.

La palabra “incesto” designa circuitos sexuales muy variables de una cultura a la otra. No obstante cada vez que se le emplea, suscita un sentimiento de horror, como si todos los miembros de un grupo lo utilizaran para organizar un imaginario común.

El incesto nos lleva a la noción de lo idéntico, al deseo del entre-sí, Lévi-Strauss tiene en cuenta el inmemorial deseo de permanecer entre sí que conservan todas las sociedades, y que evidentemente no pueden realizar. Este entre-sí, puede definirse de diferentes maneras según lo plantea Françoise Héritier (1995), al referirse a las familias de confinamiento afectivo de Boris Cyrulnik, donde los intercambios afectivos y de roles en el interior mismo de la familia, sin apertura hacia el mundo exterior, o al deseo de autosuficiencia en todos los sentidos, incluido el sexual, sin exclusión de los intercambios con otros, sino al margen.

El deseo de inmortalidad, que se manifiestan en muchas clases de mitos, griegos, amerindios, en los textos reunidos por Denise Paulme (1995) sobre la madre devoradora, explican como el incesto responde al deseo de inmortalidad.

Si la creación, plantea Héritier, es el deseo de inmortalidad por excelencia, el engendramiento de los hijos es una creación particular en la medida en que la supervivencia del progenitor tiene lugar en el otro, al precio de su propia muerte, de su propia destrucción.

Para satisfacer su deseo de inmortalidad en lo inmediato y no mediatamente, se plantean dos soluciones. La de los mitos, ya sea de Edipo, que expone a su hijo, es decir que lo niega a fin de conjurar la muerte, o el de Cronos, que come a sus hijos a medida que los engendra con el objetivo de cortar la huída del tiempo y de eludir la muerte.

La segunda “solución” es la del incesto, “..que equivale a conservar al niño en el regazo para que no crezca jamás, para que no sea prometido a la muerte y, en consecuencia, prevenga con esto a su padre.” (Héritier, F. 1995)

El incesto, su relación con la genealogía y la filiación.

La prohibición del incesto tiene además una consecuencia inmediata que es el establecimiento de la genealogía, del origen fundador del sujeto cuyo intermediario es el Padre que, como instancia simbólica y emblemática, inscribe la Ley en sus hijos, que habrán de constituirse a su vez en transmisores de la misma por generaciones hasta el final de los tiempos. En otras palabras y siguiendo a Legendre, la institución del sujeto pasa por la creencia en el padre de tal modo que:

“Ningún padre concreto es el dueño de lo prohibido ni dicta leyes sobre los contenidos de lo prohibido, ejerce un oficio de mediatizar y hacer viable la relación de su hijo con la Referencia absoluta” (Legendre, 1994).

Sin embargo la ley tiene sus fallas, sin esta premisa no se explicaría una realidad innegable que es la existencia de los actos criminales a pesar de su prohibición. Como consecuencia de éste acto se produce además un quiebre en la genealogía, una desobjetivación del sujeto.

La genealogía hace sostener a una sociedad, es el arte de sostener en ella los hilos que son las instituciones, como el arte del tejedor dibuja la trama, a decir de Legendre (1996).

La genealogía consiste en hacer lugar, asignando funciones, que vienen a ocupar por forzamiento jurídico los individuos, a los que no basta con nacer biológicamente, porque es necesario para que vivan su condición de especie, que nazcan un a segunda vez en el orden de las instituciones, en el orden mítico de la ley, Legendre estudia al sujeto de las instituciones, en función de una oscura relación con alguna entidad insalvable, la cual él instala en la categoría de mito.

Las instituciones se ocupan de la subjetividad prefabricada, se trata de apostar al inconsciente, de imponer al sujeto humano, collages jurídicos prefabricados, así la genealogía sigue siendo la articulación gracias a la cual una sociedad civiliza el inconsciente. En estas condiciones el psicoanálisis toma su lugar, nada más que su lugar.

“El psicoanálisis no puede más que encontrar el sílex inconsciente, es decir, infligir que toda reflexión teórica sobre las instituciones tenga que situarse en la genealogía social de la interpretación, y por lo mismo, reconocerse bajo el estatuto de palabra en una sociedad” (Legendre, 1996).

Legendre, analiza el incesto, volviendo a la diferenciación; se refiere al incesto como una mezcla, un magma con el gran todo, con la in-diferenciación. Los accesos criminales de una locura social no son posibles más que a partir de un discurso totalizante que por encadenamientos lógicos excluye y hace desaparecer lo que se desprende del todo. Es importante la historia del sujeto porque se crean eslabones, una cadena generacional, un linaje. El incesto rompe con la posibilidad de ésta circulación, deja un agujero generacional, deja un vacío y se rompe la cadena simbólica.

Las elaboraciones jurídicas están destinadas a fabricar, la separación, se trata de hacer existir estructuralmente la cadena de las generaciones cerrándola por los dos lados, si hablamos de una representación de tres generaciones. Utilizando éste ejemplo de tres generaciones, padre, hijo, abuelo, Legendre se permite explicar una de las cuestiones más difíciles, a la que la clínica psicoanalítica misma, “a falta de una reflexión a fondo sobre las construcciones jurídicas de la genealogía, logra rara vez aferrarse de manera pertinente: ¿qué es la familia en tanto que artificio destinado a permitir que cada generación represente el desafío edípico, es decir, el desafío supremo de la diferenciación apostando en el sujeto?” (Legendre, 1996).

Nacemos en la incertidumbre de diferenciarnos, porque no basta con existir biológicamente, cada hijo nace en el equívoco, el hijo es otro sí-mismo, es necesario que la individualidad biológica de un ser, sea instituida, es decir humanizada por un marcaje que haga de éste individuo, otro.

Legendre, destaca que el edipo es un mecanismo frágil, su función es universal, en todos los sistemas jurídicos, es necesario un artificio que cierre la cadena de las generaciones, es decir, que límite una generación en relación con la precedente y con la siguiente, poner cara a cara los términos en presencia en la diferenciación de los sujetos. Los términos son, los padres y el niño.

El artificio del edipo permite a cada generación salir a la superficie, en resumen, se trata de producir cada generación como eslabón de la cadena. La genealogía tiene la función de definir y mantener la diferencia entre las generaciones y entre los lugares de una misma generación, nacemos inmersos en la in-diferenciación, el trabajo consiste en producir las posibilidades de la

identificación, se trata de fabricar la alteridad. Fabricar al otro, en el orden de la causalidad, esa es la cuestión que la genealogía tiene a su cargo resolver.

Un mundo no delimitado por las generaciones señala Legendre, estaría loco, no daría ninguna cabida al sujeto, al sujeto que podemos llamar deseante, la reproducción humana no sería pensable, y el magma que tendría lugar en lo social no sería civilizado, en el sentido del derecho civil. Se tiene que comprender la noción de generación teniendo en cuenta la transmisión del deseo, una generación no existe por sí misma, es una síntesis de por lo menos dos generaciones, y en realidad de tres: el hijo tiene que ver con su padre y con el padre de su padre.

Lo que mas nos cuesta según Legendre es ponernos en presencia de lo indecible y de los enfrentamientos familiares inconscientes. El inconsciente desafía a la cronología, así la calidad de hijo de una persona no implica que inconscientemente, su padre lo ponga en el lugar de padre o de hermano. Igual para la mujer, así una mujer en posición jurídica de esposa puede venir al lugar de la madre, hermana, o hija de ese hombre. Legendre enfatiza que: el hijo está implicado en la relación del padre con su propio padre, “porque ante su hijo un padre juega inevitablemente sus propias apuestas inconscientes de hijo” (Legendre, 1996).

Si un hombre en tanto que hijo no despierta subjetivamente a su padre, no será nunca un padre completo, un padre diferenciado de su padre.

Bajo los diferentes modos de la in-diferenciación, encontramos el tema del incesto, el incesto como acto de goce con cariz sexual, se manifiesta en un comportamiento directo o indirecto, que se puede entender desde la lógica incestuosa familiar, además tiene que ver con la transmisión del significante, con el manejo de la sexualidad, con el orden de los lugares y funciones de los sujetos dentro de la estructura parental, lo cual constituye un paradigma sobre la transmisión de lo que a cada familia le ha sido transmitido de generación en generación, y que los sujetos asumen y manejan como su modo de relación, ya sea una mirada, un gesto, una palabra, un tocamiento o incluso una penetración, entre determinados miembros del parentesco, con cierto grado de consanguinidad, y en donde las funciones y lugares parentales hayan sido desplazadas por la primacía del cuerpo en tanto objeto de goce.

La genealogía , es decir, la institución de la filiación, establece categorías en un sentido lineal, la filiación quiere decir que la humanidad desciende, ésta verticalidad descendente, sitúa a los ascendientes mismos en una relación mitológica, nadie desciende de sus hijos, esto es lo que lo intangible de los lugares genealógicos notifica por medio del derecho, el edipo debe comenzar en cada generación, el incesto rompe con la posibilidad de la circulación, deja un agujero generacional, deja un vacío y rompe la cadena simbólica. El sujeto queda sin filiación y se des-subjetiviza.

Los seres humanos tienen una referencia de filiación, el sujeto viene de otro sujeto, de una historia. La función esencial de la ley de la prohibición del incesto es hacer circular al sujeto en la cadena generacional. La genealogía tiene la función de definir y mantener la diferencia entre las generaciones y entre los lugares de una misma generación, nacemos inmersos en la indiferenciación, el trabajo consiste en producir las posibilidades de la identificación, se trata de fabricar al otro. Fabricar al otro, en el orden de la causalidad, esa es la cuestión que la genealogía tiene a su cargo resolver.

Relación del sujeto con el Otro

El sujeto se aliena en el registro de lo imaginario, el acceso simbólico que le permite al sujeto emanciparse de la dimensión imaginaria en la que se encuentra inicialmente, solo lo salva de esa captura para precipitarlo aún más en ella.

El sujeto desconoce quién es él, desde el punto de vista de su deseo, el yo del enunciado que está en el orden del discurso tiende a ocultar cada vez más al sujeto del deseo. Esto va a constituir un objetivación imaginaria del sujeto ya que se identifica con los diferentes “representantes” que lo actualizan en su discurso, el sujeto se pierde en éstos múltiples “representantes”, que tienden a condensarse en un representación imaginaria que será en adelante la única que el sujeto podrá darse a sí mismo, la vía por la cual se capta.

Esta objetivación imaginaria del sujeto con respecto a sí mismo es el yo (moi)

Es en la fase del estadio del espejo donde empieza la evolución psíquica, el niño se sustrae de la relación dual con la madre, el niño inicia su acceso a lo simbólico, por lo cual pone fin a la relación especular imaginaria

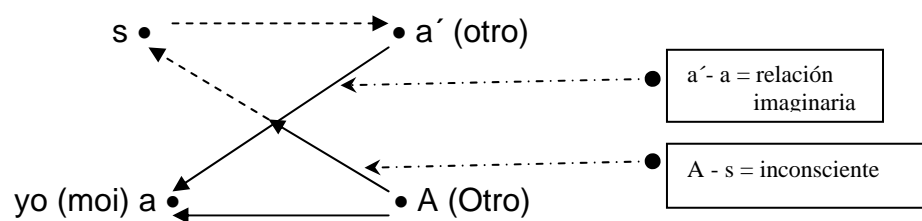
con la madre. Existe una paradoja, es el acceso a lo simbólico es lo que produce una recaída del sujeto en lo imaginario que culmina con el advenimiento del Yo (moi). El sujeto desconoce su deseo a través del orden significante.

La construcción en la que el sujeto se aliena le concierne al sujeto, pero esto no es independiente de la existencia del otro.

“El yo sólo puede tomar su valor de representación imaginaria, por el otro y con respecto al otro, puesto que es una imagen del sujeto proyectada a través de sus múltiples representantes. El estadio del espejo es un proceso precursor de ésta dialéctica. De hecho, la identificación del niño con su imagen en el espejo es posible en la medida en que se apoya en un cierto reconocimiento del Otro (la madre)” (Dor, J. 1995).

El niño sólo se reconoce en su propia imagen en la medida en que presiente que el otro ya lo identifica como tal, la mirada del otro le afirma que la imagen que percibe es realmente suya. El Yo como construcción imaginaria está sometido a la dimensión del otro.

Además de la relación imaginaria que mantiene el sujeto con su Yo, podría considerarse como análoga la relación que existe con el lenguaje. Esta analogía ilustra el problema fundamental de la alienación del sujeto con el Yo, como consecuencia del acceso al lenguaje, cuyo principio es analizado por Lacan (1955) en el esquema L de la dialéctica intersubjetiva.



El sujeto está en la posición S pero no se ve en el lugar en donde está, está atrapado, a decir de Lacan:

“... el se ve en o y es por eso que tiene un yo. El puede creer que ese yo es él, todo mundo está en lo mismo y no hay manera de salir”. (Lacan, 1955).

Nasio (1995), analiza esto señalando que aquí hay una referencia explícita al estadio del espejo y a la conquista de la identidad a través de una

imagen, vivida primero como imagen de otro y luego asumida como imagen propia, el sujeto entra en un movimiento subjetivo correlativo con respecto al otro. Así, bajo la forma del otro especular (la propia imagen del sujeto en el espejo) el sujeto percibirá también al otro, es decir, a su semejante. (Nasio, 1995).

Situado en o' en el esquema, esta forma del otro es la que mas se relaciona con su yo, la relación que el sujeto mantiene consigo mismo esta siempre mediatizada por una línea de ficción: el eje o-o'. La relación entre S y o (yo) depende de o', e inversamente, la relación que el sujeto mantiene con el otro (o'), su semejante, depende de o. Se puede hablar de una dialéctica de la identificación de uno con el otro y de otro con uno.

El cuarto término del esquema L es el símbolo O = el Otro. Existe un plano O-S, al que Lacan llama el muro del lenguaje. Para comprender su función Lacan señala.

“Cuando un sujeto habla con sus semejantes, habla con el lenguaje común para el que los Yo imaginarios no son ex – sistentes si no también reales. Al no saber lo que es en el campo en donde tiene lugar el dialogo concreto, se relaciona con un cierto número de personajes, o, o'. Por mas que el sujeto los relacione con su propia imagen, aquellos a quienes el habla son también aquellos con los que se identifica” (Lacan, 1955)

Cuando un sujeto se comunica con otro sujeto, la comunicación siempre está mediatizada por el eje imaginario o – o', se trata de un Yo que se comunica con un Yo distinto pero semejante a él. Al hablarle a otro se convierte en un dialogo de sordos. La mediación del lenguaje, hace que cuando S se dirige a otro verdadero, nunca llega a él directamente, ya que está situado del otro lado del muro de lenguaje y es así como el sujeto S se encuentra fuera del circuito de su verdad de sujeto.

La relación que se instituye entre el Otro y el Yo (je) debe ser analizada, el sujeto S se percibe a si mismo bajo la forma de su Yo en o. La forma de su Yo que constituye su identidad depende estrechamente del otro especular, tal como lo indica el estadio del espejo. Esta dialéctica de si hacia el otro y del otro hacia si induce a un modo de relación absolutamente singular dentro de la comunicación intersubjetiva, el sujeto que se dirige al gran Otro solo se

comunica con un pequeño otro. El sujeto queda prisionero de la ficción en la que lo introdujo su propia alienación subjetiva.

Siguiendo el esquema vemos que parte de O hacia S sigue su trayectoria en línea entrecortada después de haber sido segmentado con el vector o'-o.

Otro vector que también se origina en O y va hacia el Yo (o). Todo sucede como si cuando un sujeto S se dirige a Otro, algo le llegara de ese Otro por el simple hecho de dirigirse a él. Pero eso le llega de una manera muy especial caracterizada por la marca de referencia al inconsciente y por el trazado en líneas cortadas a partir de la intersección con o'-o. Parece haber algo proveniente del Otro que interfiere en la articulación misma de la palabra del sujeto S que se dirige a él. Así como también algo de ese Otro llega directamente (véase el trazo entero) y choca de frente con lo que se realiza en el nivel del Yo (O-o).

Para relacionar partiendo de éste esquema la relación del sujeto con el otro y con el Otro, y el acto delictivo del incesto habría que seguir el pensamiento de Lacan de que todo crimen y acto delictivo lo es por especularidad, el delincuente se mata a sí-mismo, se arremete a sí-mismo, se viola a sí-mismo.

Lacan en 1948, plantea que la agresividad va acompañada de subjetividad, su tesis IV, a la letra dice:

“La agresividad es la tendencia correlativa de un modo de identificación que llamamos narcisista y que determina la estructura formal del Yo del hombre y del registro de entidades características de su mundo”

Por lo tanto la agresividad, en este caso el abuso incestuoso al menor, se relaciona con la dimensión especular, con la relación del Yo con el otro, el otro es Yo, el espejo de lo que él quisiera o debería ser, y esto dispara agresividad.

Ya que el Yo se constituye a partir de la imagen de o (a), crea una imagen que no es real, y se rechaza a sí mismo porque no encaja en su propia imagen, no es quien cree ser, eso produce sentimiento de falsedad, de frustración, lo cual da lugar a la agresividad, y es por esto que frente a la imagen especular, nace la tendencia correlativa de la agresividad, ésta se encuentra en la organización original de la constitución del sujeto.

La alienación es que en el Yo, el otro está dentro, no puede existir un Yo si no hay otro, y esto nos lleva a lo que Legendre señalaba como el magma de la indiferenciación.

Ser como el otro, confundirse con el otro a tal grado que es necesario asesinarlo, hacerle daño, abusar de él, para que el Yo subsista.

Pasaje al acto

“Un acto verdadero, tiene siempre una parte de estructura, porque concierne a un real que no se da por allí descontado” (Lacan, 1960).

El acto surge de un decir inconsciente, y tiene que ver con la acción o actuación del sujeto sin la mediación de la palabra, al no intervenir lo simbólico, surge lo real. El pasaje al acto constituye un recurso que devela el fracaso de la elaboración de la palabra.

Si bien el pasaje al acto constituye un recurso que dice de los avatares del trabajo de aceptación de la falta en el Otro, éstos actos en su forma radical pueden conducir a la búsqueda de un goce real fuera de la norma, fuera del límite.

El acto se plantea como el único lugar donde el significante tiene la función de significarse a sí mismo. En el acto el sujeto es equivalente a su significante. Es un significante que se repite.

Siempre que se haga mención del acto se habrá de tener en cuenta las relaciones de la repetición con lo real, precisamente porque lo real se oculta tras la repetición. Los pasajes al acto que se multiplican y se repiten, plantean la dificultad de asumir sólo su fantasma y cada fantasma es individual.

¿Que otorga a una acción el carácter de pasaje al acto?

Cuando un sujeto es reclamado a ocupar su lugar en la escena del Otro, se precipita fuera de ella, como lo señala Lacan:

“El sujeto por así decirlo, se precipita desde allí donde está, desde el lugar de la escena donde solo puede mantenerse en su estatuto de sujeto como sujeto fundamentalmente historizado y bascula esencialmente fuera de la escena: tal es la estructura del pasaje al acto” (Lacan, 1969).

En el pasaje al acto, el sujeto no sabe de qué se trata lo que hace, y aquello que hace no lo dice, todo lo contrario, lo aproxima peligrosamente a lo que permanece fuera del discurso, fuera de toda ley.

El incesto como acto de goce se entiende como esa captación en acto de lugares y funciones del orden parental, mediando un fin excesivo de placer. La concepción del incesto es manejado desde los cambios de los lugares o funciones parentales, no desde los personajes de la escena familiar.

La concreción del incesto vendría afectar el devenir del deseo, ya que lo incestuoso es condición del deseo, pero el pasaje al acto, es decir, el pasaje del deseo incestuoso, marca la ruptura con el intercambio y se inscribe en el campo del goce del Otro.

“Acto y relación se excluyen mutuamente, el incesto constituye un acto que se impone y pone fin al intercambio simbólico” (Arruabarrena, 1992)

La metáfora más conocida para dar cuenta del incesto, es la que hace referencia a lo sexual y a lo genital, sin embargo el incesto abarca una gama más extensa de representaciones y situaciones que tienen que ver entre otras cosas con la insistencia y la imposibilidad de ir más allá de una única respuesta, con el silencio que violentamente sustituye la palabra por el acto de alguien que se hace poseedor de la verdad, con la exclusión de un intercambio entre sujetos donde lo importante es la satisfacción propia.

El incesto es un acto que anula al deseo como insatisfecho y remite al goce del Otro. Allí donde se supone ese goce supremo, se pasa al acto, y en tanto acto la distancia queda anulada, se da fin a la relación, las diferencias se borran, se somete al otro. Acto que se idealiza bajo la forma de placer sexual absoluto, aproximación que se inscribe como acto en el escenario perverso de la dimensión del goce bajo el exceso, el absolutismo y la desproporción, ésta última según Arruabarrena (1991) tiene que ver con el miedo que se reitera todo el tiempo, de lo real del cuerpo y de la captación del goce.

Goce

Deseo y goce no son la misma cosa, ya que la carencia es el deseo, se desea lo que no se tiene, mientras que el exceso es goce, porque se goza de lo que se toma.

“El goce no es el deseo pero también se relaciona con la ley, pero no de la misma manera. El deseo se que da más acá de ella, el goce siempre más allá. El goce se afirma como trasgresión en acto, el deseo como posibilidad de

realizarla. El deseo solo fantasea la trasgresión, el goce la comete.” (Morales, 1992)

Si el incesto, es prohibido, y ésta prohibición es condición de deseo, ya que se desea lo prohibido, cuando se trasgrede la ley de la prohibición del goce de los cuerpos dentro de los lazos de parentesco, se concreta en un acto gozoso, el incesto.

El goce no tiene una significación corriente, inespecífica dentro del psicoanálisis. El goce es un concepto central en psicoanálisis, el goce aparece como algo subjetivo, particular imposible de compartir, inaccesible al entendimiento y opuesto al deseo.

En psicoanálisis se hace del goce un proceso de exceso intolerable de placer, una manifestación del cuerpo más próxima una tensión extrema, al dolor y al sufrimiento.

Elaborar un discurso del goce, sería solo una aproximación porqué el goce siendo del cuerpo y por el cuerpo, es del orden de lo inefable como lo considera Néstor Braunstein (1999), y a la vez que solo por la palabra puede ser circunscrito, indicado.

Lacan, promueve la categoría del goce al lugar central de la reflexión analítica, en contraposición al deseo.

Se encuentra un punto de unión del psicoanálisis con la teoría del Derecho, pues se plantea desde un primer momento la cuestión fundamental de la propiedad para cada sujeto, el cuerpo, y de las relaciones de éste cuerpo con el cuerpo del otro, cuestión de la posesión del otro “...en el esclavismo, el feudalismo o capitalismo y también problemática psicoanalítica del objeto de la demanda, oral o excrementicio, que se centra en esa cuestión del goce, del usufructo de la propiedad del objeto, de la disputa en torno al goce del mismo y al goce como objeto de litigio, de la apropiación o expropiación del goce en la relación con el Otro” (Braunstein, 1999).

Siguiendo la relación del goce con el cuerpo el mismo Braunstein del se plantea una serie de interrogantes, que vienen a vincularse con el tema del incesto.

¿Es mío mi cuerpo o está consagrado al goce del Otro, de un Otro del significativo y de la ley que me despoja de ésta propiedad que sólo puede ser mía si la arranco de la ambición y del capricho del Otro?

Las respuestas a ésta pregunta no sólo las dan el derecho y la medicina sino también el psicoanálisis a través de las formulaciones lacanianas, fue el 5 de mayo de 1958 cuando en un seminario llamado “Las Formaciones del Inconsciente”, Lacan menciona la oposición entre goce y deseo. Ya desde Freud se menciona la teoría de la seducción, el paciente era un niño que había vivido pasivamente una seducción por parte de un adulto, el adulto que ya contaba con su sexualidad el Otro (Lacan, 1958).

La seducción: el cuerpo del niño como cosa indefensa y reclamada por y para el Otro, el niño ocupa un lugar como objeto en el fantasma del Otro. La seducción que guía el deseo del niño hacia el deseo de otro que llama hacia sí a la vez que erige defensas y emite prohibiciones que constituyen y rodean de límites el objeto del deseo.

El niño es desde un principio un objeto, para el deseo y para el fantasma del Otro y debe llegar a constituirse como sujeto pasando imprescindiblemente por los significantes que proceden de ese Otro seductor y gozante y, a la vez interdictor del goce, de un goce que es confinado por la intervención de la palabra.

Braunstein (1999), muestra como Lacan introduce en el psicoanálisis al sujeto, el cual se produce como función de articulación, de bisagra entre dos Otros, el Otro del sistema significante, del lenguaje y de la Ley, por un lado, y el Otro que es el cuerpo gozante, incapaz de encontrar un lugar en los intercambios simbólicos.

En el seminario sobre “El deseo y su Interpretación”, Lacan, llega a identificar el deseo con su interpretación misma, hasta el punto de decir que el deseo no es más que su interpretación. El deseo se presenta como una función que se funda en el axioma de Lacan: “el deseo es el deseo del Otro”. Este axioma hace del deseo una función dialéctica.

El goce por el contrario, no es una función dialéctica, y su manejo práctico y teórico es complejo. El punto de partida en el caso del goce, es el cuerpo. Lo que toma el lugar en el caso del deseo es el deseo del Otro, con lo que respecta al goce, éste solo se aprehende a través de lo que es el cuerpo, que sólo un cuerpo puede o no gozar, las relaciones del goce con el significante, son relaciones de exclusión, a la inversa que en el deseo, ya que el deseo está ligado a la cadena significante. El deseo funciona como una

barrera al goce y está fundada en el lenguaje, el deseo es una defensa contra el goce.

El goce en sí mismo, en función de lo que de él se alcanza a conocer, es una perturbación del cuerpo. Si se considera que el goce en cuanto tal está evacuado de lo simbólico, entonces se espera que lo rechazado en lo simbólico aparezca en lo real, se habla pues de lo real del goce, el goce no tiene medida, el falo lo tempera, le da una medida. El goce da cuenta de la existencia del síntoma, de la satisfacción que el sujeto encuentra en sus síntomas, es lo que Freud llamó masoquismo primordial.

“ Al mismo tiempo, si el goce está excluido de lo simbólico, esta también por doquier, a él se apunta siempre en la articulación significativa, está a la vez excluido originariamente y omnipresente. El superyó está exactamente en la conjunción de lo simbólico y lo real en esta materia. Porqué el superyó, tal como lo aísla el psicoanálisis, es precisamente una ley que se articula apuntando al goce, inclusive haciendo de él un imperativo: Goza” (Miller, 1998).

El superyó es lo que está en el yo más que el yo mismo y lo es especialmente por su estatuto de voz, voz a la que se confunde con la conciencia moral, es el estatuto de superyo como introyectado, en tanto que objeto, la voz.

Lacan afirma que Freud inaugura un nuevo mito sobre el origen de la cultura, el Padre Primordial, personaje todo-poderoso de la horda primitiva, violento y celoso, los hermanos se alían para matarlo y surge la culpa. El retorno del amor al padre muerto instaura el arrepentimiento, la obediencia de efecto retardado, el arrepentimiento y la culpa sostienen los dos tabúes fundamentales del totemismo. Pero no todo en la culpa es amor, es también odio al poder del padre asesinado y temor a su venganza, a la retaliación. Diferentes versiones de la culpa, que se deben distinguir ya que resultan en diferentes estructuras clínicas. La culpa es figura clave en el universo superyoico. No todo el padre terrible es aniquilado en el pacto de los hermanos, queda un resto que como espectro amenaza retornar, este espectro ya no es el padre primordial sino el resto que no logró sacralizarse es decir, hacerse símbolo, el residuo Real.

Existe temor por su retorno, y ese es un agujero en la Ley, por donde se filtra la identificación al padre y el redoblamiento de la prohibición de matar, que puede derivar en un imperativo de dirección contraria:

“ ¡Mata! o ¡Fornica incestuosamente! Queda así una bipolaridad donde no negocian lo negativo y lo maligno del padre con lo protector y bondadoso. El padre que protege preserva la vida también ataca y lleva a la muerte. Por un borde moebiano se desliza el padre maldito y sanguinario junto al padre purificado, pura bondad.

En ésta síntesis, y aún sin nombrarla, puede avizorarse la moción maligna que como “eso desconocido” puja en tanto resto de lo real del padre muerto, aterroriza como espectro, o comanda hacia el crimen. Fundamentación de la constelación superyoica...” (Gerez-Ambertín, 1993).

El superyó no se compadece del principio del placer sino que instala en el individuo una eficiente maquinaria para no sucumbir al placer y para exigir la retaliación por todo crimen cometido más con el pensamiento que con la acción. El superyó como instancia que vigila y sanciona las transgresiones, ordena dentro de cada uno el suplicio, comanda la intranquilidad, exige satisfacciones y marca el deseo como peligroso, esgrime la amenaza de castración hace sentir imperativos de sacrificio, de deuda impagable, de posesión subyugante ejercida por el Otro. Expresa con una palabra “¡Goce!” como imperativo.

Ya desde Freud (1919), se señalaba que el apoyo a lo siniestro u ominoso es prueba de un masoquismo primordial que doblega, siempre al principio del placer. El superyó marca al sujeto con un imperativo de goce, y ese imperativo es a su vez un llamado, no estás al servicio de ti mismo sino que te debes a algo superior a ti que es tu causa, debes rendir cuentas, a un dios inclemente. Lo que re-liga a los sujetos es ésta noción de la culpa de existir que se apagaría con la adoración y la gratitud al que nos hizo sus deudores.

El principio del sacrificio es el fundamento y no el efecto de las religiones. Y el goce es consustancial al sacrificio. En su ofrenda es el sujeto quien se ofrenda, se somete al yugo. Es la prohibición del goce que conlleva una marca y un sacrificio: el que recae sobre el falo que es a su vez, el símbolo

de esa prohibición. La ley hace entrar así a la Ley del placer en el orden simbólico, la Ley del deseo.

El sujeto debe renunciar al goce a cambio de una promesa de otro goce que es el propio de los sujetos de la Ley, por la vía de la angustia de castración. El goce originario, goce de la Cosa, goce anterior a la Ley, es un goce interdicto, que deberá ser declinado y sustituido por una promesa del goce fálico.

El goce fálico es posible a partir de la inclusión del sujeto como súbdito de la Ley en el registro simbólico, como sujeto de la palabra que está sometido a las leyes del lenguaje. El goce sexual se hace así goce permitido por las vías de lo simbólico.

Para adentrarse en los escabrosos caminos del goce, hay que adentrarse en La Cosa freudiana (Das Ding).

Das Ding.

Braunstein (1999) señala,.... *Im anfang war das Ding* ,en el comienzo era la cosa, pero cuando estaba la Cosa no había sujeto, en el principio era el Goce, pero de ese goce no sabe sino a partir de que se le ha perdido. Porqué esta perdido, es.

Perdida la Cosa y el goce está del lado de la cosa (así como el deseo está del lado del Otro), se establece una disparidad insalvable con el sujeto, puede llegar a haber un sujeto.

“En la huella, en la estela de la Cosa. El objeto perdido es la causa del sujeto” Braunstein (1999).

La Cosa (Das Ding), es lo que queda en el sujeto como huella de lo que ya nunca habrá. Nada ha quedado de la Cosa para el sujeto en ciernes, ni la representación, ni el recuerdo, tan sólo la desesperación por su ausencia, el grito. La incorporación del ser al lenguaje es la causa de un destierro definitivo e irreversible con respecto a la Cosa, y la Cosa, en la definición que da Lacan en su seminario sobre la Ética del Psicoanálisis (1960), es “aquello de lo real que padece por el significante”. El goce de la Cosa está perdido.

Lacan afirmaba, el goce está del lado de la Cosa, pero la Cosa no se alcanza si no es apartándose de la cadena significativa, y por lo tanto reconociendo una cierta relación con ella. El acto suicida lo ilustra, pero

también otros actos, como el incesto, en las adicciones, en las psicosis, y hasta en los escritores, el lenguaje es lo que funciona como barrera al goce, es función del lenguaje, matar a la Cosa dándole una nueva existencia.

La Cosa sería como un real puro, anterior a toda simbolización, borrada para siempre por cualquier palabra, “....núcleo de imposibilidad encerrada como lo más íntimo y lo más inaccesible del sujeto.” (Braunstein, 1999).

Toda representación de ella la desnaturaliza, los fantasmas incluyendo el de la Cosa, son un efecto del padecimiento de lo real por el significante, nada sabemos de lo real sino a través de construcciones ficticias que son las que el lenguaje habita, ideas ya presentadas por Nietzsche en alguna de sus obras.

En tanto que sitio de un goce no limitado y que mito de la falta de la falta, la Cosa se presenta como la meta absoluta del deseo, el sitio o el estado en que se cumple la abolición de la falta, estado de Nirvana, indistinción del ser y del no-ser, muerte. La tendencia de la Cosa es la pulsión de muerte como destino final. La Cosa, en tanto que objeto absoluto del deseo, abre al pensamiento la dimensión insólita y abismal de un goce del ser, anterior a la existencia.

“La Cosa es un efecto del lenguaje que introduce la falta y que, así, separa de ella. La Ley del lenguaje, la de las sociedades humanas cuyo efecto final cuyo fundamento es la ley de prohibición del incesto, la prohibición de reintegración con la madre, es la que crea a la Cosa y la define como perdida” (Braunstein, 1999).

Desde que se produce el primer acceso a lo simbólico, la Cosa queda obliterada, el goce queda marcado por un minus y en el ser humano queda un significante, el de la falta en el goce. En el trabajo de articulación de los significantes donde se supone un real previo, un más acá, el de la Cosa se produce un saldo inasimilable e incommensurable que es el del goce perdido, el de la causa del deseo, que es el objeto a.

Y es así señala Braunstein, como corre el hilo del deseo, a través de demandas que se repiten en dirección al Otro, y que reciben de él, signos, manifestaciones, que no pueden colmar el vacío abierto. Y más adelante explica, que no es que el Otro sea malevolente, sino que no tiene con que responder a lo que se le pide, cojea por la falta de un significante, está tachado.

Siendo la Cosa irrepresentable, escenario vacío que está más allá de la superficie del espejo y del cual el espacio virtual que el espejo hace surgir no es más que el espejismo, los objetos que pretenden sustituirla sólo alcanzan un estatuto espectral, imaginario.

Son los objetos del fantasma ante los cuales el sujeto se desvanece (\$ ◇ a). Se introduce así la distinción esencial entre la Cosa y los objetos. Y así se considera al objeto a minúscula que causa al deseo y que le pone motor a la pulsión. Porque la Cosa falta es que los objetos del mundo aparecen y se multiplican. Los objetos, todos, son derivados de la pérdida, sus sucedáneos, sus representantes fantasmáticos. Del Goce, del Gran Goce inicial y mítico, a los gocecitos, a las minúsculas a de los objetos que causan el deseo y lo vectorizan.

El fantasma propone objetos a como condiciones de goce y éstos objetos son un efecto del Falo y de la castración, los objetos actúan como defensas contra el goce.

Braunstein resume, su postura diciendo, que el goce está defendido, que la Cosa está rodeada de alambres de púas,.....

“Círculos de fuego, vallas electrificadas, muros de Berlín, que la hacen objeto eminente del deseo precisamente por el halo de imposibilidad que la circunda. La Ley y el orden simbólico por una parte, y el conjunto fantasmático de las funciones imaginarias, saber y realidad incluidos, y el deseo mismo constituyen un conjunto de defensas que el goce encuentra más allá de la primera defensa, casi natural, que es el placer.”

Al realizar el acto del incesto éstas barreras fallan, se rompe el marco del fantasma, se da salida al goce puro, el sujeto incestuador desea afirmar que hay continuidad entre deseo y goce. El padre incestuoso se interesa en su hijo porque le crea problema, le crea problema su descendencia.

“De hecho, el padre incestuoso es un sujeto que no soporta la paternidad. No solamente no la soporta sino que experimenta la necesidad irresistible de mofarse de ella, de anularla de alguna manera revelando su indignidad” (André, S. 1999).

El sujeto-niño encarna el mito de una completud natural en la cual el deseo y el goce no están separados, lo que el incestuador busca encontrar y hacer aparecer en la figura infantil elegida por su goce es él mismo.

El sujeto incestado se identifica con lo que él es para el Otro, se pone como objeto listo a satisfacer su demanda, actúa como instrumento destinado a preservar su goce. En lugar de plantarse ante el Otro como deseante se da a sí mismo como ofrecido, se figura en su fantasma que puede ofrecerse al Otro para que éste esté contento y lo ame, para tener un lugar estable en él. El goce en este caso está fuera de lo simbólico, en una atribución imaginaria que el niño hace como goce del Otro, de otro devastador que, por la falta de inscripción del Nombre-del-Padre, reaparece en lo real.

El padre funciona como amo, y el niño como esclavo. El ser amo implica ocupar el lugar del saber, pero para que exista un amo tiene que haber un esclavo, el padre incestuador se eleva a la posición de amo absoluto el niño queda a merced de él en prácticas de sacrificio que exaltan más la aniquilación y el temor que el amor. Pasaje de la faz idealizada y protectora del padre a la diabólica y maligna, ya que si no puede obtener el amor del padre al menos se somete a él.

Acto sacrificial

El niño eleva al padre a la posición del amo absoluto para quedar a su total merced en prácticas sacrificiales.

Freud (1915), reitera la permanente amenaza del retorno de lo que resta, no simbolizado del Padre Primordial en el destino de los hijos, porque aunque el asesinato provoca la euforia del triunfo, sobrevienen duelo por la muerte, y veneración por la memoria del poderío y perfección inigualables, funciona pues el padre como un modelo ideal. La transformación en padre muerto (que como simbólico, legisla y pacifica), no logra disolver totalmente los restos del invulnerable padre, cuyos resabios se presentifican en la vertiente cruel de la Conciencia Moral. Incorporación de lo peor del padre por el sesgo de maldad indestructible.

Freud, enlaza el concepto de culpa originaria o primordial con el parricidio. Una culpa primordial, un pecado original es probablemente la expresión de una culpa de sangre, por lo que señala que es en los pecados del padre donde se encuentra la respuesta al interrogante edípico, las fallas del padre remiten, desde la culpa de sangre, a un pecado original irreparable, y es

justamente éste resto irreparable el que convoca a las voces del superyó, como lo señala adecuadamente, Geréz-Ambertín (1993).

El sujeto puede sufrir de un acuciante sentimiento de culpa, de origen desconocido.

“ ...en lo oscuro de la culpa yacen los dos más detestables crímenes: parricidio e incesto, es decir, el nudo gordiano del Edipo.

Es así entonces, que en la petición de castigo se entrelazan lo punitorio y lo auto-punitorio: estar a merced del padre, de ese padre tan peor que resta del Padre Muerto (y por tanto simbólico), padre perverso al que se solicita el castigo (y la satisfacción) en forma de sacrificio, consiguiendo de éste modo una pacificación que sólo él puede dar” (Gerez-Ambertín,1993).

El padre se ubica como una permanente amenaza, una amenaza que encuentra su eco en la obediencia, y que en pos del intento de “salvarse”, terminan ofreciendo su horrible goce por el camino del sacrificio. Buscando el amor del padre, se procuran a un goce mortífero y se sacrifican tras el mandato del amo feroz. Del mismo modo se pregunta ¿Qué es lo que lleva a los seres humanos a la repetición por el holocausto?

Y encuentra en el psicoanálisis lacaniano la explicación de cómo una forma de goce lleva al sacrificio. De acuerdo a Gerez, Lacan relaciona al sacrificio con el deseo y el goce del Otro, en suma con la inconsistencia del Otro. El sacrificio intenta ser no sólo una ofrenda de reconciliación con el Otro destinada a apaciguar su deseo (lo que vincula el sacrificio con clamor y el deseo del Otro), sino también una manera de alimentar su goce, (lo que vincula el sacrificio con el horror y el goce del Otro).

Ya que el Otro es inconsistente, una manera de procurar su consistencia es ofrecerle “una libra de carne”, o la vida misma, con el propósito de lograr su autenticación. El sujeto convoca a la figura del amo, para recrear las del goce, ya que las prácticas inmolatorias hacen existir al Otro del goce a costa de un bien muy preciado o de la muerte misma.

De ésta manera el sacrificio pretende en un solo movimiento dos operaciones: captar la falta del Otro y, al mismo tiempo, encubirla. Si el sacrificio, a partir de los escritos de Lacan, “está destinado a la captura del Otro en las redes del deseo”, permite postular a Gerez-Ambertín, que la ofrenda garantiza que el Otro existe y que el sujeto no le es prescindible, esto es, hay

Otro que lo incluye en su deseo y su goce. El sujeto tiene pues, un lugar posible en el deseo del Otro y, a su vez ese Otro puede ser apaciguado, o sea, colmado su goce, vía el sacrificio.

El sacrificio, tema del que se ocupó Freud desde el comienzo hasta el fin de su obra, y que Lacan trabaja desde el Seminario II al XVIII, además dándole un papel relevante en su trabajo *Los Nombres del Padre*.

Tanto Freud como Lacan, establecen un vínculo entre sacrificio, parricidio y superyó, donde se señalan además residuos inasimilables, del goce.

“Es importante destacar que a partir de los desarrollos de Freud, Lacan pudo fundamentar, que, justamente, en la impiedad de Dios, del Demonio o del Destino se juegan ora los Nombres del Padre, ora el goce del superyó-el que no deja de ser uno de los nombres perversos del padre-. Lo que le permite afirmar que el acto sacrificial otorga consistencia al Otro, es más, hace existir al Otro, porque si el sacrificio permite al sujeto constatar que puede apaciguar al Otro es porque hay otro que existe y pide algo del sujeto” (Gerez-Ambertín, 1999).

Doble inscripción del padre y de la deuda, paradojas del padre que conducen a las del super-yó, donde la culpa arrastra esa dualidad del lazo amoroso y de la tentación sacrificial, como retorno pulsional que invierte la tentación parricida: no es el hijo que anhela su muerte, es el padre que exige la muerte sacrificial del hijo, o de los hijos de su hijo.

Si sólo es posible plantear el deseo del Otro por la inscripción de lo real, en el sacrificio se da la conjunción de lo real y los Nombres del Padre, entre el objeto a y el campo del Otro.

Así el sacrificio está ligado a la falta y a la castración, pero también a lo real, es un entrecruzamiento entre la inconsistencia del Otro y la culpa del sujeto. En suma, entre el recubrimiento de las dos faltas (del sujeto y del Otro), lo que resta es el objeto a, y el sacrificio operado sobre ese valor de goce.

Lacan, intentó relacionar el goce del Otro con el desarreglo del padre. Los desarreglos de los Nombres del Padre, avanzan hacia el desvarío de los goces en progresión geométrica.

Bibliografía

Alfaro, I., Brenes, J., Delgado, Y., Koss, M., Ramírez, W., Salas, J. M. (1981). *Contexto social y familiar de los delitos sexuales en Costa Rica*. Tesis para optar por el grado de licenciatura en Psicología. San José: Universidad de Costa Rica.

André, S. (1999) *La significación de la pedofilia*.

<http://www.galeon.com/elortiba/pedofil>

Arruabarrena, H. (1992) *La ideología del incesto*. En: El discurso del Psicoanálisis. Coloquios de la Fundación No 4. México: Siglo XXI.

Braunstein, N. (1999) *Los dos campos de la subjetividad: Derecho y Psicoanálisis*. en Culpa responsabilidad y castigo en el discurso jurídico y psicoanalítico. Geréz-Ambertín, M. (Compiladora); Universidad Nacional de Tucumán, Argentina.

Braunstein, N. (1999). *Goce*. Editorial Siglo XXI; 4ª Edición, México.

Cyrlunlik, B. (1994) en Héitier, F. obra citada.

Dor, J. (1995). *Introducción a la lectura de Lacan*. El inconsciente estructurado como lenguaje. Barcelona, España. Ed. Gedisa.

El nuevo Tesoro de la Juventud (1976) *El Imperio de los Incas*. Tomo 18. 7ª Edición. México. Editorial Cumbre, S.A.

Freud, S. (1915) *Pulsiones y destinos de pulsión*. Obras completas Vol.14. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1919) *Lo ominoso*. Vol 17. Obras Completas. Amorrortu.

Gerez Ambertín. (1999) *Ley, prohibición y culpabilidad*. en Culpa responsabilidad y castigo en el discurso jurídico y psicoanalítico. Geréz-Ambertín, M. (Compiladora); Universidad Nacional de Tucumán, Argentina.

Gerez-Ambertín, M. (1993) *Las voces del superyo. En la clínica psicoanalítica y en el Malestar de la Cultura*: Manantial estudios de psicoanálisis. Buenos Aires. Argentina.

Héitier, F. et al (1995). *Del Incesto*. Buenos Aires. Ed. Nueva Visión.

Lacan, J. (1948) *La agresividad en psicoanálisis*. Escritos I. México. Ed. Siglo XXI.

Lacan, J. (1955). *El yo en la teoría de Freud y en la Técnica psicoanalítica*. El Seminario 2. Ed. Paidós, 1990. Argentina.

- Lacan, J. (1960). *La Ética del Psicoanálisis*. El Seminario 7. Argentina. Ed. Paidós. 1992.
- Legendre, P. (1994). *El crimen del cabo Lortie - Tratado sobre el padre*, México. Siglo XXI.
- Legendre, P. (1996). *El inestimable objeto de la transmisión. Estudio sobre el principio genealógico en occidente*. Ed. Siglo XXI. México.
- Miller, J. A. (1998) *El banquete de los analistas*. Paidós. Argentina.
- Morales, H. (1996) *De tatuajes y garabatos. El síntoma como escritura*. Escritura y Psicoanálisis. México. Siglo XXI.
- Morales, H. (2003) *Sujeto en el laberinto. Historia, ética y política en Lacan*. Ediciones de la noche. México D. F.
- Nasio, J. D. (1996) *El Libro del Dolor y del Amor*, Barcelona, Ed. Gedisa.
- Sapiña, J., Oliver, J., García, G. (1962) *Los dioses de Grecia y sus mitos*. en: *Mi amigo*, Vol. 1, México. Ed. Renacimiento S. A.