



**Benemérita universidad Autónoma de Puebla**

Facultad de Filosofía y Letras

Colegio de Filosofía

**Tesis:**

***La moralidad y lo abyecto:***

***sus repercusiones de la represión sexual en los cuerpos***

Que para obtener el grado de:

**Licenciado en Filosofía**

Presenta:

Tomas Arenas Ortiz

Asesor:

Mtro. Alberto Isaac Herrera Martínez

Fecha: 14 de octubre de 2025

## **Agradecimientos**

Agradezco a mis padres por estar siempre presentes, brindándome su apoyo incondicional. Gracias también a mis hermanos, por su paciencia, y a mis seres amados, por acompañarme en este camino, siendo testigos del cumplimiento de mis sueños y metas.

Agradezco de corazón a mis amigas, Sandra, Danna y Ariadna, y a mi novia, Jerusalén, por creer en mí, incluso cuando yo dudaba. Gracias a ellas aprendí que puedo superar mis limitaciones y sacar adelante un proyecto hasta cumplir lo que me proponga.

Agradezco finalmente al Profesor Isaac Herrera, por ver en mí un potencial que yo mismo no había descubierto. Gracias por su paciencia, dedicación y por brindarme oportunidades que me han permitido llegar a lugares que alguna vez solo imaginé.

## Índice

<b>Introducción</b>	<b>5</b>
<b>Capítulo 1. La moralidad de las sociedades contemporáneas</b>	<b>11</b>
1.1. La moral y la cultura	11
1.2. La perpetuidad de las normas	16
1.3. El peligro de la moralidad	19
1.4. La individualización del ser humano	22
1.5. El hombre, como figura de autoridad, impone la normalidad	25
1.6. ¿Crisis de la normalidad?	29
1.7. De la anormalidad a la animalidad: lo abyecto	33
<b>Capítulo 2. ¿El cuerpo del hombre?</b>	<b>37</b>
2.1. Entre lo abyecto y la identidad	37
2.2. Las derivas de la sexualidad reivindicadas por el género y la familia	46
2.3. La sexualidad frente a lo perverso y la crueldad	50
<b>Capítulo 3. El individuo y su papel en el cuerpo social</b>	<b>62</b>
3.1. De la sociedad moralizante a la conciencia moral	62
3.2. La incomodidad del ser doliente por la moral inalcanzable	67
3.3. La compasión por el sujeto social	72
3.4. La ética de la compasión como libertad en el marco normativo	75

3.5. El bien ideal como peligro de la ética	78
<b>Conclusión</b>	<b>80</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>85</b>

## Introducción

Esta investigación es un análisis de la compleja relación entre la sociedad moralizante y el lado abyecto del hombre, trabajo elaborado desde la filosofía, y concretamente desde la ética junto con el apoyo del psicoanálisis. Tiene la finalidad de exponer críticamente el modo como el individuo actual afronta su sufrimiento causado por la pérdida de amor, que Sigmund Freud identificó como una causa principal del malestar en la cultura.

Recorriendo las posturas de algunos autores aquí desarrolladas, vemos que el ser humano ha tejido una relación problemática con la sociedad y consigo mismo; la concepción ética que valoro como alternativa urgente para lo que aquí presento en los dos primeros capítulos de la tesis, la cuestión de la perversidad, es la de Joan-Carles Mèlich, quien reconocerse en el sujeto doliente a un personaje en crisis, roto de su propio deseo, pero en posibilidad de aliviar su herida actuando éticamente a favor de los demás.

Pero la solución no es simple ni directa. Para sanar ese malestar del alma que había pensado Freud hace más de noventa años, el individuo -contradictorio en su decir y actuar- crea un lazo entre la moralidad tradicional, que le exige comportarse con orden y pulcritud, y lo abyecto; por ello el camino hacia la ética exige superar el terreno de la abyección, que el ser humano siempre ha encontrado en las prácticas sexuales perversas, las cuales vuelven más intensa la experiencia del dolor y el sufrimiento a través del aislamiento, el engaño, o cuando no, en acciones ilícitas.

Lo único que salva al ser humano es volver la mirada al otro, recobrar la alteridad por medio de la compasión, de esa manera emerge la ética como una respuesta. Dicha concepción será viable si a ella le antecede una posición clara y problematizadora como la que sostiene la historiadora, filósofa y psicoanalista Élisabeth Roudinesco, cuya obra es la base de la que ha partido mi investigación, porque, ¿cómo avanzar hacia una solución ética si no entendemos previamente que existen diversos motivos por los que el ser humano se ha entrampado en la parte abyecta que le constituye?

Mostraré brevemente el hilo conductor de mi argumento, que se fundamenta en del diálogo entre la filosofía y el psicoanálisis. En el capítulo 1 de la tesis defino la moralización como el conjunto de acciones sociales que imponen diversos marcos normativos al individuo, vulnerable al desconocimiento de su propio yo. Si pudiéramos señalar qué realidad es aquella de la que nadie puede escapar diríamos que es la realidad del sufrimiento. El sujeto contemporáneo encontró la manera de ocultarla, fingiendo que nada le afecta; de este modo la sociedad, por medio de la moralización, produce una simulación, una conciencia colectiva que busca estandarizar los comportamientos para que los integrantes de la comunidad sean incapaces de externar su malestar.

Se reprimen los sentimientos, valorados como negativos, cuando el tejido social produce esa alma colectiva que a todos los sujetos “les hace sentir, pensar y obrar de una manera por completo distinta de cómo se sentiría, o pensaría de cada uno de ellos aisladamente” (Freud, 1967, vol. I, p. 1128). La atención filosófica sobre este hecho muestra que se erigen reglas como columna vertebral de las comunidades

proponiendo remplazar el sufrimiento de las personas, reconociéndoles al interior de los espacios sociales como seres ejemplares o únicos. Sin embargo, y ésta es la valiosa aportación del psicoanálisis al tema de la tesis, aunque el sujeto llegue a ser reconocido, las exigencias de la moralidad jamás seden, al contrario, aumentan; por lo que tal individuo experimenta nuevamente, y es posible que, con mayor incomprensión, su sufrimiento, su angustia de ser. Para el psicoanálisis, la existencia del hombre le hace siempre portar una falta. ¿Cómo podemos abordar su estudio?

La respuesta la he elaborado en el capítulo 2 de esta investigación, indicando que la sociedad moralizante configura un modelo de individuo pulcro, “santo” se diría en el contexto de la edad media; pero tal imagen es solo una parte de él, y claramente la menos honesta, porque al otro lado de su ser brota lo perverso. Para Roudinesco, quien he dicho ya es en su obra en la que encontramos abundantes elementos para desarrollar esta idea, perverso solo es el individuo, característica que se expresa fuertemente en la sexualidad, fuente de goce y escape de los hombres de su fragilidad a la que tanto temen, pero en el deseo imaginan o inventan la escena que siempre anhelan.

En el libro *Nuestro lado oscuro. Una historia de los perversos*, la autora ha destacado lo abyecto como parte de nuestra existencia, una condición que no podemos ignorar, menos aún si tiene tanta presencia en el ámbito de lo sexual; de manera concreta, en lo que Freud nombró libido, esa fuerza en lucha entre vida y muerte que empuja al ser humano al deseo. Uno de sus muchos efectos es romper la relación con otros, eligiendo “un objeto inanimado que está en visible relación con la persona sexual y especialmente con la sexualidad de la misma” (1967, vol. I, p.

780). La sociedad moderna moralizante, que controla las acciones de los individuos, que subordina los cuerpos a la norma, conlleva a una práctica en secreto de la sexualidad desdibujada en toda clase de objetos, fantasías y situaciones abyectas.

Finalmente, después de revisar los efectos y origen de la moralización desde la perspectiva de un psicoanálisis de la sociedad moderna, y luego de exponer el significado de lo abyecto, en el tercer y último capítulo retomo la propuesta ética de J.-C. Mèlich, la de una ética de la compasión, con la que surgió la compleja pregunta de, al final, ¿cómo debe comportarse el hombre? La amplitud que descubre el filósofo español enseña que la cuestión ética para el individuo expuesto a su falta, a su dolor, maximizado en la cultura del castigo, lo mismo en la de las premiaciones, es una experiencia de contenido más complejo que simplemente actuar guiados por una ley o norma. Están en juego también los sentimientos, motivaciones, y por supuesto, todo lo que el psicoanálisis ha podido explicar en torno a la ética como las categorías de culpa, superyó, castigo, represión, etc.

La compasión es la respuesta al sufrimiento terrible, cuando se ha hecho insoportable negar el cuerpo y negar la falta. La débil moralidad justificada en la aspiración al bien exige a la persona elevar sus atributos, pero a su sexualidad le señala con prohibiciones, rechaza la posibilidad de tomar consciencia del carácter efímero del placer, lo que provoca angustia y rechazo. En último término, se trata de un individuo conducido a no reconocerse, es decir, a negarse a sí mismo.

Con esta investigación aprendemos que el ser humano no ha de alejarse del tejido social, que romper violentamente con la moralización no es la solución; pero él sí puede dar lugar a la reconciliación con el rostro del otro y con su propia historia,

con su lado oscuro, parte maldita, escribe Roudinesco. La ética que retomamos no niega que el individuo sea portador del sufrimiento, una realidad que está mucho más allá de la explicación que quiera darle un mundo regido por marcos referenciales objetivos, y que terminan por decirle cómo debe actuar, sentir, o pensar. Por ello, Mèlich menciona: “está claro que la moral es uno de esos marcos, pero si hay una ética, si la ética es posible, es porque existen «zonas sombrías de la moral»” (2010, p. 225).

En tales zonas sobrias es donde se ejerce con toda su fuerza la ética; en medio de los conflictos sociales, entre los desacuerdos y las imposiciones, justo para transformar nuestras relaciones y comprender que “vivir «humanamente» no es llegar a ser lo que uno es, sino todo lo contrario, ser distinto” (Mèlich, 2010, p. 225), pues se trata de algo más que aceptar lo abyecto en nosotros; tiene que ver con convertir la destrucción que recae en nuestras manos en momentos creadores, convirtiéndonos en algo mejor de lo que somos.

No se trata tampoco de rehabilitar al hombre para reintroducirlo a los espacios sociales disciplinándolo, alienándolo, sino de aprender que la ética de la compasión puede acompañar al individuo libre y responsable de sí mismo, pues, como lo señala Mèlich, “lo que una ética de la compasión subraya es que la ética no es la moral. La moral está inmersa en un imaginario social, no puede sobrevivir si no es en el «interior» de un imaginario social, la ética en cambio es la respuesta trasgresora en una escena de dolor que rompe con todo el imaginario social” (2010, p. 227).

A través de esta ética el sujeto en falta ya sea de amor por recibir u otorgar, vuelve la mirada ahí donde el sufrimiento reclama un trato digno para todo aquel individuo que se esfuerza en superar su perversión.

## Capítulo 1. La moralidad de las sociedades contemporáneas

### 1.1. La moral y la cultura

La moral juega un papel importante en la vida del ser humano, como escribirá la historiadora y psicoanalista Élisabeth Roudinesco, en su libro *Nuestro lado oscuro. Una historia de los perversos*, citando a Charles Darwin (1809-1882): “El hombre es el único ser al que se puede reconocer con certeza la facultad moral” (2009, p. 199); esto le permite generar un orden social y la convivencia entre individuos a través de leyes, normas, estatutos, contratos sociales, etc., los cuales ofrecen armonía a la sociedad bajo la condición de adherirse a los mismos principios morales. Lo que sostiene el psicoanálisis aplicado a la cultura es que tal exigencia puede volver al ideal moral una práctica perversa.

De acuerdo con Roudinesco, quien fue alumna del psicoanalista Jacques Lacan (1901-1981), el ser humano es un ser escindido desde su nacimiento, incapaz de conocerse a sí mismo, aun de adulto, si se somete a la voluntad del grupo al que pertenece. El hombre siempre está a la búsqueda de algo que le dé un sentido de permanencia, por ello en la moralidad secolar encontrará consuelo a la herida de su situación vital e histórica, esto le permite unirse a otros individuos que ejercen pensamientos y acciones comunes, obteniendo el sentido de proximidad y aceptación que tanto anhela.

El ser humano no puede vivir sin un sentimiento de pertenencia, sin la sensación de que es aceptado y comprendido por otros. La necesidad de

proximidad emocional y afectiva está en el núcleo de su psique, constituyendo la base de su salud mental (Erikson, 1950, p. 261).

La moralidad a la que hago referencia es la que socialmente se desarrolla a principios del siglo pasado, pues en el siglo XX se crean diversos medios para el control de los cuerpos moral, psicológica y físicamente, sobre todo en lo referente a la sexualidad; son medios o mecanismos unidos al ideal estandarizado de los discursos públicos que pretenden distinguir el presente de anteriores épocas; lo que ha motivado a todo un sistema a entrar en el juego de apariencias perversas donde se aprecia un ambiente de pulcritud, determinado por la religión y los valores de élite, con el fin de negar al otro (Vásquez, 2007, p, 45).

Cohabitamos la sociedad moderna o contemporánea, algunos creen que posmoderna, con comportamientos limitados por contratos, rituales y reglas que tienden a enmascararse en la cotidianidad; surgen en todo el tejido social y permiten un orden. Pero la cuestión a pensar es ¿cómo es que surgen estas operaciones invisibles? Una manera filosófica de contestar tal pregunta es interpretando la cultura, porque en ella estamos inmersos a cada momento. E. Dussel propone la siguiente definición

Cultura es el conjunto orgánico de comportamientos predeterminados por actitudes ante los instrumentos de civilización, cuyo contenido teleológico está constituido por valores y símbolos del grupo, es decir, estilos de vida que se manifiestan en obras de cultura y que transforma el ámbito físico-animal en un «mundo», un mundo cultural. (2022, pp. 78-79).

Antes de asumir que de la cultura nacen operaciones invisibles, tenemos que

valorar su significado en la sociedad. Para la filósofa Mónica Gómez, “la cultura de una comunidad se articula en el lenguaje, en la historia, las creencias, los valores, las normas y las prácticas sociales que los miembros han compartido a través del tiempo” (Gómez, 2009, p. 17), entonces podemos decir que la cultura juega un papel fundamental en la manera como la moral se inserta en todos los individuos porque conducirá los actos morales a espacios más íntimos. Por tal razón, Gómez menciona que “la cultura de una comunidad también se expresa y está incorporada en sus máximas, mitos, rituales, tradiciones e instituciones y, en otro nivel, se pronuncian las artes, la música, la literatura y la vida moral” (2009, p. 17). Acorde a la idea universal de Kant, en su *Crítica del Juicio*, cuando dice en el párrafo 83 que: “la producción de la aptitud de un ser racional para fines cualesquiera en general (por consiguiente, en su libertad), es la cultura”.

Podemos observar que la moralidad de la sociedad contemporánea tiene un mayor alcance a través la cultura porque es parte de nuestra identidad y nos permite crear relaciones interhumanas constituyendo el tejido social mediante “un sistema normativo” (Botero- Bernal, 2022, p. 286). Por este proceso creamos comunidades y es en sus escenarios, como la familia o las instituciones, donde la moral tiene un papel fundamental. Encontramos diversas prácticas moralizadoras en los espacios de la cultura que son resultado de múltiples cambios sociales; la moralidad de las sociedades posmodernas tiene esta misma característica, por ejemplo, “los niños aprenden que existen diferencias entre una conducta buena y mala, entre lo correcto y lo incorrecto, ello sucede antes de comenzar a caminar o hablar” (Noguera, 2018, p. 40).

De esto es responsable el ser humano como sujeto social, y en varias ocasiones utilizará su capacidad de cambio como herramienta de adaptabilidad, es decir, para responder a situaciones de conflicto que pudieran surgir. La moral del individuo tiene siempre una vía para seguir vigente, ella está activa en nuestras vidas y permanece debido a que posee el poder de darle orden al tejido social. Tal orden, si lo pensamos basándonos en el Libro IV de la *República*, debe estar dividido en clases: gobernantes, guerreros y productores, a su vez, las clases deben ser regidas por la justicia y la educación, necesaria para que cada uno de los individuos desarrolle sus habilidades y pueda desempeñar su función.

La noción de moralidad que se está exponiendo proporciona al individuo una consciencia colectiva para interpretar y seguir reglas, contratos sociales, estatutos, con el fin de asegurar la colaboración del individuo en el tejido social; la manera más eficaz de lograrlo es por medio de discursos que permean a la sociedad y proyectan un espíritu solidario hacia otros sujetos, que replicarán esa armonía.

Al respecto de este orden o unión, el sociólogo Niklas Luhmann (1927-1998) escribió, refiriéndose en un primer término a E. Durkheim, que de la moral surge la solidaridad como representación de la consciencia colectiva:

Puede decirse, asimismo, que la moral queda conceptualizada, en una teoría, como solidaridad. Se trata de la consciencia colectiva que tiene su lugar en las mentes de los hombres singulares y que deja allí más o menos espacio para el despliegue de la individualidad. La consciencia colectiva, por su parte, es la sociedad, una conceptualización que permite pensar lo social como sujeto y objeto para sí mismo (Luhmann, 2013, p. 15).

De acuerdo a los recursos teóricos de la psicología y la sociología, se puede decir que la moral actual recubre al tejido social de una consciencia colectiva; aunque somos seres individuales también somos seres sociales y estamos en todo momento participando de prácticas grupales, por ello se configura en cada sujeto un sistema moral de comportamientos juzgado los actos como buenos o malo porque “la conducta moral puede definirse como los actos observables que muestran lo que una persona cree que es correcto o incorrecto, bueno o malo” (Noguera, 2018, p. 48), por ejemplo, se establece en la sociedad que si el grupo social al que se pertenece lo exige, el individuo tiene que ser honesto, decente, honrado y otras cualidades similares que darán como resultado una consciencia colectiva moral; como pensó Luhmann, la moral se va convirtiendo en una consciencia que marca la pauta de cómo comportarnos y qué debemos hacer, dando así respuesta a los problemas complejos que, por ejemplo, E. Morin expresa de manera muy clara:

En el seno de nuestra cultura occidental, desde el siglo XVII, vivimos una extraña disyunción esquizofrénica: en la vida cotidiana nos sentimos sujetos y vemos a los otros como sujetos. Decimos, por ejemplo: “es un buen hombre, es una buena persona”, o “es un sinvergüenza, un canalla” porque, efectivamente, en su subjetividad se encuentran esos rasgos. Pero si examinamos a esas personas y a nosotros mismos desde el punto de vista del determinismo, el sujeto, nuevamente, se disuelve, desaparece. Vivimos esa disyunción, en función de un paradigma profundamente enraizado en nuestra cultura (1994, p. 67).

El objetivo de lo que se expone a continuación es pensar detenidamente el paso de la moralización a la normalidad, poniendo en juego las condiciones de conflicto del individuo consigo mismo y con la sociedad.

### *1.2. La perpetuidad de las normas*

La moralidad en el siglo XX tiene entonces la función social de producir una consciencia colectiva, ocupa un sistema de reglas que marcan los comportamientos del individuo, que se vuelven indispensables para estar en armonía con lo social, estandarizando los estilos de vida; por esto, para Luhmann

la pregunta por la función del deber en cuanto tal ha de ser elaborada de un modo más radical que hasta ahora. Un análisis lógico y conceptual no nos lleva lejos. Así, por ejemplo, un intento reciente termina por declarar la vinculación como no vinculante. El deber como tal no se presenta a ser inferido de unas normas superiores, sino que resuelve determinados problemas ligados al modo humano de relacionarse con el mundo (2013, p. 31).

En otras palabras, las normas que permean el cuerpo social expresan la manera de cómo nos relacionamos en medio de las comunidades occidentales posmodernas. Ya que desempeñan un papel preponderante para controlar nuestro comportamiento, nos suministran de orden, de acuerdo con Luhmann.

No se han de confundir tales reglas colectivas con principios de valor universal que, según el pensamiento moderno, son irrefutables y por los cuales todos debemos regirnos. Para esto, podemos apoyarnos de nuevo en lo que escribe Kant: “El imperativo práctico será por lo tanto éste: Obra de tal modo que uses a la humanidad,

tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio” (1999, p. 53). En el sentido que nosotros aquí retomamos, las normas impuestas por la moralidad por la consciencia colectiva son la columna vertebral del tejido social. Volviendo a Luhmann, posiblemente apoyándose él en la postura kantiana, las sociedades construyen normas justamente porque debe existir un sistema que limite el comportamiento de los individuos; por ejemplo, no se ha de faltar al respecto a los padres, porque poseen un orden social jerárquico mayor. La puntualización que se desarrolla en esta investigación es que, en el contexto de la posmodernidad, el mundo contemporáneo, las normas previenen de acciones que atentan contra la organización social establecida:

Las condiciones de la estabilización de un conjunto de normas que encajen unas con otras son extraordinariamente complejas y esto excluye de entrada la arbitrariedad. Aunque todo estuviera permitido, ni mucho menos todo sería posible. Es perfectamente posible que haya normas que autoricen, e incluso que ordenen, el canibalismo; con ellas, empero, han de venir dadas las reglas para diferenciar entre los hombres que pueden ser comidos y los que no, junto con presiones que aseguran que la praxis se desarrolla en armonía con el orden y el estatus. (Luhmann, 2013, pp. 31-32).

Las normas desempeñan su papel de columna vertebral dando armonía al cuerpo social; gracias a sus cambios, traducidos en alteraciones, cada individuo termina por pertenecer a un régimen, modelo o a determinada situación histórica o política de vida. Pero la tarea de las normas sociales es todavía más compleja porque clasifican los actos en morales e inmorales. En *La religión dentro de los límites de la mera razón*, por ejemplo, Kant hace una distinción entre lo bueno y lo malo

moralmente: "se llama malo a un hombre no porque ejecute acciones que son malas (contrarias a la ley), sino porque éstas son tales que dejan concluir máximas malas en él" (2016, p.19). Proponiendo una situación que nos ayude a confrontar tal principio, para N. Luhmann, incluso en el canibalismo, el hombre moraliza sus acciones; lo significativo es que la comunidad que lleve a cabo tal práctica obligará a sus miembros a no comer a otros del mismo grupo. En esta versión sociológica, el hombre crece y depende siempre de los entornos sociales, al moralizar sus actos la consciencia moral colectiva podrá distinguir entre lo correcto y lo incorrecto.

Pero pretendemos sostener una postura más arqueológica, que interpreta el papel de las conductas sometidas, más que por el control de la norma, por la escisión del sujeto, en su estado ambiguo ante lo moral, es decir, desconociéndose capaz de controlarse o de transgredir cualquier interdicto, sobre todo de aquellos que han dado forma a la cultura de occidente. Sigmund Freud (1856-1939) reflexionó mucho antes que la postura científica de la sociología, incluso que, de la psicología social, sobre el fenómeno comunitario de comer la carne de los progenitores, cuyo significado va en dirección a la constitución de la moral en el terreno de la psicología profunda, revelando la parte preconscious que juzga al sujeto. Lo que al individuo le impide estar en contra de la idea moral es justamente lo que Freud denominó *tabú*, un temor a cometer alguna violación a los códigos establecidos, por eso "el sujeto posee una convicción interior (una conciencia) de que la violación de la prohibición traería consigo una terrible desgracia" (Freud, 1968, vol. II, p. 525).

### 1.3. *El peligro de la moralidad*

Antes de llevar el tema de nuestra investigación al terreno del psicoanálisis, insistamos en que la moralidad es fundamental en las relaciones sociales, específicamente en el contexto posmoderno actual, pues a través de ella se forjan los ideales que guían a la cultura; pero dicha perspectiva está restringida a la percepción de la realidad social de cada individuo, dando como resultado varios modos -que se yuxtaponen- de entender y ejercer la moralidad, así que surgirán tensiones ocasionando que ciertas prácticas morales se impongan sobre las otras.

La moralidad gesta un modo de ser y de vivir; cada individuo se apega a las reglas de su grupo de pertenencia. Pero para el psiquiatra Pablo Malo, en su libro *Los peligros de la moralidad*, aunque existen acciones morales que nos ayudan a relacionarnos e interactuar con el mundo, surgen varios problemas cuando los códigos de comportamiento de un sujeto se contraponen a las actividades morales de otros individuos; por ejemplo, si una mujer acude a una iglesia con una falda corta es probable que sea criticada debido a que la moralidad de su grupo impone un orden social. Siempre y cuando se limite cada individuo a las reglas morales de su contexto, desarrollará una consciencia colectiva. Como leíamos en Luhmann, La consciencia colectiva llega a entenderse entonces como consciencia moral, que puede ser un arma de doble filo: por un lado, ofrece un sentimiento de permanencia; por otro, despierta el deseo de superioridad moral, o según lo explica Malo:

La moral afecta a la conducta de los demás. No sólo se trata de que nosotros tenemos un mandato moral, de que 'debemos' hacer algo, sino que ese mandato obliga también a los demás. Si yo creo estoy en una posición de la

verdad moral, me veo legitimado -es más, obligado, con el 'deber- para recortar las acciones de los demás, sus derechos y libertades" (2021, p. 297).

La consciencia colectiva pone en riesgo al individuo que acepta una única verdad sobre la moral, más contradictorio es que la impone a otros individuos aunque implique rechazar su propia singularidad; lo que surgió como norma para un buen comportamiento se convierte ahora en un sistema normativo autoritario que comienza a distinguir lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, todo bajo el criterio de la moralidad ejercida por el sujeto con poder, o con la firme creencia de ser moralmente mejor o superior (Noguera, 2018, pp. 44-46). Tal sistema normativo está engastado en toda la cultura occidental posmoderna.

El urgente sentimiento individual de pertenencia, y la creencia de poseer la verdad en el campo de la moralidad social, provocan aceptar la moral ideal como ideal de vida, ya que -ha escrito Malo- la consciencia moral constituye una parte muy importante de la realidad humana; su práctica logra oponer lo moral de lo inmoral y será la verdad que mueva al grupo social.

Los que han dicho qué es lo bueno y qué es lo malo han sido los que mandan, y ese poder terrenal ha sido apoyado en otros tiempos, por ejemplo, por los valores morales aportados por el poder divino (la iglesia) lo bueno ha sido muchas veces lo que hacen las clases altas, y lo malo lo que hacen las clases bajas (Malo, 2021, p. 299).

Lo que en el presente se conoce como valores morales, tiene un papel decisivo en la construcción de buenos individuos, pulcros, o de buenos ciudadanos, pero dichos valores también son empleados para separar a la sociedad y marginar a los

sujetos que no puedan cumplir con ciertas reglas o exigencias de parte de la moralidad vigente, pónganse como caso el otorgamiento exclusivo de nombramientos, las bonificaciones por membresía, la obtención de títulos o cargos públicos, etc. Se emplea a individuos moralmente ejemplares para mantener la armonía social, pero se gesta al mismo tiempo la separación tajante entre las personas rectas, según lo juzga el medio, y las que son segregadas; de tal manera que puede dar superioridad moral ser caritativo, sin embargo ocasiona que los supuestos sujetos superiores moralmente a otros cataloguen sus actos como puros y correctos, evidenciando que “la moralidad se ha usado para justificar el statu-quo y mantener las jerarquías” (Malo, 2021, pp. 299-300).

En la moralidad colectiva se espera que los miembros de la sociedad ejerzan las prácticas de la moral para preservar la armonía y el orden; al hacer esto, los partícipes de la comunidad se ven a sí mismos colaboradores activos, siempre y cuando puedan tener, lo que llamaremos ahora, la misma mentalidad moral; es interesante lo que Malo subraya al respecto: “nuestra mente moral fue diseñada para la cooperación, pero sólo con algunas personas; nuestra mente moral fue diseñada para cooperar dentro del grupo, pero no para cooperar con otros grupos, o al menos no con todos los demás grupos” (2021, p. 300). La moralidad convierte a los sujetos en jueces y verdugos, clasificando lo correcto y lo incorrecto, estamos interpretando lo que es el orden social y creemos tener la verdad absoluta, aunque lo único que hacemos es construir una simulación. En contraposición, el enfoque psicoanalista muestra que al hombre lo orienta en el terreno de la moral su preconsciente, no significa que somete a la persona, ya que obtiene un reconocimiento debido a que los

sujetos son deseantes, y es donde la moral se debe entender como un “sistema de deseo” (Botero-Bernal, 2022, p. 286); ese deseo es fruto de una insatisfacción derivada de la crisis del individuo.

#### *1.4. La individualización del ser humano*

Ahora podemos ver que la moralidad de las sociedades posmodernas produce un estado de simulación que el hombre adopta como real; en todo momento se relaciona con un mundo de simulaciones, hasta caracterizarlo de práctico, ideal, armable, etc., a través del conjunto de reglas establecidas. Luego, se generan modelos de conducta que permiten a los individuos cambiar sus comportamientos en favor del orden social; por ejemplo, una persona que es iracunda no vive siguiendo los estándares de armonía establecidos, pues él o ella dificulta las relaciones entre los miembros que lo rodean, por lo que debe mejorar su carácter si no quiere ser segregado, es decir, apartado.

La consciencia colectiva por medio de las normas morales introduce correcciones en el comportamiento y los hábitos, adoptándolas con naturalidad, pues que el individuo se encuentra en la constante búsqueda de sí mismo; por esta razón y otras más complejas, el hombre hace suyo los modelos e ideales estandarizados en las sociedades occidentales, logrando que su adopción sea orgánica. De esta manera,

La adopción de nuevos comportamientos y estructuras sociales no es un proceso forzado, sino que surge de la interacción continua entre individuos y su entorno. Es un proceso orgánico, que se desarrolla de manera gradual y no lineal, adaptándose a las necesidades y aspiraciones de la comunidad (Castells, 1996, p. 67).

La moralidad del presente crea la necesidad de convertirse en un ciudadano ejemplar, lo que ha causado el fenómeno cultural del siglo XX que llamaremos individualización, el cual consiste en la elección grupal de determinados sujetos morales para asignarles roles específicos, con los que se alcanzarán las expectativas impuestas por las estructuras sociales establecidas; por ejemplo, ahora existe el molde para ser un buen padre, un buen compañero de trabajo, un buen esposo, un ciudadano ejemplar, porque para el individuo es más conveniente adoptar otras identidades que lidiar con la suya, rota y confusa.

De acuerdo con el psicoanálisis, la individualización se presenta desde la infancia por los roles familiares asignados, así, "la familia siempre se definió como un conjunto de personas ligadas entre sí por el matrimonio y la filiación, e incluso por la sucesión de individuos descendientes unos de otros: un género, un linaje, una raza, una dinastía, una casta, etcétera" (Roudinesco, 2010, p. 18). Podemos ver que la familia es fundamental para las estructuras sociales, desde ella se determina la identidad en los primeros años de vida de una persona, Por eso Michel Foucault (1926-1984) escribió que la familia es un espacio de formación del individuo:

lo que está constituyendo es una suerte de núcleo restringido, duro, sustancial, macizo, corporal, afectivo de la familia: la familia-célula en lugar de la familia relacional, la familia-celular con un espacio corporal, su espacio afectivo, su espacio sexual, que está completamente saturado por las relaciones directas padres-hijos (Foucault, 2000, p. 234).

Como se han configurado las familias en el mundo actual, se produce la individualización de manera mucho más sigilosa. Hay roles sociales perfectamente marcados sobre cómo deben comportarse los miembros de la familia, o en qué momento se deben aplicar con mayor eficacia las reglas morales, es decir, cuando se ejerzan de modo uniforme. El ideal de familia se ha hecho presente en todos los rincones de las sociedades occidentales. Citando al antropólogo francés Claude Lévi-Strauss (1908-2009), Élisabeth Roudinesco nos menciona en su obra *La familia en desorden* que “La vida familiar está presente en prácticamente todas las sociedades humanas, incluso en aquellas cuyas costumbres sexuales y educativas están muy distantes de las nuestras” (2010, p.13). Aunque existan diferencias esenciales en las familias, principalmente en las occidentales de principios del siglo XXI, todas comparten la configuración originaria de los roles de padre, madre e hijos, que se asigna dependiendo de la mixtura entre aspectos biológicos y culturales; es exclusivo de la visión que tiene el hombre del devenir de su propia condición asumir que, por ejemplo, el Padre debe tener el control de la familia, a los hijos -aún hoy- se les educa dependiendo de su sexo biológico, de tal manera que la moralidad asegura que se sigan replicando modelos de convivencia establecidos en épocas del desarrollo humano ya lejanas, “en esas condiciones, la familia puede considerarse como una institución humana doblemente universal, porque asocia un hecho de cultura, construido por la sociedad, a un hecho de naturaleza, inscripto en las leyes de la reproducción biológica” (Roudinesco, 2010, p. 16). Podemos concluir que la familia ejerce un papel fundamental para la individualización, pues mantiene vigentes

diversos estereotipos ideados por el ser humano que aspira convertirse en el individuo modelo.

### *1.5. El hombre, como figura de autoridad, impone la normalidad*

El varón todavía se presenta en las sociedades occidentales posmodernas con roles superiores a los de la mujer, cuyo papel ha sido subyugado por la misma historia; W. Daros retoma para explicar este punto el pensamiento del sociólogo G. Lipovetsky:

La mujer ha sido desvalorizada y despreciada. Desde cuando se tenía noticia los trabajadores en roles atribuidos a las mujeres y en roles atribuidos a los hombres. Esta distribución no fue simétrica, sino que se dotó a los hombres de valores superiores y positivos (la guerra, la política); mientras que las labores femeninas se estimaron inferiores y negativas, haciendo excepción con referencia a la maternidad y su función procreadora (Daros, 2014, p.107).

Es el sexo del hombre el que ejerce la figura de autoridad cristalizada en el papel del Padre; él posee el mayor dominio porque las sociedades actuales -y pasadas- se han tejido bajo el estereotipo del antropocentrismo patriarcal: “El machismo, como construcción cultural, es un modo particular de concebir el rol masculino, modo que surge de la rigidez de la mayor parte de las sociedades del mundo contemporáneo, para establecer y agudizar las diferencias de género entre sus miembros” (Kauth et al, 1993, p. 276).

La autoridad del Padre proviene de las funciones claramente marcadas a lo largo del recorrido histórico y vital que ha hecho la especie humana; las ciencias

sociales han concluido que los roles o máscaras que cada persona adopta han sido introducidos y legitimados a través de la familia, de sus ideales o sistema de valores.

La familia es patriarcal, pues es la figura del Padre la que tiene toda la relevancia moral; para complementar la definición anterior, veamos que de Quintero habla del patriarcado de la siguiente manera: “es una forma de organización social en la que el varón ejerce la autoridad en todos los ámbitos, asegurándose la transmisión del poder y la herencia por vía masculina. Favorece un sistema político-histórico social basado en la construcción de jerarquías” (2007, p. 98).

Justo en este punto es donde podemos encontrar la respuesta a la pregunta de por qué el individuo desea alcanzar tal posición de autoridad pues la masa necesita un jefe al que admirar sin reservas, en quien depositar su autoridad y que al mismo tiempo se convierte en el ideal del yo para cada individuo, como señala Freud “el individuo renuncia a su ideal del yo, trocándolo por el ideal de la masa” (1967, vol. I, p. 1157).

Desde la óptica del psicoanálisis, siempre será el lugar del Padre el que mejor muestre esta clase de conflictos. Roudinesco menciona: “en el estado de adquisición, la autoridad corresponde al padre que la ejerce a la manera ‘de un pequeño rey en su casa’, e imita así el gobierno de los hombres en política” (2010, p. 30). La manera como se va construyendo el tejido social es por medio de imitaciones y simulaciones que realizamos en tanto seres precarios y en falta, por eso, cuando Roudinesco señala a la figura paterna como máxima autoridad en la familia es por la imitación del gobierno de los hombres en política; un seguimiento moral en dirección a los ideales sociales, pero es por la cultura, con sus características recientes, que relacionamos

a los varones con el poder y el derecho a ejercer su autoridad. Al replicar las representaciones de la realidad simulada se configura una normalidad en la que se homogenizan las conductas manteniendo la armonía en las estructuras, lo que es fructífero para sostener dicha normalidad; ella se entiende como lo señala el filósofo G. Canguilhem, citando a Minkowski:

no es un juicio de realidad, sino un juicio de valor, una noción límite que define el máximo de capacidad psíquica de un ser. La normalidad no tiene un límite superior, basta -para nosotros- por físico para obtener una definición bastante correcta de este concepto de normal que la fisiología y la medicina de las enfermedades orgánicas utilizan corrientemente sin preocuparse lo suficiente por precisar su sentido (Canguilhem, 1971, p. 86).

Se hace cada vez más evidente que las sociedades occidentales de finales del siglo XX adoptan determinados comportamientos con el fin de no perturbar el orden generado por la moralidad, de ahí que “por normativo se entiende en filosofía todo juicio que aprecia o califica un hecho con relación a una norma, pero esta modalidad de juicio se encuentra subordinada en el fondo aquello que instituye normas” (Canguilhem, 1971, p. 92); es común que se instrumentalice un lenguaje universal para mantener vigentes las reglas operativas, como sucedió con los mandamientos religiosos antiguos, y lo podemos observar en los espacios de convivencia social, por ejemplo, en la familia, donde se imponen normas que corrijan conductas inapropiadas según el marco normativo de la moralidad. Las definiciones moralizadoras que preservan la armonía contribuyen a proyectar al ciudadano modelo, responsable, solidario, empático, respetuoso, pulcro, pues socialmente es mejor agrupar a sujetos

que compartan el mismo modelo de conducta; vale decir que, al tener ciudadanos idénticos en sus comportamientos, se crean las bases para la formación de la normalidad vigente, luego, “el hombre normal es el hombre normativo, el ser capaz de instituir nuevas normas incluso orgánicas” (Canguilhem, 1971, p.104).

¿Qué relación guarda esta reflexión sobre la normalidad con el tema de los cuerpos, más allá de poder hablar de su control? Vemos cómo se homogenizan los cuerpos en pro de lograr la estabilidad que más convenga a la sociedad, pero esta homogeneización se ha transformado a lo largo de la historia, pues en diversas épocas los estándares se han diversificado, aunque podemos darnos cuenta de que se ha buscado preservar estándares desde lo religioso y lo cultural. Ejemplo de esta búsqueda sucedió en Francia con Luis XIV, que durante su reinado hubo una intensa persecución de protestantes para lograr la homogeneidad religiosa.

Se ha dicho ya que, en la época actual o posmoderna, se piensa en moralidades alternativas, cuyo problema son las fricciones que entre ellas se producen. Precisamente, la normalidad trata de erradicar dichos enfrentamientos construyendo toda clase de moldes, instrumentalizando sutilmente a los individuos para que los adopten. En este sentido, “La moral es el conjunto de prescripciones y prohibiciones, que tiene como función principal regularizar las conductas, operar como un molde o un patrón que garantice la homogeneidad de las respuestas de los individuos frente a situaciones similares” (Girola, 2005, p. 36).

Los modelos sociales que se crean se orientan a toda perfección de conducta que es normalizada, como saludar siempre a los vecinos, levantar las basuras de la calle y muchos otros casos comunes. La normalidad empieza sujetándonos a

pequeñas o sutiles prácticas, imperceptibles, y permiten que el individuo oriente su vida y su racionalidad a los criterios normalizados. Parte de esta normalidad viene de las reglas que se han establecido; al respecto, M. Foucault dice que “las reglas de formación son condiciones de existencia (pero también de coexistencia, de conservación, de modificación y de desaparición) en una repartición discursiva determinada” (2005, pp. 62-63).

### 1.6. *¿Crisis de la normalidad?*

Otra consecuencia de la normalidad es la idealización del cuerpo, pero el hombre tiene grietas -emocionales- en él, en su corporalidad, que no corresponden a los criterios de la normalización. Para el filósofo M. Merleau-Ponty, los cuerpos no son uniformes, es por el cuerpo que cada individuo se encuentra abierto al mundo en su singularidad:

En el mismo instante en que vivo en el mundo, en que estoy entregado a mis proyectos, a mis ocupaciones, a mis amigos, a mis recuerdos, puedo cerrar los ojos, recostarme, escuchar mi sangre palpitando en mis oídos, fundirme en un placer o un dolor, encerrarme en esta vida anónima que subtiende mi vida personal. Pero precisamente porque puede cerrarse al mundo, mi cuerpo es asimismo lo que me abre al mundo y me pone dentro de él en situación (Merleau-Ponty, 1996, p. 248).

Sin embargo, en la sociedad la normalidad a través de sus criterios exhibe las imperfecciones de los cuerpos, y no todos cumplen con los requerimientos de aceptación social. Pensemos por ejemplo en la película *La sustancia* (2024), de Coralie Fargeat; la protagonista, pese a ser bella y exitosa, ya no cumple con las

expectativas de su público: que sea joven y tenga un cuerpo perfecto, por lo tanto se siente orillada a tomar medidas drásticas que, al final, la llevan por un camino destructivo, y no solo podemos hablar de la pérdida de su cuerpo, sino de sí misma, se disocia de su propia realidad y comienza una lucha contra ella que termina perdiendo y acabando con su vida e identidad.

Dichos criterios van más allá de juzgar la apariencia física. También determinan el comportamiento que tienen los individuos hacia sus propios cuerpos, o el cuerpo de los otros, tal es el caso de quienes cometen actos perversos que, según la norma establecida y la normalidad imperante, no pueden reconocerse plenamente como seres humanos porque no siguen los lineamientos morales.

De acuerdo con Roudinesco, la normalidad exhibe un lado oscuro. Se trata de un hecho psicológico, de complejas manifestaciones históricas, pues cometa: “Inmediatamente después de Auschwitz, todos los términos que supuestamente definían lo propio del hombre fueron objeto de un serio cuestionamiento” (2009, p. 183). De tal modo que Auschwitz representará siempre cómo el individuo posee un lado perverso, el de actos atroces cometidos en contra de la propia condición humana, aunque cierta normalidad de occidente omite mostrar que se realizaron hacia los judíos. En la interpretación ética de varios pensadores y sobrevivientes, los no humanos eran los nazis y no todos los hombres, pero como escribió puntualmente H. Arendt, “los nazis eran humanos, no una banda de alienígenas... Hitler no era un demonio. Hitler era humano” (2001, p. 288).

¿Cómo nombrar aquello que rebasa los criterios normalizadores impuestos por la sociedad occidental? En un momento se usaron los términos “bárbaro” o “bestia”

para referirnos a lo no humano. En el estudio antropológico de Woortmann, los bárbaros y lo salvajes son términos equiparables: “El salvaje siempre estuvo asociado a un lugar no conocido, expresado en los mapas por ilustraciones de monstruos, o expresiones como 'tierra de gigantes', atribuida al extremo meridional de América del Sur. El salvaje existía en regiones salvajes, es decir, regiones no domesticadas” (Woortmann, 1997, p. 50).

La normalidad no puede existir en individuos que actúan en contra de los roles impuestos, como ya hemos indicado; los calificativos de “bárbaro” y “bestia” evocan una separación, es decir, corresponden a personas que tienen que ser apartadas porque no contribuyen a la armonía u orden social; así surge entonces la separación todavía más profunda entre lo humano y “lo animal”, considerando lo humano como una realidad elevada o privilegiada por poseer la facultad de ejercer la moral. De acuerdo con Freud, los humanos encierran una naturaleza dual y los contrastes culturales entre lo “bárbaro” y lo “humano” determinan la personalidad y el comportamiento de cada individuo. Podemos ver que después de Auschwitz comenzó una separación entre lo humano y lo no humano; aquel lado oscuro del hombre se transformó en la categoría de “lo animal” en el sentido de lo “infrahumano”; nuevamente, siguiendo a H. Arendt, el nazismo es “el sistema que logra destruir a su víctima antes de que suba al patíbulo... es incomparablemente el mejor para mantener esclavizado, sometido a todo un pueblo” (2002, p. 676).

Nació una nueva diferenciación entre hombres civilizados y animales, pues ya existió en el pasado, pero justificada en un principio diferente. Parafraseando a Darwin, de acuerdo con *El origen del hombre* (2009, p.199): “un ser moral es aquel que es

capaz de reflexionar sobre sus acciones pasadas y sus motivos, de aprobar algunas y desaprobar otras”. Con la categoría de la animalidad se define al sujeto como un personaje incapaz de mantener su aspecto pulcro, ordenado y civilizado, pues en él habita una perversidad que va avanzando. En este punto nos preguntarnos: ¿Qué nos separa de lo animal? Como escribe Roudinesco

¿Tenemos derecho a torturar a los animales o, más sencillamente, a fetichizarlos como hacemos con los hombres? ¿Tenemos derecho a entregarlos a los horrores de una matanza industrial que no los protege del dolor de morir? ¿Tenemos derecho a encerrarlos en laboratorios con el fin de practicar con ellos, sin preocuparnos por su sufrimiento, para experimentos a veces completamente inútiles? ¿Tenemos derecho a adiestrarlos con objeto de enseñarles a satisfacer las perversiones sexuales de los hombres? ¿No es indigno de una humanidad civilizada instrumentalizarlos para que maten o torturen a hombres? ¿Qué se ha hecho de la diferencia entre el hombre y la bestia? ¿Qué tienen en común los monos y los hombres? ¿Quién es más cruel, más asesino, el animal o el hombre? ¿Es perverso el animal? (2009, p. 184).

La historiadora y psicoanalista francesa plantea estas preguntas con el fin de dilucidar realmente qué separa al humano perverso de lo animal, porque, en principio, los animales realizan acciones que no dependen de los criterios impuestos por la moralidad de las sociedades modernas, ha resultado viable a los diversos discursos clasificacionistas distinguir tajantemente a los humanos civilizados de los -supuestos- animales infrahumanos. Las diferencias son realmente atenuadas, por ejemplo, aunque la reproducción había sido través del sexo, hasta antes de la intervención de la técnica, los seres humanos priorizan el placer y tal decisión hace la diferencia, el placer es algo que motiva la vida del ser humano, pues, podemos encontrar placer en

comer, dormir o leer algo que nos guste. Más que una contraposición a la realidad de otros animales, lo que aleja al hombre de cualquier sistema son sus prácticas perversas, pues

Los animales no conocen ni la Ley ni la transgresión de la Ley, no son ni fetichistas, ni zoófilos, ni pedófilos, ni coprófilos, ni necrófilos, ni criminales, ni sádicos, ni masoquistas, ni voyeurs, ni exhibicionistas, ni capaces de sublimación. No son ni transexuales, ni travestís, ni siquiera homosexuales, bisexuales o heterosexuales. La actividad sexual animal no responde a ninguna de esas clasificaciones. Y el hecho de que a ciertos primates les repugne la cópula con su genitora, o parezcan preferir otro macho a una hembra, no nos autoriza a deducir que los grandes simios conocen prohibición del incesto o los placeres de la sodomía (Roudinesco, 2009, p. 196).

### *1.7. De la anormalidad a la animalidad: lo abyecto*

Se han impuesto nuevos criterios para demarcar el reino de lo normal, gobernado por individuos ejemplarmente civilizados, y el de lo anormal, el de los locos, monstruos y pecadores, todos ellos encabezando la locura que causa desorden social. En palabras de Foucault, el monstruo

es esencialmente una noción jurídica -jurídica en el sentido amplio del término, claro está, porque lo que define al monstruo es el hecho de que, en su existencia misma y su forma, no solo es violación de las leyes de la sociedad, sino también de las leyes de la naturaleza-. Es, en un doble registro, infracción a las leyes en su misma existencia. El campo de aparición del monstruo, por tanto, es un dominio al que puede calificarse de jurídico biológico. Por otra parte, el monstruo aparece en este espacio como un fenómeno a la vez extremo y extremadamente raro. Es el límite, el punto de derrumbe de la ley y, al mismo tiempo, la excepción que solo se encuentra, precisamente, en casos

extremos. Digamos que el monstruo es lo que combina lo imposible y lo prohibido (Foucault, 2000, p. 61).

Y sobre lo abyecto en el cuerpo, será de aquellos que comenten actos atroces, incluso rebasan la categoría de lo bestial, pues como señala Roudinesco, “Los animales no conocen ni la Ley ni la transgresión de la Ley” (2009, p. 196); un individuo que comete un crimen como el asesinato, por ejemplo, causa temor en la sociedad, rompe la armonía colectiva por lo que la regla moral exige aislarlo, como la regla legal castigarlo, su humanidad es inferior a su abyección. Volviendo a la distinción entre lo humano y lo animal, concluye la autora:

Al trazar una nueva frontera entre el humano y el no humano, una frontera que transgrede la organización clásica de las relaciones entre naturaleza y cultura, los adeptos de la liberación animal rechazan de hecho del ámbito humano, en nombre de una teoría aberrante, a todo un conjunto de anormales, considerados inferiores o ineptos para el raciocinio: disminuidos, perturbados, trisómicos, enfermos de Alzheimer, etc. (Roudinesco, 2009, p. 202).

Cualquier individuo señalado de cometer acciones inhumanas se le percibe en la sociedad como moralmente inferior, es definido como un perverso y causa pánico; Foucault pensó concretamente en los enfermos psiquiátricos caracterizados por una compleja vida emocional, a los que se les aparta con el fin de salvaguardar el ideal de la salud pública:

Apenas ha transcurrido más de un siglo desde el auge de las barquillas locas, cuando se ve aparecer el tema literario del Hospital de Locos: [...] Hospital de los Locos incurables donde son exhibidas todas las locuras y enfermedades

del espíritu, tanto de los varones como de las mujeres, obra tan útil como recreativa, y necesaria para la adquisición de la verdadera sabiduría (Foucault, 1972, p. 53).

Según las sociedades moralizadoras, la perversidad es una manifestación de la locura; sin embargo, Élisabeth Roudinesco, en su libro *Filósofos en la tormenta*, hace un análisis historiográfico a partir de Foucault, en el que muestra que en determinada etapa de la historia la locura “era natural al hombre” (2024, p. 109); tal evidencia, que guía el proyecto del psicoanálisis a principios del siglo XX, contradice el progreso y el discurso del ser humano pulcro y ejemplar. “En consecuencia, la locura no es un hecho de la naturaleza sino de la cultura” (Roudinesco, 2024, p. 109), explicado así, el hombre no puede perder toda su capacidad racional civilizadora. Al situar la locura en la cultura el nuevo discurso social avalará que, con la ayuda psiquiatría, el loco -antes un poseído, un animal y ahora un enfermo mental- puede recuperarse o, en casos extremos, aislarse para no causar daños, “la finalidad de su aislamiento no era su tratamiento sino proteger a la sociedad de aquellos que infringían las normas sociales” (Foucault, 1990, p. 78).

A los locos se le percibe limitados para poder pensar, y al devenir perversos, con sus cuerpos emocionalmente heridos, voraces y vigilados, se les aísla del tejido social, por ello el trabajo filosófico, a partir de la estigmatización del cuerpo, ha consistido muchas veces en “interrogarse sobre el encierro de los locos, y en delimitar una separación entre razón y sinrazón dentro de la subjetividad humana y dentro de la sociedad occidental” (Roudinesco, 2024, p. 127).

La sociedad moralizadora ve la locura como una mancha en los individuos, y si existe un principio moral que distingue a las sociedades occidentales posmodernas es la afición por la pulcritud, la psiquiatría -y otras disciplinas- ejercen la tarea de limpiar el tejido social.

El conocimiento (*la razón instrumental manipuladora*) que implica control, dominio y disciplinamiento del diferente, utiliza como medio a las ciencias que lograrían progreso y bienestar... (*el medico*) poseedor de la razón que se enfrenta a los objetos (*el loco*), y en ese enfrentamiento manipula, controla, domina al otro, a través del poder y “la verdad” que le da el saber que se desprende de las practicas sociales de control y vigilancia”. (Foucault, 1990, pág. 15).

Lo que puede aclarar la reflexión filosófica es cuán peligroso resulta el prejuicio que califica a la locura como frustración del progreso, pues al eliminar -o erradicar como en Auschwitz- aquello que provoca incertidumbre, por decir lo menos dañino, se justifica y alienta la estandarización de los cuerpos, para “obtener una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad” (Foucault, 1996, p. 48). En las culturas modernas higienistas, el universo de los locos implica un gran riesgo, dado que la razón es sinónimo de lucidez, quien no la posee ¿cómo puede ser un individuo confiable? “La locura no tiene tanto que ver con la verdad y con el mundo, como con el hombre y con la verdad de sí mismo, que él sabe percibir” (Foucault, 1972, p. 21).

## Capítulo 2. ¿El cuerpo del hombre?

### 2.1. *Entre lo abyecto y la identidad*

El ser humano tiene una característica única, se encuentra en contrastante cambio y posee la moral con la que las sociedades humanas regulan comportamientos y acciones; sólo nuestra especie es capaz de dictaminar valores, que del mismo modo cambian dependiendo de la situación. En *El problema del relativismo moral contemporáneo*, Castañeda le define de la siguiente manera:

Como las opiniones y las circunstancias son cambiantes, ningún conocimiento o principio moral, según esta postura, es objetivo o universal. Es decir, el relativismo postula que ningún conocimiento o principio moral es verdadero independientemente de las opiniones de las personas o de sus circunstancias, ni tampoco, por esa misma razón, es válido para todos en todo tiempo y lugar (2005, p. 45).

Aun cuando a lo largo de la historia moderna se ha insistido en conquistar la normalidad, hay muchas excepciones de hombres perversos que actúan fuera de ella. Élisabeth Roudinesco menciona que hasta en el mundo medieval la figura del santo hacía la excepción en la sociedad:

El cuerpo carnal, descompuesto o magullado, o por el contrario intacto y sin estigmas, fascinaba a los santos y las santas, exaltados por la anormalidad. Esta relación particular con la carne se debe sin duda al hecho de que el cristianismo es la única religión en la que Dios se encarnó en un cuerpo

humano a fin de vivir y morir como hombre y como víctima. De ahí el estatus concedido al cuerpo (2009, p. 24).

Los cuerpos mutilados son repudiados, históricamente se les ha definido como expresión de una anormalidad, “Estos ‘anormales’ son objeto de descalificaciones, exilios, rechazos, privaciones, negaciones, desconocimientos, ‘es decir, todo el arsenal de conceptos o mecanismos negativos de exclusión’” (Foucault, 2001, p. 51).

Sin embargo, los individuos considerados santos fueron -y tal vez serán todavía- la excepción, porque, de acuerdo con la moralidad del cristianismo antiguo, muestran que el dolor es resultado de su relación con Dios; lo que dice la Biblia sobre el cuerpo es que se trata de la morada del espíritu santo: “Si alguno destruyere el templo de Dios, Dios le destruirá a él; porque el templo de Dios, el cual sois vosotros, santo es (Corintios 3, 17). Sí el creyente idealiza su cuerpo, como consecuencia de la proyección social sobre la corporalidad, cae en la soberbia e ignora a Dios, cuyo cuerpo es parte de un misterio; pero si se le presenta una situación de desgracia, entonces dicho hombre se conectará con lo divino y abandonará su soberbia, o cualquier otro pecado que lo haya apartado de las prácticas morales establecidas.

El psicoanálisis, que fundamenta la idea histórica de Roudinesco sobre los perversos, exige preguntarnos: ¿qué nos asegura que el trato de los santos a sus cuerpos es correcto, ejemplar o imitable? La documentación acerca de la vida de los perversos enseña que la práctica de la flagelación en nombre de Dios estaba permitida; sin embargo, un análisis crítico como el de Roudinesco expondrá que se trataba de algo todavía más complejo, que toca aspectos psicológicos además de religiosos, pues en la flagelación existe también placer.

¿Cuál es la consecuencia moral de evidenciar el trasfondo sexual de la flagelación? La satisfacción causada por el trato perverso al cuerpo acaba siendo una acción repulsiva socialmente, pero las pulsiones parciales que se dirigen a metas sexuales anormales o actúan en objetos desviados encuentran satisfacción en las acciones que, desde la perspectiva de la moralidad, pueden considerarse perversas, pero que para el sujeto son una fuente directa de placer, de acuerdo con Freud, “en cambio, son anormales sexuales muchas personas que en todas las demás cuestiones se hallan dentro del tipo general y han seguido el desarrollo cultural humano, cuyo punto débil continúa siendo la sexualidad” (1967, vol. I, p. 778.).

Esto no impide que se siga realizando en público o privado, incluso que se traslade a otros ámbitos. Una vez que pierde su significado religioso, el sometimiento del cuerpo se convierte en un goce, “se ha afirmado también que cada dolor lleva en sí y por sí mismo la posibilidad de una sensación de placer “(Freud, 1967, vol. I, p. 783.) escribió Freud. Puntualmente, explica Roudinesco que

Al dejar de ser una ofrenda a Dios o un culto mariano, la flagelación se contempló entonces como un vicio ligado a una inversión sexual o a un travestismo, en especial cuando se sospechó que el rey Enrique III, homosexual notorio, se había entregado a ella tras haber fundado, en 1583, una congregación de penitentes (2009, p. 35).

Al indicar que la flagelación pasa de ser una ofrenda del cuerpo a Dios y deviene en algo perverso, no significa que un grupo de personas en algún momento de la historia haya mancillado tal acción. Lo que señala el ejercicio psicoanalítico es que el ser humano, de cualquier época e independientemente de su sistema de

creencias y valores, es perverso; como el rey Enrique III, un individuo con un lado oscuro que estando casado desea a otra mujer. Lo abyecto es el lado oscuro que todo sujeto en falta experimenta, pero no solo al desear, sino también al violentar ese deseo silenciado por la normalidad. Habita en el corazón del hombre la fantasía del crimen, tal como dijo Freud: “evidentemente, al hombre no le resulta fácil renunciar a la satisfacción de estas tendencias agresivas suyas; no se siente nada a gusto sin esta satisfacción” (1968, vol. III, pp. 39-40.), a lo que habría que añadir: “es algo propio de la especie humana, es incluso propio exclusivamente de esta especie, pero, sobre todo, es su aspecto secreto” (Roudinesco, 2009, p. 38).

Lo humano es una compleja y frágil serie de combinaciones psicológicas, sociales, emocionales: por un lado puede hacer lo correcto tal y como lo determina su pensamiento racional, por encima de la norma moral establecida, muchas veces convencional, pero también es capaz de cometer crímenes, los que no reclaman la vida de otro sujeto también caen en lo indescriptible, como las aberraciones sexuales, el ser humano se encuentra atrapado en la paradoja de sus deseos, siempre en tensión entre la búsqueda de sentido y la atracción por el caos (Freud, 1968 vol. III, p 43.). El criterio de la normalización, que castiga la diferencia, impide comprender que todos los individuos participan directa o indirectamente de acciones abyectas, porque lo abyecto, de acuerdo con el psicoanálisis, constituye al individuo. Así, se abre la pregunta filosófica por excelencia: ¿qué es entonces el hombre? ¿Cuál es su verdadera identidad?

Culturalmente, cada sujeto nace con una identidad preestablecida, por ejemplo, Lacan sostiene que "El estadio del espejo es un drama cuyo empuje interno precipita

de la insuficiencia a la anticipación, y que, para el sujeto, atrapado en el señuelo de la identificación espacial, fija en él la forma de su identidad simbólica." (1984, p. 99). En las sociedades modernas desde el nacimiento nos es asignada una sexualidad acorde a la biología y a los intereses sociales: hombres, si se nace con pene, para el trabajo pesado, o mujeres, si se nace con vagina, para proveer de cuidado. A cada uno o una se le provee de un medio masculino o femenino dependiendo del determinismo biológico y conforme se desenvuelva en el entorno social. De este modo, se nos instrumentaliza para reforzar la identidad, "el individuo está, sin cesar, descifrado, clasificado, obligado a entrar en un espacio determinado, entrenado, corregido, clasificado en función de normas, a través de mecanismos de poder que producen saber" (Foucault, 1990, p.189), y a su vez validan y reproducen los roles de género, abarcando la nacionalidad, el estatus económico, hasta la preferencia por un equipo de futbol, etc. El sujeto introyecta los roles que se le asignan: como hombre será un esposo proveedor, como mujer una madre amorosa. Hará suya cada regla social, aunque no siempre estará de acuerdo, pero las costumbres y prácticas colectivas de las que se rodea le inclinarán a perpetuar tal estilo de vida, apunta P. Bourdieu: "el *habitus* es un sistema de disposiciones duraderas y transferibles que integra todas las experiencias pasadas del agente social y orienta sus prácticas futuras" (1979, p. 95.).

La identidad es incluso todavía algo más profundo, pues está unida a un territorio y a una lengua. Clifford Geertz, influyente antropólogo en ciencias sociales, en su obra *La interpretación de las culturas* afirma: "La cultura no es un poder, algo a lo que se pueda atribuir casualmente acontecimientos sociales, comportamientos o

procesos particulares; es un contexto dentro del cual pueden describirse inteligiblemente tales fenómenos” (1973, p. 14). Significa que hace surgir un modelo, un modo original de ser, al que se le admira y sigue, o se le teme por imposición. Por ejemplo, es común poder distinguir a una persona que nació en otro país por sus expresiones o sus hábitos, es decir, existen rasgos distintivos entre los hombres como los hay entre las regiones. Se ha convertido en una responsabilidad social e histórica poner a salvo aquellas costumbres y tradiciones que constituyen la identidad hasta de las mismas comunidades.

Al constituirse en gran parte de la vida, la identidad obliga a preguntarnos por la diferencia; como lo fue para Élisabeth Roudinesco. Luego de la invitación que recibió para asistir a un simposio de psicoanálisis en 2004, se encontró con un empresario interesado en aquel evento que la confundió con una mujer ortodoxa; dado que el padre de Roudinesco era de origen rumano, muchos daban por hecho que ella tenía que ser rumana y ortodoxa. En palabras de la propia Roudinesco “La identidad humana no es una esencia fija, sino una construcción histórica, social y cultural, moldeada por prejuicios, creencias y relatos colectivos que definen, limitan y, a veces, liberan a los individuos” (2023, p.10).

Se asumen prejuicios en torno a nuestra identidad por el color de piel, el acento al hablar, incluso la vestimenta o el lugar donde se reside. Sin embargo, ¿qué es lo que forma la identidad?, ¿cómo la entiende la comunidad? Volviendo a la anécdota de la psicoanalista discípula de Lacan, otro invitado de aquella reunión se aproximó sumándose a la conversación y preguntó a Roudinesco cómo sin ser “francesa de pura cepa” pudo obtener tal ciudadanía; la intelectual, reconocida mundialmente por

sus debates y confrontaciones hacia los pensamientos autoritarios, respondió que las cepas y las razas no existen, y mucho menos son adquiridas; cultural, social, histórica y políticamente se requiere de un método o estrategia de separación -muchas veces de exclusión realmente- para obtener un título de identidad, como llamarse “franceses puros”, “las razas humanas no existen, del mismo modo que las cepas puras son una ficción; se trata de invenciones ideológicas que han servido para justificar las peores formas de exclusión y barbarie” (Roudinesco, 2023, p. 202).

La crítica de la protagonista de este episodio consistió en el siguiente razonamiento:

La identidad de Francia, dije, no tiene nada que ver con ninguna “identidad nacional”, así fuera francesa. La identidad pura o perfecta no existe. De modo que la identidad de Francia siempre estaba dividida -entre sus regiones y ciudades, entre sus ideales divergentes-, aunque la República sea indivisible, laica y social. Francia, ni más ni menos, es la Francia que describe Michelet: varias Francias “cosidas juntas”, es decir, la Francia construida alrededor de París que acabó imponiéndose a las distintas Francias (Roudinesco, 2023, p. 10).

Un hecho psicológicamente contundente es que la identidad la producimos desde la búsqueda del sentido de ser y de pertenecer cada sujeto social se expone al constante deseo de descubrirse a sí mismo. De esta manera, la identidad toma el papel de nuestras mejores o peores alternativas pues a través suyo se determinan gustos, creencias, ideales, etc. La identidad se vuelve una dimensión compleja al convivir con otros porque cada miembro de la sociedad configura su propia identidad, dando lugar a un proceso histórico que convierte a cada individuo en portador de la

cultura a pesar de las diferencias. En una perspectiva antropológica, el recorrido histórico de las culturas avanzó sin poder evitar confrontaciones. En lo cotidiano se hace eco de esta verdad, pues los diversos modos de pensar y actuar dinamizan y alteran las relaciones entre los hombres.

El fenómeno social del siglo XX que responde a la fragmentación de la identidad fue la creación de varios movimientos identitarios gestados a lo largo del desarrollo del pensamiento moderno, los cuales causaron segregaciones y rupturas, posiblemente más que encuentros y filiaciones. Veamos, por ejemplo, la religión católica en la actualidad; en el pasado fue impuesta a los que profesaban una fe diferente del cristianismo, pero hasta al suprimir las imposiciones, exhibiendo un supuesto espíritu de conciliación, no han dejado de presentarse serios conflictos, como la lucha de protestantes o de laicos contra católicos tradicionalistas, incluso de perspectivas más abiertas. Por ello, concluyó E. Durkheim que “El conflicto entre laicos y religiosos es, en el fondo, el conflicto entre dos maneras de concebir el mundo y la sociedad: una que se apoya en lo trascendental, y otra que reclama la autonomía del hombre en la construcción de su destino” (2012, p. 45).

Este es sólo un caso histórico de muchos que evidencian toda clase de impedimentos para que los individuos ejerzan su libertad. Los conflictos son la respuesta a las limitaciones impuestas por los grupos sociales dominantes a los diversos estilos de vida, que del mismo modo la posmodernidad presume haber conquistado: “La libertad individual y la autonomía son anunciadas como bienes supremos, pero la posibilidad de realizarlas está condicionada por la dependencia y la desigualdad que los sistemas sociales impone” (Bauman, 2000, p. 45).

Lo que es claro es que los miembros de los grupos identitarios rechazan la diversidad: “La identidad, una vez liberada de las amarras sólidas de la tradición, se convierte en un territorio de lucha. En lugar de celebrar la diversidad, los grupos identitarios tienden a protegerse contra ella, viéndola como una amenaza (Bauman, 2004, p. 79).

Los individuos más arraigados a determinadas costumbres no aceptan las diferencias, mucho menos si están en contra de los intereses económicos e ideológicos que gobiernan a las sociedades de consumo que, promoviendo la alteridad, realmente quieren homogenizarlas. Por ello Roudinesco escribe que

cuanto más se extendía la globalización económica más se intensificaba, en respuesta, una reacción identitaria igual de brutal, como si la homogeneización de las maneras de vivir, bajo el efecto del mercado, viniera acompañada de la búsqueda de unas supuestas “raíces”. Desde esta perspectiva, la mundialización de los intercambios económicos producía una exacerbación de las angustias identitarias más reaccionarias: terror a la abolición de las diferencias sexuales, a la disolución de las soberanías y las fronteras, miedo a la desaparición de la familia, del padre, de la madre, odio a los homosexuales, a los árabes, a los extranjeros, etc. (2023, p. 14).

La problemática interna de los movimientos identitarios, desde el veganismo hasta la defensa de las diversidades de orientación y preferencia sexual, es el adoctrinamiento a sus convicciones, solo un paso delante de los principios de convivencialidad que asumen fundamentales. La revisión que realizó Roudinesco sobre la crisis de identidad, que significa -además de no tenerla- el crearla y morir por ella sin ninguna posibilidad de cuestionamiento serio, pone al descubierto el

descuidado alivio que produce la incertidumbre de no saber el verdadero propósito al elegir pertenecer a cualquier sociedad con características morales muy definidas, hasta volverse grupos excluyentes y autoritarios, gestando un narcicismo destructivo, pues no logran percibir a otros miembros a su alrededor con ideas y formas de ser y convivir completamente diferentes. Parece que “El hombre se siente impulsado a pertenecer a un grupo para escapar del insoportable sentimiento de soledad, pero este deseo de pertenecer puede transformarse en un sometimiento que le priva de su libertad y autenticidad (Fromm, 1977, p. 124).

Como se ha podido analizar en la obra *El yo soberano. Ensayo sobre las derivas identitarias*, el sujeto identitario, adepto a cualquier grupo que rechaza la otredad, se convierten en Narciso: “Dicho de otro modo, se condena a morir porque no entiende la diferencia entre él mismo y la alteridad” (Roudinesco, 2023, p. 16).

## *2.2. Las derivas de la sexualidad reivindicadas por el género y la familia*

Los grupos identitarios dependen de la dinámica o ideología implementada por la cultura, pues participan activamente en ella, incluso si se oponen a los regímenes vigentes. Es en el horizonte cultural donde se les define a unos y a otros aceptándolos o rechazándolos, esto dependerá principalmente de su capacidad de adaptación o de cambio. Apoyándonos nuevamente en el razonamiento de Geertz, entendemos que “La cultura no es un poder causal por sí misma, pero es el contexto dentro del cual los individuos son definidos y redefinidos, aceptados o rechazados, según sus acciones se ajusten o no a las normas simbólicas predominantes” (Geertz, 1973, p. 14).

Además del poder de control y vigilancia que recae en la cultura, en los medios de comunicación, por ejemplo, la autopercepción de los sujetos sociales también juega un papel importante, así, “el concepto que el individuo tiene de sí mismo no solo influye en cómo se percibe, sino también en cómo interactúa con el mundo. La autopercepción es el núcleo del desarrollo y el comportamiento social” (Rogers, 1961, p.108). El caso más problemático actualmente es cuando el individuo realiza un examen de sí mismo y no acepta el género que le ha asignado la familia o la comunidad, sobre la supuesta base de la biología, o de cualquier otra ciencia. En su definición más el género “se refiere a las construcciones sociales, culturales y simbólicas que asignan roles, comportamientos, atributos y expectativas a las personas según su sexo biológico, y que varían según el contexto histórico y social.” (Scott, 1996, p. 25).

Tarde o temprano en nuestra sociedad actual una persona es identificada o señalada como hombre o mujer; son términos que han prevalecido a lo largo de la historia de occidente. Pero al menos en el discurso de las ciencias sociales, ya no es aceptable sostener que solo existen dos géneros. Algunas autoras, como Judith Butler, incluso reivindican el argumento de que desde la antigüedad ya se aceptaba la existencia de un tercer género, pues su construcción no es definitiva.

El género no es una expresión establecida de una esencia interna, sino una serie de actos repetidos y performativos que producen la apariencia de una identidad coherente. Esto implica que el género es fluido y plural, y que las categorías binarias de hombre/mujer son construcciones culturales, no realidades naturales (Butler, 2007, p. 157).

Cualquier sujeto que se siente parte de un movimiento social identitario está en la búsqueda ficticia o real de definirse a sí mismo. Frente a esta tarea personal, diversos miembros de la sociedad se declaran inconformes con su género asignado. ¿Acaso no puede cada hombre o mujer elegir en lo que desea convertirse? Quienes rechazan los géneros establecidos exploran nuevas experiencias que les permitan encontrar su identidad, la cual se halla estrechamente relacionada con la elección de una vida sexual propia, casi siempre opuesta a la moralidad imperante, como puntualiza Butler: “El género no es el punto de partida ni el lugar de llegada de la identidad. Más bien, es un conjunto de actos que se repiten estilísticamente dentro de un marco regulativo, consolidándose, así como natural.” (2007, p.157).

Al modificarse los roles tradicionales engendrando las nuevas figuras de la sexualidad, crece al mismo tiempo la duda sobre la prevalencia de las tareas encomendadas al padre o la madre. Temas como quién educa en casa, quién provee materialmente, han abierto toda una serie de estudios de género en los que se aborda, entre otras dimensiones, el papel de las mujeres y el nacimiento de nuevos modelos de familia. Badinter, en su obra *¿Existe el instinto maternal?*, sostiene: “El cuestionamiento de los roles tradicionales de género y de las funciones parentales está directamente vinculado con la evolución de los modelos familiares y con la creciente autonomía individual, lo que pone en tela de juicio las definiciones esenciales de paternidad y maternidad.” (1980, p. 350)

Pensemos en el personaje simbólico de la madre y el poder que ejerce, ya que, su función históricamente pasa desapercibida y, sin embargo, se elogia que los hijos busquen ante todo el cariño o amor de la madre, en cambio, un padre es el que ejerce

la autoridad haciendo que la madre se ocupe de tareas secundarias. Se vivió así por mucho tiempo, pues aseguró un tejido social dominado por las decisiones de los varones.

Cuando los movimientos feministas -que pueden definirse como movimientos identitarios- defendieron y lucharon por los derechos de todas las mujeres, se denunciaron públicamente los roles sociales que subsumieron sus capacidades y méritos. Como ha escrito Roudinesco, surgieron así maneras más directas de cuestionar el orden patriarcal establecido, apoyado por un conjunto de varones tradicionales “preocupados, frente al ascenso del feminismo” (2010, p. 160) que inicia siendo una lucha y un movimiento contra el discurso que atribuía a la mujer la cualidad admirable de la maternidad. La escritora francesa, comprometida también con esta lucha, pero reconociendo el abismo oscuro en el que cae toda defensa de principios sin autocrítica, comenta que “el orden simbólico parecía desvanecerse, tal como se había disuelto de antaño la soberanía de Dios padre” (Roudinesco, 2010, p. 161).

Con la sumisión del cuerpo, los hombres asignaron a la mujer la tarea específica de la reproducción y la crianza. Quien sea portador del semen, para el patriarcado un símbolo de la semilla de la vida devendrá en la figura de Señor poderoso, el Padre. En palabras del propio Freud: “pero en la investigación psicoanalítica del individuo nos ha evidenciado que el mismo concibe a Dios a imagen y semejanza de su padre carnal, que su actitud personal con respecto a Dios sino una sublimación del padre” (1968, vol. II, p. 591).

Culturalmente, la madre es la que resguarda y protege la vida, cual si fuera una fábrica y un refugio; su lugar fue por mucho tiempo el de cuidar la gestación y el

desarrollo de su decendencia. Al percibir la cosificación de sus cuerpos, las mujeres del siglo XX despertaron una fuerte separación entre su supuesta naturaleza y su lugar en el mundo. En *La familia en desorden* señala Élisabeth Roudinesco:

Ya fuera por medio de la planificación familiar o por recurso a las distintas técnicas destinadas a impedir la fecundación -dispositivos intrauterinos, píldora, aborto-, las mujeres conquistaron, a costa de arduas luchas, derechos y poderes que les permitieron no solo reducir la dominación masculina sino invertir su curso (2010, p. 163).

El feminismo, o los diversos movimientos feministas de las últimas décadas, defienden los procesos políticos y sociales de independencia donde las mujeres rompen con las figuras moralmente establecidas o dominantes, represoras de la sexualidad. Para Roudinesco, el significado histórico y psicológico de este cambio es contravenir el curso de un falocentrismo difícil de derrocar, con efectos directos en la transformación de la familia; por ejemplo, no había sucedido antes desafiar al varón autosuficiente y proveedor, “así, por primera vez en la historia de la humanidad, la ciencia sustituirá al hombre y reemplazará un acto sexual por una acción médica” (2010, p. 175). Ya no hace falta el hombre dueño de la semilla de la vida, la identidad feminista apoya y se beneficia de las aplicaciones que los nuevos saberes descubren sobre la diversidad de los géneros y las vías de reproducción.

### *2.3. La sexualidad frente a lo perverso y la crueldad*

La idea moral y tradicional de la sexualidad es la de la unión íntima entre la mujer y el hombre con fines reproductivos. Otro modo común de entenderla es, como lo

menciona Freud: La moral sexual cultural está orientada hacia la limitación de la vida sexual a una forma única y legítima: la unión heterosexual con fines reproductivos, estableciendo un ideal normativo que choca con las múltiples variaciones del deseo humano” (1967, vol. I, pp. 943- 944).

En la antigua Grecia existió otra manera de ejercer la sexualidad. La homosexualidad era una práctica sexual que en ese momento se definía en términos muy diferentes. Al estar integrada a las polis con pleno reconocimiento, se le consideraba fundamental tanto amorosa como sexualmente; era una relación que, con penetración o sin ella, involucraba el encuentro entre dos hombres: el adulto iniciador, *eraste*, y un joven aprendiz, *erómeno*. De acuerdo con Dover: “En las ciudades-estado griegas, la relación entre un adulto y un joven era vista no solo como una forma aceptable de expresión sexual, sino como una herramienta pedagógica y social, que conectaba la virtud del amante con la educación moral y cívica del amado” (1978, p. 49).

Contrario a la manera de verlo en las sociedades modernas occidentales, vigilantes y castigadoras, las relaciones homosexuales que se practicaron en la época clásica no se catalogaban como prácticas perversas, pero con el cristianismo cambio drásticamente su significado:

El perverso no era el sodomita, sino aquel que se servía de su inclinación a la sodomía para rechazar las leyes de la alianza y de la filiación. En la época cristiana -y como en todas las religiones monoteístas-, el homosexual devino la figura paradigmática del perverso. Lo que lo calificaba era la elección de un acto sexual en detrimento de otro. Ser sodomita significaba rechazar la diferencia llamada “natural” de los sexos, la cual implicaba que el coito se

llevarse a cabo con fines procreativos. En consecuencia, toda práctica sexual que contraviniera esta regla se contemplaba como perversa: onanismo, felación, cunnilingus, etc. La sodomía, demonizada, se consideró la vertiente más oscura de la actividad perversa y se asimiló tanto a una herejía como a un comercio sexual con animales (bestialismo), es decir, con el Diablo (Roudinesco, 2009, p. 56).

Ante la mirada de la religión del cristianismo, en todas sus formas tradicionales de culto, la homosexualidad se cataloga de pecaminosa y por lo tanto se prohíbe como unión amorosa. Las ciencias sociales han mostrado que este juicio moral regularmente lleva al individuo a una confusión de sus lazos filiales hacia su mismo sexo. Como sujeto escindido, en falta de amor propio y de amor de los otros, E. Fromm profundiza tal descripción y escribe en esta misma dirección:

El amor, en la cultura occidental contemporánea, casi exclusivamente limitado a la experiencia de estar enamorado, es una respuesta parcial al problema de la existencia. Se fomenta la ilusión de que el amor no requiere esfuerzo alguno, que es algo fácil, cuando de hecho requiere una disposición a desarrollar toda la personalidad del individuo para alcanzar una orientación productiva hacia el prójimo. Esta ilusión es parte de la alienación general que reina en nuestra sociedad, en la que las personas se convierten en objetos unos para otros, donde cada uno experimenta su vida y a los demás como si fueran cosas que pueden usarse y desecharse (2004, p. 25).

El amor está condicionado por la moralidad que los sujetos sociales ejercen promoviendo la normalización de la sexualidad, con estilos de vida aceptados y reproducibles, sólo en parejas heterosexuales, asignando funciones específicas a los géneros a través del supuesto argumento científico de la biología o la medicina, aun

cuando haya individuos que se sienten fuera de la norma, que responden con insatisfacción o incluso violencia, porque no pueden experimentar la aceptación de su individualidad. Con el rechazo de su identidad, que ya vimos cómo también genera otro tipo de dificultades, inicia una búsqueda en la que quiere entenderse a sí mismo. El ser humano está condenado a luchar continuamente contra todo aquello que amenaza con separarlo de sus ideales y, al mismo tiempo, contra las fuerzas internas que lo apartan de su verdadero yo. Esta lucha, inevitablemente, genera conflicto y sufrimiento, pero también es la base de la evolución de su identidad pues “el interés que ofrece la comunidad de trabajo no bastaría para mantener su cohesión, pues las pasiones instintivas son más poderosas” (Freud, 1968, vol. III, p.38).

Tal razón llevó al psicoanálisis a estudiar de manera específica las acciones definidas públicamente de perversas, pero originadas en la intimidad de cada sujeto.

El autoconocimiento que anhela cualquier individuo, atravesando la lucha contra los ideales de vida establecidos y sus impulsos inconscientes, tiene que cuestionar fuertemente la relación entre el sexo y el género que impone un tipo de identidad.

Cuando Roudinesco asume “la posibilidad de crear la relación entre el sexo y el género” (2023, p. 25) en nuevos horizontes para ser y convivir, nos preguntamos: ¿podemos cambiar nuestra presunta naturaleza? Las derivas identitarias son complejas, la conquista de un modo propio de existencia es a veces inalcanzable; continuará abierto el debate entre el género y el sexo, pues por más que se piense que uno determina al otro, habrá quienes, naciendo hombres o mujeres, no deseen serlo. Como lo ha visto nuestra autora:

el interés suscitado en todo el mundo por la transexualidad y, en general, por las metamorfosis de la identidad sexual ha dado lugar a una revisión completa de la representación del cuerpo en las sociedades occidentales y a una expansión sin precedentes de teorías y escritos sobre las diferencias entre el sexo (anatomía) y el género (construcción de identidad)” (Roudinesco, 2023, p. 28).

El posible desenlace de estos cambios sociales emergentes contra la normalización es la aceptación de la diversidad. Por ejemplo, hoy con los estudios de género los grupos identitarios buscan con mayor alcance y efectividad lo que antaño anhelaban y parecía imposible, contradiciendo los estatutos establecidos. La colectividad no ha dejado de imponer duros desafíos a la búsqueda de identidad, lo que se aleje de la normalización promovida por determinada familia, grupo o subcultura se sigue percibiendo como algo negativo y segrega a muchos de sus miembros; sin embargo, esto no impide que los sujetos identitarios puedan crear nuevas maneras de relación y convivencia, como señala Roudinesco (2023), quien documenta que ya 1990 el movimiento *Queer Nation* unió a los individuos segregados. Desde entonces, el término *queer* adquirió el significado de turbio, raro o torcido (Roudinesco, 2023, p. 41), porque además de deconstruir los cánones establecidos, integra a personas que rechazan los estilos de vida estandarizados según convenciones culturales; así fue como este movimiento tomó fuerza y sirvió de inspiración a luchas posteriores:

Empezó a hacer furor porque, con él, toda una comunidad podía abolir las identidades basadas en una diferencia entre naturaleza y cultura, sexo y

género, norma y anormalidad, etc. En otras palabras, sirvió para enturbiar las evidencias, echando por tierra todos los logros del legado beauvoiriano a base de performances y radicalidad. A través de este término surgía una nueva política identitaria -o posfeminismo-, basada en la adhesión a la idea de que los “anormales”, rechazados por los discursos dominantes, podían reunirse en una comunidad única, una “nación queer”, formada por todos los componentes de las sexualidades llamadas “minoritarias” -transgéneros, bisexuales, intersexuales, etc.-, pero también todas las víctimas de una opresión llamada “blanca” o “heterosexuada”: negros, morenos, chicanos, subalternos, migrantes, colonizados, etc. El movimiento queer, muy politizado, inventaba así un discurso talentoso, emocionante, extravagante, que ya no se limitaba a reclamar, como hacían los homosexuales, el matrimonio para todos y el acceso a las distintas modalidades de procreación asistida. Mediante performances, a menudo muy creativas, se expresaba un fuerte deseo de igualdad. (Roudinesco, 2023, pp. 41-42).

Los sujetos identitarios representan además de un espíritu revolucionario que busca cambiar las estructuras, la posibilidad ética de conocerse o encontrarse a sí mismos. Los movimientos sociales en favor de nuevas expresiones identitarias no se limitan a las cuestiones de género y orientación sexual; han surgido también para defender los cuerpos oprimidos, negados y violentados por conflictos raciales y territoriales, como las víctimas de la opresión blanca.

Los grupos identitarios promueven la igualdad, pero no están exentos de caer en otra clase de prejuicios morales, incluso en los que originalmente han cuestionado. Es necesario asimilar, siguiendo la interpretación psicoanalítica, que no hay ningún individuo perfecto; no es real el estándar moral que cree abarcar cada singularidad con sus propias tendencias y manías, a pesar de que la cultura occidental moderna mantenga y defienda las reglas de la normalidad.

Puesto que el fenómeno humano es único frente a otras especies animales, de nuestra condición puede surgir el placer de torturar o aniquilar. Sigmund Freud reflexiona sobre esto en *El malestar en la cultura* de 1930:

El hombre no es un ser manso y ansioso de amor, que solo se defiende si se le ataca, sino que en sus inclinaciones instintivas figuran también una buena dosis de agresividad. Por consiguiente, el prójimo no solo es un posible ayudante o objeto sexual, sino también una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su capacidad de trabajo sin compensación, utilizarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerle de sus bienes, humillarle, causarle dolor, martirizarle y asesinarle (Freud, 1968, vol. III, pp. 40-41).

Si un lobo mata un conejo decimos que lo hace para alimentarse, pero el hombre caza como deporte; muchos cazadores no temen ejercer crueldad y tampoco se necesita ser cazador para practicarla entre sujetos. En definitiva, “la crueldad animal no se asemeja a la humana porque es instintiva y nunca asimilable a un goce cualquiera de la crueldad” (Roudinesco, 2009, p. 196). Si la crueldad es parte de nosotros, entonces ¿es innata, adquirida o un constructo social?

Gracias al cuerpo nos hemos adaptado tanto biológica como históricamente a las condiciones naturales que surgen con el paso del tiempo, pero en otros animales es un proceso diferente; por ejemplo, se puede ver en la respuesta directa de agresión pensemos en un perro salvaje que está preparado para defenderse de cualquier situación que lo agrede, en cambio, un animal domesticado no responde con la misma agresividad, aunque sea un recurso del que pueda disponer. La cultura humana

descansa sobre la perpetua necesidad de dominar la naturaleza. Sin el cuerpo, como instrumento y límite, la humanidad no habría logrado adaptarse a las condiciones cambiantes del entorno ni desarrollar sus producciones simbólicas y tecnológicas. Puntualmente escribió el padre del psicoanálisis: “el hombre ha llegado a ser, por así decirlo un Dios con prótesis: bastante magnífico cuando se coloca todos sus artefactos, pero estos no crecen su cuerpo y a veces aun le procuran muchos sinsabores” (Freud, 1968, vol. III, p. 22).

Existe una adaptación más compleja, en la que intervienen la voluntad o la capacidad de elección, y existe la adaptación eficiente, natural e inmediata que ayuda a diversas especies a sobrevivir justificando su actuar agresivo.

Es un asunto ético, y en el extremo psiquiátrico, que la agresividad humana se ejerza para la obtención de placer, tal como reflexiona Freud en *Más allá del principio del placer* (1920): “En las actividades destructivas del hombre se entrelazan la pulsión de muerte y la pulsión sexual. La agresión no solo busca aniquilar, sino también obtiene satisfacción, un placer profundo, al cumplir sus fines.”

Los crímenes de tortura y asesinato cometidos por algunos sujetos fueron motivados no por la necesidad de protección, sino por un perverso disfrute. En otros animales no se ha probado que su impulso agresivo esté motivado por la perversidad, pues ella es exclusiva del hombre (Roudinesco, 2023, p. 198), casos indecibles son la pedofilia o la zoofilia, que, según la evidencia documentada, se practican con crueldad. Para Freud, el sadismo puede describir formas extremas de agresividad, la pedofilia o la zoofilia como perversiones, les define como desviaciones que responden a pulsiones exclusivas del ser humano.

Existen otras tantas filias que del mismo modo pueden recurrir a tratos crueles aprovechándose de la construcción del género y la orientación sexual, como la transexualidad o la bisexualidad. La discusión es más compleja que intentar determinar el fondo médico o jurídico de tales preferencias, pues en la perspectiva psicoanalítica que aplicó S. Freud desde el siglo pasado, implica comprender la historia personal o íntima de sujetos que sufren por el desconocimiento de su propia existencia. El psicoanálisis revela que los sueños, síntomas y lapsus son la manifestación de procesos inconscientes moldeados por experiencias tempranas, deseos reprimidos y conflictos internos. Comprender estos fenómenos implica reconstruir la historia íntima del sujeto tal como lo describe Freud “el sueño puede dar expresión a un deseo de lo inconsciente” (1968, vol. I, p. 561).

Ahora bien, no todos los hombres son crueles, pero somos propensos a ejercer la crueldad cuando “los dominantes han reservado a los dominados en la historia de la humanidad al volverse racistas, colonialistas, genocidas, torturadores, fascistas, antisemitas, misóginos, homófobos, etcétera” (Roudinesco, 2009, p. 200).

El sujeto escindido posee matices, es decir, cada individuo es único a su modo; puede hacer lo correcto, como no lastimar ni lastimarse, o hacer lo incorrecto en diversos niveles: socialmente, jurídicamente, éticamente. Se ha pensado que esta doble condición muestra el rostro de nuestro deseo de saber quiénes somos, y otro que refleja nuestro lado oscuro, lo más bajo que constituye a la condición humana imperfecta, donde inclusive la animalidad es rebasada, porque

Los animales no conocen ni la Ley ni la transgresión de la Ley, no son ni fetichistas, ni zoófilos, ni pedófilos, ni coprófilos, ni necrófilos, ni criminales, ni

sádicos, ni masoquistas, ni voyeurs, ni exhibicionistas, ni capaces de sublimación. No son ni transexuales, ni travestís, ni siquiera homosexuales, bisexuales o heterosexuales (Roudinesco, 2009, p. 196).

La abyección, esa “parte maldita”, no podemos evitarla; mucho menos creer que ocultarla ante la normalidad colectiva es la mejor manera de convivir con ella. Principalmente, encuentra en la dimensión sexual del desarrollo su ancla y su resorte; no tiene que estar atada exclusivamente a la mujer o la familia en desorden, al homosexual o al perverso, pues como Freud lo expresó, la cuestión del deseo, de las fuerzas psíquicas inconscientes que atraviesan todo nuestro ser, afecta a cualquier individuo que experimenta su cualidad inasible. Al respecto, se puede leer en *El malestar en la cultura*:

introduce el término libido, con esto la polaridad quedó planteada entre los instintos del yo y los instintos libidinales, dirigidos a objetos, o pulsiones amorosas en el más amplio sentido. Sin embargo, uno de estos instintos objetales, el sádico, se distinguía de los demás porque su fin no era en modo alguno amoroso, y además establecía múltiples y evidentes coaliciones con los instintos del yo, manifestando su estrecho parentesco con pulsiones de posesión o apropiación, carentes de propósitos libidinales (Freud, 1968, vol. III, p. 42).

El placer no puede contenerse para experimentarlo en la sexualidad normalizada, porque la fuerza psíquica de la libido se vuelca sobre diversos objetos que pueden vincularse a perversiones latentes y reaccionar con pulsiones destructivas originadas en traumas de la infancia, en una sexualidad despierta a

temprana edad como le sucedió al marqués de Sade (1740-1814), que de acuerdo con Roudinesco, vivió su niñez

entre un padre libertino, disoluto y sodomita, a quien gustaban los jóvenes de uno y otro sexo, y una madre que lo confió muy joven a la esposa del príncipe de Conde, que era la amante de su marido. A la muerte del príncipe lo tomó a su cargo el hermano de éste, el conde de Charolais, conocido por su crueldad y sus depravaciones: en las cacerías disparaba por placer contra sus semejantes, y en especial contra los obreros que trabajaban en su propiedad (2009, p. 65).

El marqués de Sade se mantuvo siempre junto a la oscura violencia sexual de la que escribió y propagó con su ejemplo. Bastan los impulsos destructivos de la libido para despertar el interés por la sexualidad como un acto prohibido y oculto. La perversión convierte la culpa en tentación y lo repudiable en deleite, incitando inclinaciones sádicas o masoquistas que a través de diversas grietas se fueron incrustando a la vida moderna, dimensionada por la psicoanalista francesa -que hemos seguido en este análisis de lo perverso- con las categorías del pensamiento foucaultiano:

La sociedad burguesa del siglo XIX, decía Michel Foucault, “sin duda también la nuestra, es una sociedad de la perversión notoria y patente [...]. Es posible que Occidente no haya sido capaz de inventar placeres nuevos, y sin duda no descubrió vicios inéditos. Pero definió nuevas reglas para el juego de los poderes y los placeres: allí se dibujó el rostro fijo de las perversiones.” (Roudinesco, 2009, p. 85).

Algunos individuos tienden a estas u otras formas de perversión que les resultan placenteras; buscan en los secretos de su cuerpo aquel placer prohibido, habitando la realidad aparentemente fuera de sí mismos. Freud lo menciona claramente: “Me doy cuenta de que siempre hemos tenido presente en el sadismo y en el masoquismo a las manifestaciones del instinto de destrucción dirigido hacia fuera y hacia dentro” (1968, vol. III, p. 44). El lado abyecto, ejecutor de la pulsión tanática, que hace vencer al inconsciente del sujeto sobre su preconscious es parte del ser humano a la vez deseante y sufriente, insatisfecho y contendiente de la carencia. Es en el terreno de la sexualidad, de la liberación o el sometimiento de los cuerpos, en hombres o mujeres apartados de los vínculos sociales o creadores de familias que la cuestión de la represión de nuevo nos hace preguntarnos filosóficamente por la falta que a cada ser humano le resulta imposible de superar. Lo que hemos descrito hasta ahora, ¿será acaso un asunto fundamentalmente ético?

### Capítulo 3. La ética de la compasión como alternativa para el sujeto doliente

#### 3.1. De la sociedad moralizante a la conciencia moral

De acuerdo con algunos autores, como Émile Durkheim en *La división del trabajo social* (1893), nos diferenciamos de otros animales porque podemos socializar en grados más complejos de filiación o relación, es decir, de identificación y pertenencia con otros, ya que los seres humanos creamos estructuras organizadas que se encargan de definir, clasificar y regular nuestros comportamientos. Cabe entonces preguntarnos filosóficamente por qué necesitamos de principios, reglas o normas dentro y fuera de las comunidades establecidas por nuestra especie. La respuesta que profundizaremos a continuación la buscamos en el psicoanálisis, un método, teoría y práctica clínica creado por Sigmund Freud quien explicó a partir de su modelo de un aparato psíquico, (1967, vol. I p. 25) que las respuestas humanas, supuestamente naturales como la agresión, están vinculadas a un Superyó, definido como la estructura psíquica que obliga al individuo a obedecer las normas de la comunidad a la que pertenece. En *Introducción al narcisismo* de 1914 y en *El malestar en la cultura* de 1930, Freud desarrolló el concepto del Superyó; en el primer libro explica el rol del Superyó en la internalización de las normas, y en el otro, expone las luchas del deseo ante sus restricciones que afectan al Yo, categoría que en la historia de la filosofía podemos interpretar como la conciencia de sí que el hombre es capaz de alcanzar. Veamos la relación de dichas instancias siguiendo al médico vienes al desarrollar su postulado sobre la agresividad:

La agresión es introyectada, internalizada, devuelta en realidad al lugar de donde procede: es dirigida contra el propio yo, incorporándose a una parte de éste, que en calidad de superyó se opone a la parte restante, y asumiendo la función de "conciencia", despliega frente al yo la misma dura agresividad que el yo, de buen grado, habría satisfecho en individuos extraños (Freud, 1968, vol. III, p 47).

Puede entenderse que, para el psicoanálisis, el conflicto antecede al acuerdo en la dimensión psíquica que constituye a los seres humanos, pues caracteriza a la especie humana la tendencia a la destrucción, una fuerza identificada con el mito de Tánatos, de donde se desprende la agresividad y demás acciones que violentan al sujeto; por ejemplo, cuando se presentan situaciones que están fuera de nuestro control nos comportamos de modo temperamental. El psicoanálisis sostiene que dicha característica es interna, y lo que sale del corazón del hombre vuelve a él con un nuevo propósito, puede ser la búsqueda de una resolución en caso de conflicto, o inclinarse a la separación de los vínculos, afirmando la pulsión narcisista. Pero ambas acciones provienen del yo en lucha con los mandatos del Superyó. Lo que concluyó Freud fue entonces que cada individuo está en una tensión real con su mundo construido de símbolos, ritos e historias con significado, por ello puede auto referenciarse como una conciencia que interpreta, solo que le es difícil aceptar que muchas veces lo hace equivocadamente. Con todo y estos errores, es la conciencia la que determina gran parte de nuestros comportamientos.

En contraste con la noción general de la conciencia libre y clara consigo misma, el trabajo psicoanalítico muestra que ella está subordinada al Superyó representado

por los padres, las instituciones oficiales o cualquier fuente de reglas y principios que obliguen a actuar moralmente, pero no según la conciencia en sí misma, como la idea filosófica de la conciencia moral o autodeterminación, sino que se trata del yo provocado o incitado por el inconsciente donde habitan sus tendencias y deseos ocultos. Dado que el desarrollo del individuo se acompaña de un mayor control sobre esta parte psíquica, que posteriormente Freud llamó el *Ello*, la estructura superyóica despierta el sentimiento de culpabilidad del que nacerá la moralidad con la que clasificamos los actos de buenos o malos. Gran parte de nuestra madurez social se traduce en la subordinación del Yo al Superyó, de este modo, al cometer un acto negativo el sujeto socialmente moralizado experimentará de nuevo culpa y miedo a la exclusión o el castigo. Las religiones inspiradas en el cristianismo expresan claramente lo anterior, porque al imponer una serie de mandamientos a sus adeptos, asumen que no cumplir con ellos equivale a cometer uno o varios pecados, quien así lo elige es condenado al castigo del infierno u otras torturas equivalentes. Gracias al papel crítico de la filosofía podemos ver que la sociedad ha domesticado los comportamientos humanos de este y otros modos vinculados a lo económico y lo político, además de lo religioso.

Cuando se ejerce la moralidad social, que podemos asimilar al superyó, se clasifican necesariamente los actos con la finalidad de dominar los comportamientos reprobables. Pero existen aquellos que producen placer al individuo, son prohibidos y descritos por el psicoanálisis como abyectos. Tal postura exige preguntarse si la moral es justa, pues castiga a los individuos alejados o desentendidos de los ideales colectivos, o más importante aún es responder ¿por qué los humanos dependemos

de la moral? En la obra de *El malestar* Freud profundiza sobre la moral como una estructura que garantiza la existencia de la cohesión social, sin embargo, ella puede ser causa de sufrimiento en el individuo, inquietud justificada en la observación de que un gran número de conflictos sociales se producen porque las normas asumidas como correctas y necesarias le arrebatan al individuo su amor propio, demeritan su verdadera identidad inacabada, cuando su principal preocupación es encontrar aquello que le devuelva una parte de lo que se le ha arrebatado. Por esta razón, Freud menciona:

Cuando el hombre pierde el amor del prójimo, de quien depende, pierde con ello su protección frente a muchos peligros, y ante todo se expone al riesgo de que este prójimo, más poderoso que él, le demuestre su superioridad en forma de castigo. Así, pues, lo malo es, originalmente, aquello por lo cual uno es amenazado con la pérdida del amor; se debe evitar cometerlo por temor a esta pérdida (1968, vol. III, pp. 47-48).

Si se profundiza en la idea freudiana de la pérdida de amor propio se pueden entender mejor las causas de la subyugación del individuo, como explica Freud: “El superyó torturó al pecaminoso yo con las mismas sensaciones de angustia y está al acecho de oportunidades para hacerlo castigar por el mundo exterior” (1968, vol. III, p. 48). El castigo acompaña el nivel psicológico de la conciencia moral, dependiente y vulnerable, con ella el sujeto se convierte en observador y vigilante de sus acciones ya que sus consecuencias pueden resultar graves o ceberas; tal severidad tiene su trasfondo en la vida emocional, porque tanto para la familia primitiva como para la

sociedad moderna el arquetipo de autoridad sigue siendo el Padre que refuerza la moralidad del ser humano, Freud lo expone en los siguientes términos:

Este remordimiento fue el resultado de la primitivísima ambivalencia afectiva frente al padre, pues los hijos lo odiaban, pero también lo amaban; una vez satisfecho el odio mediante la agresión, el amor volvió a surgir en el remordimiento consecutivo al hecho, erigiendo el superyó por identificación con el padre, dotándolo del poderío de éste, como si con ello quisiera castigar la agresión que se le hiciera sufrir, y estableciendo finalmente las restricciones destinadas a prevenir la repetición del crimen (1968, vol. III, p. 54).

La idea conservadora de familia y la formación jerárquica del gobierno de los hombres en occidente produjeron estilos de vida privados y censurables; cualquier cambio en ellos podría percibirse como un factor en contra de los roles tradicionales y al mismo tiempo orillar al individuo a adoptar una conciencia receptiva a la aprobación para aliviar las continuas crisis sufridas por la pérdida de amor. Esta compensación entre la ley pública y la vida íntima no fue suficiente para el sujeto. La experiencia que describe Freud como la falta originaria y fundamental encausa la búsqueda del yo para superar el castigo constante del superyó, más exige la elevación de los atributos con los que cada persona descubre su propia identidad.

Dada la dificultad de esta conquista, puede elegir el hombre huir al reino de las sombras y recorrer el oculto camino de prácticas abyectas, como las filias o cualquier otra inclinación sexual catalogada de prohibida. A través de este lado sombrío de la psique, ligado a los impulsos inconscientes de destrucción, cualquier sujeto experimenta placeres que le permiten convertirse en un mentiroso ser moral, pues alejado de las miradas de los demás disfruta del masoquismo o la pornografía,

mostrándose al mismo tiempo como buen vecino o esposo. Llegando a este punto podemos decir que, introyectando los principios del superyó en el yo, la represión sexual conlleva ejercer una sexualidad ilícita, cuando la conciencia es cómplice del inconsciente. Las dos caras del hombre moral, traidor a sí mismo y libertino culposo, solamente indican una fractura mayor que el psicoanálisis asumió como meta de su aplicación clínica. Para avanzar con claridad en las nociones principales de esta investigación, se debe tener presente que la definición más aceptada en psicoanálisis sobre la represión sexual la expuso tempranamente Freud, cuando escribe en *La interpretación de los sueños* que “la esencia de la represión radica simplemente en rechazar y mantener alejado algo del consciente” (1967, vol. I, p. 232); más adelante, en *Tres ensayos sobre teoría sexual* menciona que “la represión sexual no es sólo la base del carácter cultural del hombre, sino también el origen de su malestar” (1987, vol. I, p. 772).

### *3.2. La incomodidad del ser doliente por la moral inalcanzable*

Para el psicoanálisis, nuestra conciencia moral asume los lineamientos que mantienen la armonía de la comunidad; sin embargo, el grado de duda que posee cada individuo como reflejo de su falta, le hace consciente en algún punto de la vida, sobre todo ante las insatisfacciones o frustraciones, que socialmente está condicionado a un mundo de estatutos preestablecidos y que acabará convirtiéndose en su frágil instrumento. Podría vivir de acuerdo con este destino, expuso Freud, pero el problema que realmente enfrenta es que se le exige potenciar o elevar sus atributos, sean morales o de cualquier otra índole, no importa si se le somete a la constante

presión de ser mejor. “El hombre no se siente feliz dentro de la civilización porque ella le exige renunciar a las pulsiones fundamentales en aras de la convivencia” (Freud, 1968, vol. III, p.50).

En tales circunstancias se produce una fractura existencial en el ser humano. Los logros de cualquier sujeto en falta de amor propio, por insignificantes que sean, le harán desear la aprobación pública de su personalidad y de sus actos, incluso a costa de sentir que nunca será dueño de su propia vida. Sucede que, en medio de la convivencia social, esforzándose por mantener una vida ejemplar, advierte la sensación de incomodidad o de extrañeza; por ejemplo, un individuo con tendencias agresivas en el trabajo no puede encajar con sus compañeros, lo cual lo obliga a cambiar, o pensemos en otra persona inclinada a ciertas filias que no puede comentar abiertamente porque se oponen a las prácticas morales de su grupo. Es una cuestión ética y filosófica pensar por qué el ser humano en ciertas ocasiones también desea ser mejor, lo que conlleva que analice a fondo quién es realmente, qué desea y por qué sucumbe a su falta.

El tejido social del ambiente posmoderno ha impulsado una serie de discursos que dificultan la revisión filosófica del actuar humano; algunos sostienen, por ejemplo, que el individuo es plenamente consciente de su realidad y por ello puede mandar sobre su vida, pero en el día a día no se da cuenta de su estado de esclavitud, o de su conciencia alienada, ni mucho menos de que se le ha retirado el derecho de decidir por sí mismo. De acuerdo con Fromm, “La libertad recién conquistada aparece como una maldición; se ha libertado de los dulces lazos del Paraíso, pero no es libre para gobernarse a sí mismo, para realizar su individualidad” (1977, p. 60). El argumento

de tal texto es que la conciencia moral surge de las exigencias sociales y los individuos se sienten alienados en el proceso.

Con acierto, el filósofo español Joan-Carles Mèlich, a quien seguiremos en esta última parte de la investigación, escribe que nunca comenzamos desde cero, no hay un medio transparente en el que inicia nuestra historia, en otras palabras:

Hemos nacido casualmente en un mundo, en un universo simbólico, en un tejido de historias, de costumbres, de hábitos, de ritos, de mitos ..., todo lo que constituye nuestra gramática. Ésta no es algo añadido a otra cosa "substancial", sino que, como la biología, está inscrita en nuestro "modo de ser" *ab initio*; sin embargo, la realidad humana no se reduce a su herencia (biológica y cultural). Hay vida humana (e inhumana) porque además de naturaleza heredada el ser humano posee condición (2010, p. 39).

El ser humano, heredero de la cultura, es presionado, conducido o dirigido para replicar compartimentos y estilos de vida lícitos, y sucede que se aleja del deber que tiene consigo mismo de reconocerse por lo que es, lo que le provoca una serie de preguntas existenciales. Los ejemplos abundan, una persona bromista tiene que modificar su comportamiento en su ambiente de trabajo porque éste le exige seriedad, tal vez se sienta cómodo con el cambio, pero en algún momento se preguntará si ha respondido a un control que no entiende completamente. Tal parece que la sociedad posmoderna en general enfrenta la misma problemática, heredera de moldes obligatorios no puede conducirse de diferente modo. Puede ser este uno de varios motivos por el que cada sujeto, incómodo con las exigencias sociales, recurre a prácticas prohibidas que le permiten tener un poco de placer ante su resquebrajamiento y finitud.

Escapar hacia los espacios -físicos o mentales- que son catalogados por la sociedad moralizante de prohibidos es la consecuencia de la presión grupal por responder cómo actuar sin equivocarnos. Esta tarea moral es parte de nuestra realidad, por eso los miembros de la comunidad se ven motivados a buscar momentos placenteros, pues “El ser humano es un ser que desea ‘salir’ de su naturaleza, pudiendo llegar incluso a negarla” (Mèlich, 2010, p. 41). Cuando el sujeto se arriesga a tener una doble vida, siendo por un lado moralmente correcto, pero fuera del juicio público alguien que goza de lo prohibido, le causa conflicto no saber quién es realmente para sí mismo. Se trata de una experiencia filosófica crucial porque muestra la ambigüedad humana, como lo menciona Mèlich:

Debido a nuestra condición hay, por decirlo así, una especie de desarraigo existencial en cada uno de nosotros. Nunca habitamos del todo nuestra casa, siempre somos unos extraños en el mundo, nos posee una otredad que no podemos exorcizar. No tenemos más remedio que andar resituando en la relación esta insoldable ruptura, respecto a este “otro” que nos habita. Por eso, la nuestra es una identidad sombría (2010, p. 42).

Cuando pensamos en el individuo que enfrenta la ambigüedad de su propia existencia significa, para el examen psicoanalítico, que intentamos llegar al centro del sujeto escindido y arrojado al mundo. V. Frank en *El hombre en busca del sentido*, señala que “el hombre es arrojado al mundo no sólo para enfrentar el sufrimiento, sino para encontrar significado en él”, (1946, p. 99-100) que no sabe a dónde va y de dónde viene, así que le es confuso determinar cuál es su propósito o la finalidad de vivir; Mèlich nos propone verlo filosóficamente porque

La diferencia entre el “mundo” y la “vida” no es una distribución banal. Al contrario. Pertenecemos a un mundo, es verdad, pero vivir significa trascender la reverencia entusiasta respecto al mundo, significa reconocer la pertenencia a un mundo como fruto del azar, no del destino, significa rebajar el cuidado del mundo propio en beneficio del ajeno, significa aprender que hay que habitar el propio mundo, pero no venerarlo, significa que hay que aceptar (y, hasta cierto punto, respetar) las tradiciones pero también aprender a ponerles freno y revitalizarlas, significa reírse del propio mundo, tener sentido del humor, significa aprender a sacrificar el mundo en favor de la vida del rostro del otro (2010, p. 44).

Lo que pone a salvo al sujeto de someterse siempre a la imposición de realizar acciones que contravienen su libertad, es trascender el mundo artificial que la moralidad social ha creado. Hay quienes sostienen que los seres humanos habitamos el mismo horizonte sin contradicciones profundas, pero existe la realidad no lineal en la cual todas y todos vivimos desconectados de la exterioridad y también de la alteridad hasta cierto grado. En cualquier caso, el ser doliente enfrenta la omisión del amor, que es la cura de la propia escisión, pagando el precio de no poder reconocerse en sus situaciones vitales. Si no es capaz de desarrollar una sensibilidad ética, de conquistar una auténtica autodeterminación por encima de los condicionamientos psicosociales, actuará en contra de la fragilidad de otros y ejercerá diversas violencias en la corporalidad y el bienestar emocional de sus congéneres, es decir, ignorará voluntariamente la vida personal y hasta la vida que no le pertenece. Ante este desafío, Joan-Carles Mèlich enseña una ética de la compasión, que le devuelve al individuo el respeto por la construcción de su identidad, expuesto a las multitudes moralizadas

pero esclavas. ¿Cómo superar la moralización destructiva de la sociedad individualista y reconstruir una corporalidad sanada y dispuesta a nuevos vínculos?

### 3.3. *La compasión por el sujeto social*

Hemos visto cuán inevitable es que en la convivencia social se experimenten complejos estados de ánimo, desde los esfuerzos para construir una identidad o asimilar uno o varios roles, hasta las respuestas agresivas o adaptativas más comunes. La aspiración a la estabilidad en la sociedad actual puede frustrar el proyecto de *autoconocimiento* haciendo que los individuos cedan a los estragos que causa la falta de amor. Sus consecuencias son ampliamente estudiadas por varios autores, como V. Frank o I. Caruso en *La separación de los amantes*, pero Frankl nos dice que “el amor es la única manera de comprender plenamente a otro ser humano en su esencia más íntima” (2001, p. 47); incluso intuitivamente sabemos que de este rechazo surge un vacío, que al no llenarlo empuja a las personas a cumplir compulsivamente las expectativas normalizadas, pues, como apuntó Fromm: “La incapacidad de estar solo es una de las manifestaciones del vacío interior, que lleva a las personas a conformarse con los ideales y normas externas como un refugio ante la angustia” (1977, p. 118).

Al reflexionar la postura ética de Mèlich podemos decir que al caer en ese estado de supuesta neutralidad o equilibrio lo que sobreviene es más dolor y ruina, porque el individuo vive preguntándose intranquilamente ¿qué debo de hacer? De lo que se trata es de encontrar la alternativa y superar el callejón oscuro del servilismo, por ello, el filósofo español desarrolla una aleccionadora respuesta:

Pues bien, para decirlo claramente, desde el principio, lo que voy a sostener en lo que sigue es que la ética emerge en una *situación* en la que uno no puede encontrar *a priori* una respuesta a la pregunta *¿Qué debo hacer?* En otras palabras: no hay ética porque sepamos lo debemos hacer, sino precisamente porque no lo sabemos, porque no somos capaces de responder con seguridad (de forma *clara y distinta*, dicho en términos cartesianos) a la pregunta kantiana *¿Qué debo de hacer?* No es posible responder *por adelantado* a una situación ética. Por eso, si hay ética, si la ética tiene *sentido*, es porque frente a una situación nos quedamos perplejos y nos damos cuenta de que las normas, el marco normativo en el que hemos sido educados, y/o en el que habitamos - nuestra gramática-, fracasa radicalmente (Mèlich, 2010, p. 90).

La alternativa ética que examinamos no consiste en hallar las respuestas más viables a qué debemos hacer o cómo debemos actuar, porque ese ha sido el trabajo de la moral desde la historia de los orígenes de nuestra cultura; de esa manera la moral configura el sentido del mundo que habitamos, “la moralidad ha sido, desde los comienzos de nuestra civilización, una guía para configurar el sentido de quiénes somos y el mundo que habitamos” (Taylor, 1989, p. 23).

La ética, en cambio, pertenece a la vida, es decir, nos pertenece, pues da alivio a todo el dolor y sufrimiento que enfrentamos como seres vulnerables. Como lo expresa Mèlich: “la ética, a diferencia de la moral, no nace con el mundo, con la tradición, sino con la vida, esto es, con la distancia (que a veces es una ruptura) [...] que cada uno establece respecto a su mundo, a su situación heredada, a su gramática” (2010, p. 91). La vía ética ayuda al ser humano a cuestionar directamente su realidad a través de una situación excepcional, de una experimenta límite. En lugar de idealizar

el buen comportamiento, un individuo ético recupera la vivencia de amor a sí mismo y al prójimo, pues

Para un ser finito vivir éticamente no es cumplir con unas obligaciones, ni aplicar un marco normativo, ni ser fiel a la *ley* (moral, jurídica, política), sino *estar pendiente del sufrimiento del otro*, tener *algo* “infinitamente” *pendiente* con el/ella y, por tanto, no acabar de estar instalado en un mundo, y no saber cómo estarlo. Vivir éticamente es *no saber nunca del todo cómo vivir*, es *no ser competente*. Vivir éticamente es *estar perplejo* y asumir esta perplejidad como algo constitutivo del modo de ser finito, de un ser (des)instalado en su tiempo y un espacio diádicos, íntimos.... Vivir éticamente es estar expuesto, y atreverse a responder al otro y del otro en esta situación que no es ni pública ni privada, sino *intima*, una situación “de dos”, “dual” ni singular ni plural y darse cuenta de que no se tiene respuestas predada, y a pesar de esto, responder, responder sin dar una respuesta única ni definitiva (Mèlich, 2010, p. 94).

La moralidad de las sociedades posmodernas ha deshumanizado al hombre, ahí donde exalta el orden social evita mirar al otro. Ya que la normalización se basa en seguir un código neutro no incluye la singularidad del cuerpo quebrantado que se esfuerza por encajar y mejorar en los espacios comunes; las exigencias nunca terminan porque el tejido social está hecho de muchas coacciones, pero en medio de ellas, en un asombroso instante, la ética emerge manifestando la necesidad de compasión, cuando el individuo alcanza un estado de crisis y no puede más. A lo que se refiere concretamente nuestro autor es a que “una ética de la compasión se concibe como la forma en que los seres humanos, en cada momento de Nuestra vida, tenemos que habérmolas con el mundo y con el otro, la forma de responder de él y

ante él. La ética es la respuesta que le damos a otro que nos sale al encuentro, es un trato con el otro” (Mèlich, 2010, p. 96).

### *3.4. La ética de la compasión como libertad en el marco normativo*

La ética de la compasión que ha expuesto Joan-Carles Mèlich no se aparta del individuo en lucha consigo mismo, pues el marco normativo que le ha sido impuesto a través de la moral lo confronta a cada paso. Para Mèlich, en tales situaciones existenciales surge la ética con toda su fuerza transformadora pues genera libertad como experiencia fundamental de lo humano; es lamentable que en la sociedad occidental del siglo pasado y lo que corre del presente se asocia el ser libre con el egoísmo, haciendo creer a los menos críticos que para ejercer la libertad hay que apartarse de las necesidades reales del tejido social, pero es justamente lo contrario, como Mèlich lo señala: “la ética, pues, también tiene que ver con la manera, con la forma con la que uno se lleva consigo mismo frente al otro” (2010, p. 170). La ética de la compasión nos ayuda a acceder a la realidad colectiva, honestamente y sin negar nuestra fragilidad ante los demás individuos. Es necesario integrarse a la dinámica grupal, pero en los términos de un sujeto libre, o no podremos pensar en alternativas de convivencia ética que trasciendan el marco normativo sostenido en una moralidad simulada. La mirada ética al otro, escindido y expuesto, no significa sometimiento u obediencia a un código impersonal de normas que rechazan la singularidad de nuestros cuerpos, nuestras ideas y esfuerzos de tratar con nuestra parte maldita. El trato compasivo es la manera ética como nos relacionamos con nosotros mismos y con los demás.

¿Podemos con la ética de la compasión vernos a nosotros mismos y reconocer el lado abyecto que posemos? La cuestión fundamental radica en aprender éticamente a comprender que todos los miembros de la sociedad no son dueños de sí mismos, porque confrontan la dimensión profunda de su psique hecha de intenciones, deseos, emociones, sensaciones, cualidades que rebasan los límites de cualquier marco normativo prohibitivo de acciones tachadas de perversas. Sin negar las dificultades existenciales que vive un individuo, la ética estará del lado de la toma de conciencia de nuestras inclinaciones y potencias para actuar positivamente a favor de la libertad, por ello insiste Mèlich en que

la ética, desde la perspectiva de la libertad, sería algo así como la forma que uno se da a si mismo frente al otro, en una relación dual, es un *espacio de intimidad*, una forma que siempre entra en una (cierta) *transgresión* con el *mundo normativo* vigente (sea moral, jurídico o político) [...] Esta *transgresión* es el lugar de la libertad. No se trata de liberarse del poder o de la opresión, aunque esto pueda ser también enormemente importante. No. De lo que se trata es de configurar uno mismo *en relación a* un cierto marco normativo, pero también *frente* a este mismo marco normativo. (2010, p. 170).

El ser humano debe reflexionar en los prejuicios que la cultura valida como lo bueno o malo y actuar éticamente con su sexualidad, reconociendo la tendencia a lo perverso. El vínculo con el medio social no recibe ningún beneficio de la segregación o el señalamiento discriminador, pero podríamos convivir de un modo más integral y ético si nos aceptamos con la falta que del mismo modo nos constituye, que es una indescriptible pérdida de amor y nos muestra que estamos expuestos completamente a la carencia. La salvación ética está en manos de sociedades renovadas que elijan

fomentar la vida libre. Únicamente en sus espacios los otros pueden entregar, donar o compartir el amor que buscamos.

Una ética de la libertad, entonces, tendría que ver con el hecho de mostrar (y de mostrarse uno mismo) sus infinitas e indefinidas posibilidades de transformación. Es lo que podríamos llamar una estética de la existencia. Esta niega todo tipo de norma absoluta impuesta a priori puesto que sus reglas se derivan de la experiencia, de la experiencia vivida, de la existencia por vivir (Mèlich, 2010, p. 171).

Otro elemento esclarecedor en la obra de Mèlich, que no evita discutir las fuentes de la filosofía y el psicoanálisis para llegar a la propuesta ética en pro de prácticas responsables para el cuidado del desarrollo humano, es que define a la ética como un estado de transformación. Si el sujeto social se ve a sí mismo incapaz de superar sus crisis -de cualquier naturaleza-, debe reconocer del mismo modo sus limitaciones y alternativas. El ser humano es cambiante y en el ejercicio de aceptar su lucha existencial puede encontrar un punto de apoyo para ser libre, como leemos en Mèlich: "A veces el deseo nos conduce a un instante de placer, un efímero pedazo de tiempo que nos sitúa, en un momento, fuera del tiempo. Es evidente que nuestras opciones en el mundo son limitadas, pero precisamente por eso el cambio mismo y, por lo tanto, las transformaciones no lo son. Poseemos infinitas mascararas que ocultan no se sabe cuántas caras" (2010, p. 173). La transformación ética de la que habla el filósofo español es de la legítima realidad que nos forma; las prohibiciones que lejos de enseñar el amor a uno mismo y a los otros acaban por destruir los lazos, principalmente al tratarse del ejercicio de una sexualidad libre, del reconocimiento de

la diversidad de los cuerpos, tiene que cambiar por medio de acciones éticas de pleno reconocimiento y respeto a la otredad.

### *3.5. El bien ideal como peligro de la ética*

Finalmente, subrayemos que las prácticas abyectas no se superan -como asumen las posturas radicales y deterministas- guiándose por algún ideal social, casi siempre religioso, de un bien superior que rechaza la perversión como parte de la vida. Tal negación conlleva un riesgo ético que esperamos haber hecho tangible en nuestra investigación. Como ha escrito Mèlich: “el bien y el mal no son, como algunos, pretenden hacernos creer, equivalentes. Mientras que el bien es una “idea metafísica” (Platón), el mal es una “experiencia física” (2010, p. 223).

Advertimos que la moralidad puritana del mundo actual se justifica en la oposición absoluta entre el bien y el mal, adoptando como modelo un bien inalcanzable, con la única opción de ceñirse a la normalización colectiva, engastada en el marco moral de una sociedad neurótica, de acuerdo con Freud.

El sujeto doliente, cuyas características repetimos varias ocasiones en este trabajo, tiene que aprender a cuestionar los discursos que le imponen la búsqueda de un bien ideal, y ser consciente de los marcos morales que lo encasillan, porque la lectura del psicoanálisis nos ha enseñado que esta moral doctrinaria posee espacios sombríos. Aun cuando parece difícil, la toma de conciencia de esta realidad ayuda a descubrir la ética de la compasión, convence al individuo a elegir transformarse para que aparezca -no sin esfuerzo- el rostro de otro.

Mientras que la sociedad moralizante necesita que los sujetos se aparten, sean obedientes e ignorantes de sus inclinaciones, la ética la compasión es inclusiva, integra y acepta que el lienzo de nuestra existencia tenga manchas, grietas, rupturas. Nos ayuda a aceptar libremente las diferencias, previene de los riesgos de realizar prácticas que nos deshumanizan y orienta con sabiduría la elección de vivir sin negar el dolor ni el sufrimiento.

## Conclusión

El plano social en el que nos encontramos afecta a cada individuo diariamente, porque determina una parte importante de su identidad, sus acciones y motivaciones; por eso podemos afirmar que el hombre está expuesto a actuar, o dudar y distanciarse de la facultad moral que orienta su comportamiento hacia los demás (Roudinesco, 2009, p. 199).

La idea de la moral que se discute en esta investigación es la que genera un orden social para la armoniosa convivencia entre individuos a través de leyes, normas, estatutos, contratos sociales, etc., con el fin de salvaguardar la integridad de la sociedad. De este modo, la moral se integra a la vida de cada individuo, permea el tejido social y se engasta en la cultura, provocando un efecto moralizador mediante discursos que permean a la comunidad enfatizando el orden, que termina por convertirse en monotonía, regularidad, repetición y predictibilidad (Bauman, 2004, p. 61).

Al interiorizarse la moralidad se produce un espacio homogéneo, solidario a veces, y da lugar a una consciencia colectiva que, “por su parte, es la sociedad, una conceptualización que permite pensar lo social como sujeto y objeto para sí mismo” (Luhmann, 2013, p. 15). Durante el siglo XX se produjo una consciencia colectiva que reforzó la moralidad moderna mediante normas, determinando el tipo de relaciones que tenemos con el medio, limitando, corrigiendo y sancionando los comportamientos

de los individuos con la finalidad de prevenir acciones que atenten contra la organización social.

Las normas desempeñan el papel de ser la columna vertebral que da armonía al cuerpo social, actúan como operaciones invisibles que refuerza inconscientemente el individuo moralizado; una de estas operaciones es traducir la realidad con mediaciones simbólicas activas en la cotidianidad. “El orden social requiere de estas simbolizaciones que permiten exhibir con cierta seguridad el cumplimiento de las normas por parte de los miembros de la interacción” (Goffman, 2006, p. 30), haciendo que la moral sea entendida como un sistema de normas enfocadas al comportamiento del sujeto (Luhmann, 2013, p. 57).

Esta serie de prácticas repercute en la vida del ser humano; de acuerdo con el psicoanálisis, lo que le motiva a cumplir con las normas de la moral por lo regular es el sentimiento de culpabilidad, derivado de un temor por la pérdida de amor, evidente en las causas de la angustia social (Freud, 1968, vol. III, p. 49).

Dicho sentimiento le causa una grieta al individuo porque, aun cumpliendo con el marco normativo, las exigencias sociales aumentan provocándole insatisfacción. Aunque el sujeto busca reconocimiento ante los demás miembros de la comunidad, existen características que no pueden ser ignoradas, pues lo ponen en conflicto hacia los otros y hacia sí mismo, tal es la dimensión de lo abyecto, característica única del hombre.

La historia moderna ha insistido en conquistar la normalidad a través de valores que promueven el orden, sin embargo, como señala R. Frondizi, “los valores no existen por sí mismos, al menos en este mundo necesitan de un depositario en que

descansar” (1958, sp). En este punto comienza la tragedia humana, porque destinados a ser sujetos de valores, ningún ser humano es absolutamente bueno, al contrario, está en su condición ser cambiante, juega con sus contradicciones; nunca es del mismo modo como los individuos juzgan sus actos, por ejemplo, en la Edad Media a las personas que flagelaban sus cuerpos en nombre de Dios se les consideraban santos, y así se exaltaba la anormalidad (Roudinesco, 2009, p. 24). Este supuesto contacto divino deja al descubierto un aspecto psicológico: que en la flagelación también se encuentra placer, por eso É. Roudinesco (2009) explica cómo la flagelación, al dejar de ser una ofrenda a Dios, se convierte en un vicio ligado a lo sexual (p. 35).

Lo que la historiadora francesa y psicoanalista nos ayuda a dilucidar, es que no importa la época, al final, por el carácter ambiguo de la naturaleza humana, las creencias o los valores morales siempre poseen un lado perverso. Ya Freud había expuesto que incluso en los individuos llamados normales pueden surgir alteraciones en el objeto de deseo, con el fin de llegar al fin sexual.

En la sociedad occidental moderna, la sexualidad es cuestionada por su supuesta finalidad reproductiva; contrario a la norma religiosa o social, política o privada, todo lo que se escape de tal criterio ha de ser considerado como prohibido, perturbador, incluso enfermizo, por ejemplo, las filias o la pornografía. Por lo tanto, “hay muchas personas, por supuesto, que de manera genuina sienten repugnancia por el más ínfimo y natural estremecimiento de deseo sexual. Pero esos son los pervertidos que han caído en el odio a sus congéneres: frustrados, desilusionados, gente insatisfecha de la que lamentablemente rebosa nuestra civilización” (Lawrence,

2021, p. 13), es decir, los individuos están frustrados e insatisfechos por la vigilancia y los castigos que imparte la moralidad al 'comportamiento desviado', siempre aumenta sus exigencias orillando al sujeto a elegir expresiones perversas que en el mejor de los casos, le aporten placer; ya decía Freud que el sadismo y el masoquismo están presentes como destrucción, pero también como fuente originaria del deseo (Freud, 1968, vol. III, p. 44).

Cuando se asume un rol moral ejemplar en la sociedad, y en secreto se vive al mismo tiempo una sexualidad prohibida, se produce una profunda fractura, ese individuo ya no es capaz de reconocerse. Tal y como lo expresa Mèlich en su libro *Ética de la compasión* (2010), el hombre que se ve a sí mismo en esta situación, sin saber qué hacer, sin soportar más su ambivalencia, descubre que la ética tiene sentido, por ello cometa que "la ética existe porque hay una tensión (siempre imposible de resolver) entre el mundo y la vida, esto es entre lo que somos y lo que deseamos, entre la realidad y el deseo" (p. 90).

La ética surge cuando el individuo experimenta la angustia derivada del marco normativo de la moral porque, como lo aclara el autor que dio sustento filosófico a esta investigación, la ética no es la moral, porque ella dictamina cómo se debe de comportar el individuo. Mèlich nos enseña que la ética no surge del mundo sujeto a un orden ideal, sino con la vida (p. 91) doliente, herida, caótica.

Nuestra propuesta de adoptar la ética de la compasión se enfoca en reconocer la importancia de mirar al otro "más allá del principio de placer", porque en él la relación con los demás se da como un medio y no como un fin.

Reconocer a los miembros de la comunidad como sujetos sufrientes y en falta, lo que significa que además del enfrentamiento con nuestra propia angustia padecemos por el rechazo del amor al prójimo, ayudará a comprender que el individuo social, moralizado por los mecanismos de su pre conciencia, experimenta muchas veces una sexualidad perversa a causa de la ausencia de amor, dijimos que de amor propio y de amor a su semejante, porque en la búsqueda de alivio a su vacío se pierde en lo abyecto, se pierde en sí mismo, pero con la ética compasiva por el ser, es decir, al actuar compasivamente, aún frente a la fuerza pulsional del Eros, se da una transformación de raíz. Si la moralidad seglar reclama orden, la ética de la compasión en cambio, busca la reconciliación con los otros y con uno mismo.

## Bibliografía

- Arendt, H. (2001). *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Lumen.
- Arendt, H. (2002). *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus.
- Bauman, Z. (2004). *Identidad*. Editorial Losada.
- Bauman, Z. (2000). *Modernidad líquida*. FCE.
- Badinter, É. (1980) *¿Existe el instinto material?* Paidós.
- Botero-Bernal, A. (2022). "Moral, derecho y sociedad. Reflexiones interdisciplinarias sobre la crisis moral en el caso latinoamericano". *Problema. Anuario de filosofía y teoría del derecho*.
- Bourdieu, P. (1979). *La distinción: Criterio y bases sociales del gusto*. Taurus.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Canguilhem, G. (1971). *Lo normal y lo patológico*. Siglo XXI.
- Castañeda, L. (2005). *Ética: una introducción a la filosofía moral*. Editorial Trillas.
- Castells, M. (1996). *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Vol. 1: La sociedad red*. Alianza Editorial.
- Daros, W. R. (2014). "La mujer posmoderna y el machismo". *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*.
- Dussel, E. (2022). *Filosofía de la cultura y transmodernidad*. UNAM.
- Durkheim, E. (2012). *La educación moral*. Losada.

- Erikson, E. (1950). *Infancia y sociedad*. Hormé.
- Foucault, M. (1972). *Historia de la locura en la época clásica*. FCE.
- Foucault, M. (2000). *Microfísica del poder*. La Piqueta.
- Foucault, M. (2005). *La arqueología del saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1996). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós.
- Foucault, M. (1990). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Frankl, V. (2001). *El hombre en busca de sentido*. Editorial Herder.
- Freud, S. (1967). *Interpretación de los sueños, Obras completas Volumen I*. Editorial Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1968). *Malestar en la cultura, Obras completas Volumen III*. Editorial Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1967). *La histeria, Obras completas Volumen I*. Editorial Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1967). *Psicología de las masas, Obras completas Volumen I*. Editorial Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1968). *Tótem y tabú, Obras completas Volumen II*. Editorial Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1967). *Una Teoría Sexual, Obras completas Volumen I*. Editorial Biblioteca Nueva.
- Fromm, E. (2004). *El arte de amar*. Paidós Ibérica.
- Fromm E. (1977). *El miedo a la libertad*. Paidós.
- Fronzizi, R. (1958). *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*. FCE.
- Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa.

- Girola, L. (2005). *Modernidad, cultura y moral: un estudio sociológico*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Goffman, E. (2006). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Editorial Amorrortu.
- Gómez, M. (2009). *Pluralidad de realidades, diversidad de culturas*. UNAM.
- Kant, I. (1999). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Alianza Editorial
- Kant, I. (2016). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza Editorial.
- Kauth, A. R., de Magallanes, L. M., & de Quintana, M. E. L. (1993). "El machismo en el imaginario social". *Revista Latinoamericana de psicología*.
- Malo, P. (2021). *Los peligros de la moralidad. Por qué la moral es una amenaza para las sociedades del siglo XXI*. Deusto.
- Mèlich, J.-C. (2010). *Ética de la compasión*. Editorial Herder.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Fenomenología de la percepción*. Ediciones Península.
- Morin, E. (1994). La noción de sujeto. *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad, 1*.
- Noguera, M. (2018). "Desarrollo moral y sociedad". *Revista educación en valores*.
- Lacan, J. (1984). *Escritos I*. Siglo XXI.
- Luhmann, N. (2013). *La moral en la sociedad moderna*. Editorial Trotta.
- Quintero, G. (2007). *Género y patriarcado: una mirada crítica*. Editorial Complutense.
- Rogers, C. (1961). *El proceso de convertirse en persona*. Editorial Paidós.
- Roudinesco, E. (2023). *El yo soberano: Ensayo sobre las derivas identitarias*. Editorial Debate.
- Roudinesco, É. (2009). *Nuestro lado oscuro: Una historia de los perversos*. Anagrama.

Roudinesco, É. (2010). *La familia en desorden*. FCE.

Scott, J. (1996). *El género: una categoría útil para el análisis histórico*. UNAM.

Taylor, C. (1989). *Las fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*.

Editorial Herder.

Vásquez, A. (2007). "Baudrillard: cultura, simulacro y régimen de mortandad en el sistema de los objetos". *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*.

Woortmann, E. (1997). *Gente, aldeia e missão: As origens coloniais do campesinato missioneiro*. Editora Universidade de Brasília.