

## CONTENIDO

Posibilidades del trabajo investigativo  
psicoanalítico en la universidad

Formas de subjetivación en la posmodernidad

Complejidad, sujeto y psicoanálisis

SPIDER, o... del Edipo aracnoide

El pensar del cuerpo: un estudio de caso

Uso y goce del cuerpo: del espiritualismo agustiniano al  
materialismo lacaniano

El duelo por el nonato: una experiencia de lo real

Cortes del cuerpo, goce del amo

Marcas en el cuerpo, marcas de la adolescencia

El aborto como un acto de ira genésica,  
locura del cuerpo femenino

# UARJCHA

REVISTA DE PSICOLOGÍA

•• NÚMERO ESPECIAL DE PSICOANÁLISIS ••



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO  
FACULTAD DE PSICOLOGÍA

NÚMERO 15

JUNIO 2011

ISSN-18702104

PRECIO \$40 PESOS

## Editorial

A ocho años de haber iniciado el proyecto editorial de la revista *Uaricha*, les presentamos a ustedes, el número 15, edición especial dedicado a la producción de la naciente *Red de Cuerpos Académicos (CA) de investigación en psicoanálisis y su relación transdisciplinar*, conformada por cinco cuerpos académicos pertenecientes a diversas universidades: *Estudios de la clínica, intervención e instituciones* de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí; *Psicoanálisis, historia, etnopsicología y filosofía* de la Universidad Veracruzana; *Complejidad y transdisciplinariedad de la naturaleza humana* de la Universidad de Guadalajara; *Psicoanálisis, clínica y sociedad* de la Universidad de Querétaro *Estudios sobre la infancia y la adolescencia*, y *Estudios sobre teoría y clínica psicoanalítica* de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Con este número especial termina la primera época de la revista para dar inicio a una nueva época de producción académica, científica y crítica de las diversas reflexiones epistemológicas discursivas en torno al quehacer de la psicología en la sociedad y la cultura. Por tanto, agradecemos al Dr. Mario Orozco Guzmán, director de la Facultad de Psicología, el que haya apoyado la creación de la revista, cuyo primer número se publicó en octubre del 2003, y gracias a su impulso, presentamos el número 15 en junio del 2011. Todo el trabajo desarrollado a través de estos años en la revista no hubiese sido posible sin la dedicación, la disciplina y la perseverancia de los diversos directores que se han hecho cargo de la revista: la Dra. María de Lourdes Vargas Garduño, directora fundadora, el Dr. José Morales González, el Mtro. Alfredo Emilio Huerta Arellano. Ahora, después de cinco años, retoma la dirección la Dra. Vargas, a quien agradecemos también el que haya apoyado totalmente la edición especial dedicada a la Red de cuerpos académicos de investigación en psicoanálisis.

Esta edición de la revista da cuenta de la relación entre la universidad y el psicoanálisis en el campo de la investigación. Relación posible y fecunda en la problematización del sujeto, el saber y la verdad, subrayando

la pertinencia y necesidad de la investigación psicoanalítica en la universidades, tal y como lo explicitan en su artículo las compañeras del CA de la UASLP. La pregunta freudiana ahora es más que pertinente plantearla, ¿debe enseñarse el psicoanálisis en la universidad? Si actualizamos la pregunta en el contexto de la investigación diríamos, ¿debe hacerse investigación psicoanalítica en la universidad? Este número 15 que les presentamos hoy, responde con su producción teórica de forma afirmativa.

Iniciamos con el artículo colectivo del CA *Estudios de la clínica, intervención e instituciones* de la UASLP, donde las autoras actualizan el debate científico sobre si debe investigarse en la universidad desde la teoría y el método psicoanalítico. El artículo plantea que le conviene tanto al psicoanálisis como a la universidad su relación, pues con ello no se pierde de vista el descubrimiento freudiano y su repercusión en la ciencia y la cultura. Las autoras distinguen tres vertientes de investigación psicoanalítica en las universidades; muestra de lo cual es la producción que les presentamos en este número.

Continuando con la línea planteada, nos encontramos con el trabajo del CA *Psicoanálisis, clínica y sociedad* de la UAQ, donde las lecturas psicoanalíticas se centran en reflexionar sobre las nuevas formas de subjetivación en la posmodernidad, insertándolas en relación al concepto de *complejidad*, más allá del sujeto del inconsciente en diversas dimensiones de *lo real*, concretándose los y las autoras en una apuesta por redimensionar al sujeto del deseo a través de las distintas figuras posmodernas actuales. Las lecturas psicoanalíticas van desde la reflexión sobre los procesos de duelo actuales en los niños en etapa de latencia, hasta la interrogante del lugar que ocupan las mujeres en el escenario complejo de la posmodernidad, pasando por la reflexión sobre la vejez y la muerte como propuesta ética a ejercitar en la vida cotidiana. Vaya nuestro reconocimiento a la memoria de la Dra. Janis Elizabeth Pacheco Pérez, quien lamentablemente falleció días después de su contribución intelectual en el artículo colectivo. Le dedicamos especialmente este número de la revista.

Enseguida el CA *Complejidad y transdisciplinareidad de la naturaleza humana* de la UDG, trabaja un artículo que enfatiza la relación epistemológica entre el paradigma psicoanalítico freudiano y el paradigma de

la complejidad de Edgar Morin, con el objetivo de fomentar el trabajo interdisciplinario en los centros de investigación universitaria. Los y las autoras proponen que el psiquismo definido por Freud posee la misma organización compleja de la realidad y la vida en los conceptos de Morin, manifestando la relación teórico conceptual en base a los mismos procesos lógicos de no-contradicción, totalmente opuesta a la lógica racional positivista. El trabajo académico aborda la subjetividad humana en el campo de las paradojas, planteando que es desde el caos y el desorden como se conforma el orden y la organización compleja del psiquismo y la realidad, siendo el mismo sujeto quien genera procesos de autoregulación y regulación con su entorno, haciendo su naturaleza multidimensional y compleja.

Pasando al trabajo del CA *Psicoanálisis, historia, etnopsicoanálisis y filosofía* de la UV, con la colaboración de profesores investigadores de la UASLP, nos encontramos con una construcción teórica psicoanalítica desde una perspectiva lacaniana sobre la psicosis. El artículo colectivo presenta el análisis del personaje principal de la película *Spider* de David Cronenberg. El análisis toma dos aspectos esenciales de la psicosis; su estructuración y su desencadenamiento en el delirio y los fenómenos alucinatorios. En la estructuración psicótica del personaje, retoman conceptos lacanianos como el de *la forclusión*, la ausencia del significante primordial ( $S_1$ ), el sujeto, colocado como objeto del deseo de la madre, fuera de la ley paterna. En la etapa del delirio, el personaje posee la certeza de la conspiración paterna en el asesinato de la madre. Cada vez que aparece el delirio, el sujeto se esfuerza por simbolizar lo real en una forma de escritura que no llega a ser tal. Lo simbólico falla, y la falla de lo simbólico se repite en su delirio y alucinación.

Desde otra mirada psicoanalítica, el CA *Estudios sobre la infancia y la adolescencia* de la UMSNH, nos presentan un *estudio de caso* para pensar la *imagen del cuerpo* como producto de la historia personal, como memoria de las experiencias o vivencias tempranas de los niños. Esta imagen corporal es constituida por el esquema corporal, las representaciones de percepciones internas y las zonas erógenas; unificadas en la organización narcisista del yo. El artículo presenta el caso de una paciente con trastornos psicósomáticos, para subrayar la determinación de las relaciones que tiene el niño con sus figuras primarias, pues son estas figuras las

que construyen la imagen corporal del niño y consecuentemente la formación de síntomas psicósomáticos en la adolescencia.

Finalmente nos encontraremos con la producción del CA *Estudios sobre teoría y clínica psicoanalítica* de la UMSNH. Los trabajos aquí desarrollados forman parte de los proyectos de investigación del CA aprobados para el 2011 por el Centro de la investigación científica de la misma universidad, siendo uno de ellos el proyecto; *Ejes de subversión: del movimiento social a la locura del cuerpo*. La relación del sujeto con su cuerpo ha sido por mucho tiempo tema de abordaje continuo y nunca abandonado desde diversas perspectivas, siendo el psicoanálisis una de ellas. El cuerpo es testigo fiel de la vida del ser humano, haciendo de ésta un relato, y narrado por las inscripciones imperecederas que sobre él se hacen. El trabajo del CA se presenta en seis artículos, siendo el eje de reflexión de todos ellos las problemáticas relativas al cuerpo como escenario de subversión. Desde la perspectiva del psicoanálisis, los autores realizan diferentes aproximaciones al tema del cuerpo, y la complicada relación que el sujeto mantiene con éste. Recorriendo un camino que va desde el cuerpo del cristianismo agustiniano y del materialismo de Marx, hasta el cuerpo del psicoanálisis lacaniano, pasando por el sujeto cartesiano (*sin cuerpo y sin sentidos*), las conjeturas sobre el duelo imposible por el nonato, desde una visión feminista, el psicoanálisis encontrará su propio lugar, haciendo patentes algunos acontecimientos actuales sobre los cuales también situará su mirada, para finalmente intentar aproximarse y vislumbrar algunos de los infinitos cuestionamientos que acerca del cuerpo se hacen.

*José Martín Alcalá Ochoa*

## Directorio

### Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

**Dr. Salvador Jara Guerrero**

*Rector*

**Dr. Egberto Bedolla Becerril**

*Secretario General*

**Dr. José Gerardo Tinoco Ruiz**

*Secretario Académico*

**Lic. Elías González Ruelas**

*Secretario Administrativo*

**Dra. Rosa María de la Torre Torres**

*Secretaria Auxiliar*

**Mtra. María del Rosario Ortiz Marín**

*Secretaria de Difusión Cultural y Extensión  
Universitaria*

### Facultad de Psicología

**Dr. Mario Orozco Guzmán**

*Director*

**M.C. y P. Gustavo Castro Sánchez**

*Subdirector*

**Mtra. Blanca Edith Pintor Sánchez**

*Secretaria Académica*

**Mtra. Lucía Ma. Dolores Zúñiga Ayala**

*Secretaria Administrativa*

### Revista Uaricha

#### Comité Interno de Arbitraje Editorial

Lic. Karla Ileana Caballero Vallejo

Dra. Luz María Lepe Lira

Dra. Jennifer Lira Mandujano

Mtro. Erwin R. Villuendas González

**Dra. Ma. de Lourdes Vargas Garduño**

*Directora general*

**Mtro. José Martín Alcalá Ochoa**

*Coordinador del número*

**Mtro. Erwin R. Villuendas González**

*Diseño editorial*

**Lic. Ma. Teresa Estrada de Hernández**

*Corrección de estilo*

**Anónimo**

*Diseño de la cubierta*

#### Comité Externo de Arbitraje Editorial

Mtro. Néstor Aliani

Dra. Natalia Pérez Vilar

Dr. Alejandro Ríos Miranda

Dra. Sara Rodríguez Mata

Dr. Louis Sass

Dr. Luis Tamayo Pérez

Dra. Cristina Torres Torres

**Lic. Ma. del Carmen Garcidueñas Tapia**

*Ilustración de la cubierta*

# UARICHA

**UARICHA Revista de Psicología** es una publicación cuatrimestral editada por la Facultad de Psicología de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Está incluida en LATINDEX (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas en América Latina, el Caribe, España y Portugal) y en el índice CLASE (Base de Datos Bibliográfica de Revistas de Ciencias Sociales y Humanidades de América Latina y el Caribe).

Las opiniones expresadas en los artículos no necesariamente coinciden con las de la revista y son responsabilidad exclusiva de los autores. **UARICHA Revista de Psicología** no es responsable del manejo doloso de la información por parte de los autores.

Todos los artículos publicados han sido sometidos a un arbitraje que consta de la lectura de dos integrantes del comité editorial o de algún par fuera de este comité en el caso en que la especificidad del artículo así lo amerite. Los derechos de propiedad corresponden plenamente al autor de cada artículo y se autoriza su reproducción siempre que se mencione la fuente.

Título registrado ante la Dirección General de Derechos de Autor, Departamento de Reservas; no. de reserva: 04-2005-071212044400-102 / ISSN 1870-2104

## COMENTARIOS Y SUGERENCIAS

Facultad de Psicología de la U.M.S.N.H. Francisco Villa No. 450, Col. Dr. Miguel Silva, C. P. 58120. Morelia, Michoacán. Tels. (443) 312 9909 ó (443) 312 9913

[www.revistauaricha.org](http://www.revistauaricha.org)

[contacto@revistauaricha.org](mailto:contacto@revistauaricha.org)

JUNIO de 2011

## Contenido

- i-iv Editorial
- 1-12 Posibilidades del trabajo investigativo psicoanalítico en la universidad  
*María del Carmen Rojas Hernández, Ma. Antonia Reyes Arellano y Silvia Larisa Méndez Martínez*
- 13-27 Formas de subjetivación en la posmodernidad  
*Ma. Guadalupe Reyes Olvera, Janis Elizabeth Pacheco Pérez, Marco Antonio Macías L. y Martha Patricia E. Aguilar Medina*
- 28-46 Complejidad, sujeto y psicoanálisis  
*Ana Guadalupe Sánchez García, Gabriel Zárate Guerrero, Angélica Ceja Barrera, Carmen Espinosa Gómez, Ma. Teresita de Jesús Hernández Paz, Martha Laura Gutiérrez Fraire y Ma. Teresa García Sánchez*
- 47-55 SPIDER, o... del Edipo aracnoide  
*Ricardo García Valdéz, Karen Happeth Cuevas Castelán, Eliuth Calderón Saucedo, Milagros Morales Vázquez y Darío Sandoval Gutiérrez*
- 56-65 El pensar del cuerpo: un estudio de caso  
*Ileri Yunuen Vázquez García, María del Carmen Manzo Chávez, Martín Jacobo Jacobo y Benigna Tenorio Cansino*
- 66-76 Uso y goce del cuerpo: del espiritualismo agustiniano al materialismo lacaniano  
*David Pavón Cuellar*
- 77-83 El duelo por el nonato: una experiencia de lo real  
*Flor de María Gamboa Solís y Alejandra Cantoral Pozo*
- 84-91 Cuerpo y alteridad en psicoanálisis  
*Alfredo Emilio Huerta Arellano*
- 92-106 Cortes del cuerpo, goce del amo  
*Mario Orozco Guzmán y Hada Soria Escalante*
- 107-112 Marcas en el cuerpo, marcas de la adolescencia  
*Jeannet Quiroz Bautista*
- 113-120 El aborto como un acto de ira genésica, locura del cuerpo femenino  
*José Martín Alcalá Ochoa*

## REQUISITOS PARA RECEPCIÓN Y PUBLICACIÓN DE TEXTOS

Los textos propuestos serán inéditos y deberán tener relación con el saber de la psicología. Se publicarán informes de investigación, ensayos críticos y reseñas bibliográficas referidos a los diferentes ámbitos de la disciplina.

Para que el texto pase por el proceso de dictamen se entregará una versión del mismo en formato electrónico (Word 97-2003 o superior). Sólo se recibirán colaboraciones por la vía del correo electrónico de la revista: [contacto@revistauaricha.org](mailto:contacto@revistauaricha.org).

Los artículos deberán incluir al menos los siguientes elementos:

<b>Título del trabajo</b>	
<b>Autores</b>	Incluir los nombres completos, especificando las adscripciones institucionales. Incluir el correo electrónico del autor responsable.
<b>Resumen</b>	Incluir resumen en español y abstract en inglés, con una extensión máxima de 150 palabras cada uno. El resumen no debe contener citas, a menos que se incluya la referencia completa. Lo mismo aplica para el abstract.
<b>Palabras clave</b>	Incluir al menos tres palabras clave en inglés y español.
<b>Cuerpo del artículo</b>	Las citas deberán hacerse siguiendo el estilo de la Asociación Americana de Psicología APA ( <a href="http://www.apastyle.org">www.apastyle.org</a> ). Lo mismo aplica para las leyendas de las tablas y figuras.
<b>Lista de referencias</b>	Elaborada de acuerdo a los criterios de la APA ( <a href="http://www.apastyle.org">www.apastyle.org</a> ).
<b>Anexos</b>	

Las versiones originales de los textos deberán tener una extensión máxima de 15 páginas, en tamaño carta, incluyendo las notas y la lista de referencias; en el caso de las reseñas bibliográficas la extensión máxima será de dos páginas. Las páginas se redactarán a espacio y medio, y se utilizará la fuente Arial en 12 puntos con márgenes de 2.5 centímetros.

Las excepciones a la extensión recomendada serán admisibles sólo en casos que se justifiquen y se aprueben por la mesa de redacción. Serán bien recibidos, además, artículos cortos de cinco cuartillas aproximadamente; UARICHA busca impulsar la escritura de este estilo de publicaciones breves.

Las notas al pie de página deberán ser colocadas al final del texto empleando una numeración correlativa.

Las tablas, esquemas, cuadros sinópticos, etc., deberán incluirse en archivos separados en formato gif, jpg o bmp, con resolución de 300 ppp. Deberá estar debidamente identificado el lugar de su inserción en el texto.

# Posibilidades del trabajo investigativo psicoanalítico en la universidad

María del Carmen Rojas Hernández<sup>1</sup>

Ma. Antonia Reyes Arellano

Silvia Larisa Méndez Martínez

*Cuerpo Académico: Estudios de la clínica, intervención e instituciones. Instituto de Investigación y Posgrado de la Facultad de Psicología. Universidad Autónoma de San Luis Potosí.*

## Resumen

El propósito de este artículo es explicitar una postura respecto a la investigación sustentada en la teoría psicoanalítica en una universidad mexicana, dejando en primera instancia asentado que: pensar que el saber psicoanalítico y el método para su constitución no tiene cabida en las universidades, es aceptar que dicho saber no tiene una fundamentación que le es propia. Para esta argumentación se parte del texto freudiano inaugural sobre el tema de la relación universidad-psicoanálisis para enseguida abordar el problema espinoso entre psicoanálisis, ciencia y sujeto, como el telón de fondo de las vicisitudes de la investigación psicoanalítica, desde cuyos hallazgos se puede asentar una postura que justifica la pertinencia y las posibilidades de la misma en el contexto universitario.

**Palabras clave:** *psicoanálisis, universidad, investigación*

## Abstract

The purpose of this paper is to explain a position on the research based on psychoanalytic theory in a Mexican university, leaving in the first instance established that: think that the psychoanalytic knowledge and the method of its constitution has no place in universities, is to accept that this knowledge is not has a foundation that is proper. To this argument is part of the inaugural Freudian text on the subject of university-psychoanalysis to quickly address the thorny problem between psychoanalysis, science and subject, as the backdrop for the vicissitudes of psy-

---

<sup>1</sup> Correspondencia: carmen\_59@yahoo.com

choanalytic research, from whose findings may be seated a position that justifies the relevance and possibilities of it in the university context.

**Keywords:** *psychoanalysis, university, research*

## **El psicoanálisis y la universidad**

Mucho se ha escrito sobre la relación entre psicoanálisis y universidad desde que Freud introduce directamente el tema en 1919 con el artículo «*Kell-e az egyetemen a psychoanalyst tanitani?*» traducido en nuestro idioma como “*¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la universidad?*”. En este documento Freud aborda este cuestionamiento a partir de dos aristas, la del análisis mismo y la de la propia universidad. Respecto a la primera, la del análisis en sí mismo, Freud no descarta que el psicoanálisis pueda ser incorporado como parte de la enseñanza universitaria, sin embargo, aclara enfáticamente que el psicoanalista puede prescindir de la universidad para su formación. En cuanto a su experiencia práctica, precisa que “aparte de adquirirla a través de su propio análisis, podrá lograrla mediante tratamientos efectuados bajo el control y la guía de los psicoanalistas más reconocidos” (Freud, 1919[1918]/ 1986, p. 169). En este mismo punto, Freud alude la necesidad de que existan asociaciones de psicoanalistas cuya existencia es necesaria “por la exclusión de que el psicoanálisis ha sido objeto por la universidad” (Freud, 1919[1918]/ 1986, p. 169), y recalca la necesidad de su existencia en tanto esta exclusión siga vigente.

La segunda consideración de Freud respecto al tema, es decir, la que concierne a la universidad, versa en torno a la necesidad de que esta instancia reconozca la importancia requerida al psicoanálisis para que se le pueda incorporar como parte de la formación del médico y del hombre de ciencia. Es de fundamental importancia destacar que Freud insiste en que una vez que la universidad le otorgue esta importancia entonces tendrá que resolver la manera de incluirlo para su enseñanza. Es decir, la universidad que acepte al psicoanálisis como parte de lo que ahí se trabaja deberá hacer frente a la problemática que de ello se deriva.

En ese orden de ideas, Freud expone tres argumentos desde los cuales es posible justificar ampliamente la importancia y la inclusión del psicoanálisis en la universidad: 1) La deficiencia en la formación del médico

por restarle importancia a los factores psíquicos en las manifestaciones vitales, -deficiencia que se trató de cubrir con la inclusión de cursos de psicología escolástica y experimental-, que por cierto no cumplieron el cometido, en tanto no logran abordar el punto central, es decir, el tema de la dimensión del sufrimiento humano más allá de los límites de la organicidad; 2) El segundo argumento de Freud para incorporar la enseñanza del psicoanálisis en la universidad es la pertinencia de ofrecer una alternativa para el estudio de la psiquiatría que desde un carácter meramente descriptivo, no resuelve la comprensión, ni el estudio, ni el tratamiento de los pacientes, dejando este campo como un ámbito exclusivo de la farmacología; y, 3) Como último punto Freud habla de la conveniencia de clases teóricas, sin embargo –y éste es el punto que directamente nos atañe en este trabajo- abre el caso de la necesidad de investigación necesaria o complementaria a la docencia y a lo cual se refiere en estos términos, “basta con disponer de un consultorio externo que provea el material necesario, en la forma de los enfermos denominados “nerviosos”, mientras que para cumplir la función asistencia de la psiquiatría deberá contarse además con un servicio de internación” (Freud, 1919[1918], p. 171).

Estas argumentaciones, dejan más que justificada, la conveniencia y necesidad de incluir el psicoanálisis en la enseñanza universitaria, pero inaugura por otro lado, una problemática no resuelta a los largo de muchas décadas, la formación del analista.

Es importante puntualizar que no es la intención profundizar aquí sobre el tema de la formación del analista y menos en relación con la universidad, sino de enfatizar en un punto: el de la investigación en la universidad desde una sustentación psicoanalítica, acotación que permite dar por sentadas las diferencias, -a pesar de su estrecha relación- entre la investigación como proceso formal y el análisis como *los efectos del lenguaje* en la relación transferencial.

### **La ciencia, el psicoanálisis y el sujeto**

En la relación psicoanálisis-universidad, Reyes (2007) resalta la vocación científica de la universidad que es por cierto la que, justamente se le

demanda al psicoanálisis<sup>2</sup>, pues, la aspiración desde el ámbito universitario, es la acotación de la relación entre el psicoanálisis y el discurso científico emanado del propio psicoanálisis. Lo anterior es posible en lo académico como lo prueba la existencia de los diplomas de grado con apellido psicoanalítico, pero esta posibilidad requiere no perder de vista que en la relación psicoanálisis-universidad hay cuestiones a precisar en varios aspectos, que no sólo se refieren al rigor en la formalización, sino a que éstos no deben constituirse por encima del carácter psicoanalítico de sus planteamientos a favor de la *pretendida* “cientificidad” del psicoanálisis.

En el texto de Alfredo Eildelsztein (2008) sobre el tema, el autor propone que en esta discusión lo que importa es aclarar la posición respecto a la conveniencia de trabajar en psicoanálisis con la noción de sujeto de la ciencia. En consecuencia, sostener las tareas propias del mundo universitario, implicaría no eludir cierta transmisión del psicoanálisis mediada por la comunicabilidad, en este punto, la inserción del psicoanálisis en la universidad ha sido hasta ahora fructífera y lo ha patentado gracias a una importante producción científica.

En ese tenor, es pertinente precisar algunos límites que marcan las diferencias entre la ciencia positiva contemporánea -así como la investigación que la nutre- y la investigación psicoanalítica. Empezaremos por aludir a la cuestión del objeto de investigación, el cual es pensado desde la ciencia positiva desde el dualismo que permite separar al sujeto que investiga del objeto que se pretende investigar, al respecto Jardim y Rojas señalan:

*Esta estructura binaria –sujeto cognoscente objeto conocido-, se convierte en el problema de la epistemología per se, y en consecuencia deja a la ciencia el encargo de explicar lo conocido sobre el objeto –desde un paradigma ó un método que pretende ser independiente del sujeto-, omitiendo la posibilidad de interpretar que iría implí-*

---

<sup>2</sup> Este tema ha sido presentado de manera espinosa y ha sido objeto de diversos y apasionados encuentros en diversas universidades nacionales en foros dedicados al tema. Quizá el debate sería más fructífero si se orientara a mostrar lo que se hace en el marco del psicoanálisis en la universidad, más que a la discusión sobre lo que se *debería* y lo que *no se debería* hacer.

*cita si no se excluyera al sujeto de esta relación –entre el objeto y el sujeto- que produce conocimiento (2010, p.4).*

El rompimiento de la dialéctica entre sujeto-objeto tradicional hasta antes del siglo XVII se da con la irrupción de la ciencia moderna y en un orden racionalista ocurre que la realidad se reduce como lo que señala Gerber (2007) “a un conjunto de relaciones matemáticas por medio de la construcción de objetos científicos que son elementos desprovistos en sí mismos de significación pero que se combinan entre sí para construir un sistema coherente” (p.17).

A la luz de esta construcción de objetos científicos y conocimientos, la investigación científica, se inclina -siguiendo los presupuestos popperianos- a proceder a partir de hipótesis y teorías que posteriormente deben ser contrastadas con la experiencia y sometidas a la posibilidad de la falsación, desde donde se infiere que el conocimiento podría considerarse científico si es sometido a una contrastación con la hipótesis, y en consecuencia resultar falso o verdadero.

Ante estos planteamientos queda claro que la investigación en psicoanálisis no corresponde a este campo epistémico y que en ese sentido el psicoanálisis y la ciencia positiva son mutuamente excluyentes *pero no ajenos*, de tal forma que, siguiendo a Lacan (1965/2003), podemos argumentar que el psicoanálisis se ocupa justamente de lo que la ciencia deshecha como objeto de estudio.

Es innegable que en los últimos años, ha habido un gran replanteamiento de la ciencia positiva y que han cobrado importancia y vigencia nuevos modelos algunos muy flexibles respecto a los presupuestos popperianos, como en el caso de los modelos cualitativos en los que se ha propuesto la consideración de la subjetividad como parte del propósito de investigación. A pesar de estos cambios, el psicoanálisis sigue representando una clara oposición a la ciencia del positivismo metodológico, pero tendría que quedar claramente establecido que el reproche al psicoanálisis por su falta de científicidad argumentado desde los planteamientos positivos no es un asunto que pueda sostenerse porque bajo sus argumentos el psicoanálisis efectivamente no es una ciencia positiva ni

está en sus fundamentos tal propósito. Al respecto Jardim y Rojas señalan:

*Por lo tanto, el psicoanálisis no es una ciencia positivista ni su objeto de estudio puede ser compatible con el objeto de esa misma ciencia. El objeto de estudio del psicoanálisis, justamente es el sujeto de la ciencia, es decir, el sujeto que queda escindido cuando la ciencia lo investiga en tanto organismo y en tanto comportamiento, dejando fuera de las posibilidades de la investigación científica lo que no puede ser sometido a la comprobación empírica. Para el psicoanálisis el sujeto y el objeto -que es denominado "objeto a"- han sido separados, y es por su separación y pérdida que el sujeto se constituye como el sujeto dividido, escindido, del que el psicoanálisis se ocupa. El estatuto del sujeto en el psicoanálisis es el de la Spaltung, escisión que el psicoanalista detecta en su praxis cotidiana (2010, p. 9).*

Pero ¿por qué trabajar en psicoanálisis con la noción de sujeto de la ciencia?, en palabras de J. A. Miller, "para no olvidar el origen del psicoanálisis" (2010, p. 289) pero de igual forma, "para que el psicoanálisis pueda transmitirse y no solamente continuar la iniciación de los gestos antiguos" (Miller, 2010, p. 289), en este contexto, resulta imprescindible anteponer la transmisión a la tradición. La tradición implica cierto "olvido del origen" y la transmisión en cambio es de otro orden, pues "tiene como idea límite la transmisión integral que hace posible la formalización" (ibíd.).

En ese mismo sentido, es importante considerar la noción genealógica implicada, pues nos lleva a la razón contextual de origen o nacimiento para entender que el Psicoanálisis sólo pudo ser posible en una sociedad occidental moderna, es decir, en una sociedad científica. Es también de allí que se puede entender que Freud mismo como *sujeto de la ciencia* u *hombre des Lumières*, como lo llama Roudinesco (2001), inmerso en la modernidad del siglo XIX, haya encontrado "una modernidad centrada sobre la problemática de la muerte, de la atemporalidad, de la decadencia del patriarcado y de la obsesión de la feminización del cuerpo social" (p.15), que Schorske (1983) describe en su "Vienne fin du siècle". En esa Viena, la obra freudiana dará muestra de aspectos por mucho ilustrativos que Eidelberg (2008) señala para evidenciar y ejemplificar la interlocu-

ción entre cierto malestar específico e individual –como en el caso de Schreber- mediado por la interlocución con la ciencia y muy agudamente lo ejemplifica a propósito de la escritura de Schreber en sus Memorias:

*(...) estoy plenamente convencido que tanto para la ciencia como para el reconocimiento de las verdades religiosas, sería útil que mientras yo viva, las autoridades competentes puedan venir a hacer las verificaciones necesarias en mi propio cuerpo y comprobar las vicisitudes que he sufrido (...)* (Eildelztein, 2008 p.16).

Otro ejemplo es el caso del Hombre de las Ratas, quien, como lo dice Eildelztein parafraseando a Freud: “se trata de un sujeto que decide consultar luego de haber leído una obra científica, *La psicopatología de la vida cotidiana*” (2008, p.16). En ese mismo orden de “evidencias” de la interlocución del malestar individual con la ciencia, no hay que olvidar que es la relación médica con una histérica -Breuer y Anna O- la que inaugura un cierto *tratamiento* que más tarde apelará a un descubrimiento nuevo: el psicoanálisis, el cual mucho mas tarde, igualmente apelará a otro *trato* en la vestidura de otro médico -Lacan- para descifrar los enigmas de la paranoia de Aimée.

Sólo para sostener la pertinencia de la mediación e interlocución con la ciencia, o dicho a la manera de Eildelztein que “el psicoanálisis opera con el sujeto efecto de la presencia del discurso de la ciencia” (2008 p.17), hay que enfatizar en el decir explícito de Lacan (1969-1970/1992) que el psicoanálisis nació de la ciencia y no hubiera podido aparecer desde otro campo.

En la relación entre el saber general -la elaboración del episteme- y las alteraciones respecto del sujeto con el que se opera en psicoanálisis, los desencuentros no hacen más que configurar la estrecha articulación entre ciencia y psicoanálisis, aspecto del que vale la pena resaltar dos relaciones propias del conocimiento científico que tienen relevante importancia en el ambiente universitario contemporáneo: el de la racionalidad y el de la comunicabilidad.

En ese contexto, respecto a la racionalidad, el saber psicoanalítico surgido en el ámbito universitario tendría que mostrarse en el plano de la formalidad en esa legalidad racional, tal como Freud y Lacan lo han

hecho, a partir de lo cual el otro aspecto, el de la comunicabilidad, toma su mayor sentido. Es el tránsito por el cual la ciencia y sus productos adquieren su valor, y el psicoanálisis no tendría por qué estar exento en ese ordenamiento, de allí que las acentuaciones que Eidelztein comunica, vierten un invaluable sentido para los siguientes aspectos de fondo: “¿Qué valor tiene un descubrimiento si nadie se entera de él? ¿Qué valor tiene una investigación si su autor no lo comunica?” (2008, p.21). En el campo que nos compete, realizar la comunicación del psicoanálisis, pasa por una obligación inevitable “si se quiere confiar en psicoanálisis (...) y distinguirlo netamente de toda modalidad ocultista, mística o esotérica (...), debe, está obligado a comunicar públicamente sus principios teóricos y responder racionalmente a los *por qué*” (ibíd.). En la paradoja no obstante, respecto al sujeto con el que opera el psicoanálisis, la brecha es opuesta pues aquí se trata, dice Eidelztein (2008):

*(...) de la comunicación mantenida sobre la base del significante y dada su propiedad inevitable de ambigüedad, implica el reino del malentendido de allí que resulte ineliminable el efecto sujeto dividido en el campo de la comunicabilidad (...) Por otro lado, es claro que la comunicabilidad esta limitada por el secreto y la privacidad como contexto necesario de la escena analítica, y por lo particular de cada caso. Además no hay en psicoanálisis un sistema teórico unificado (...). La enseñanza de Lacan quien más apuntó hacia la matematización y la comunicabilidad del psicoanálisis, es aquella que en la actualidad se encuentra más entorpecida en su transmisión. Una parte importante de la transmisión del psicoanálisis de orientación lacaniana se hace con modalidades muy poco científicas y bastante parecida a modalidades religiosas o afines (p. 22).*

### **El contexto universitario y la investigación psicoanalítica**

Como se mencionó al inicio, actualmente la investigación científica en el contexto universitario es planteada desde el racionalismo contemporáneo bajo las metodologías que proponen la investigación de objetos contruidos desde lo que es inherente y propio del conocimiento positivo. En otro tenor, en un contexto específico se intenta delimitar una forma de investigación fundamentada en el psicoanálisis, como aquella

“fundamentada en criterios exclusivamente psicoanalíticos, que tienen como objetivo de estudio los procesos psíquicos inconscientes originarios de la clínica analítica” (Jardim y Rojas, 2010, p. 1). Este es un primer punto a resaltar, pues en el contexto universitario contemporáneo hablar de investigación o hablar de investigación psicoanalítica lleva implícito el hecho de aludir a propuestas metodológicas diversas y la que nos interesa destacar es aquella en la que los investigadores dan cuenta formalmente de los trazos de su investigación a partir de una práctica clínica, como es el caso de Silva (2008), quien a través de una deconstrucción exhaustiva propone dar cuenta de las particularidades de la relación transferencial de un caso, o Jardim (2008), cuando presenta un modelo sobre el cual puede sustentarse el tratamiento en ciertos casos de psicosis, estos son ejemplos, entre muchos otros de investigadores cuyos trabajos se desarrollan en el contexto universitario con un sustento teórico psicoanalítico.

En este contexto se pueden distinguir tres grandes vertientes de lo que se llama en las universidades investigación psicoanalítica, primero, una vertiente que abarca las investigaciones que se fundamentan en criterios psicoanalíticos y que no admiten separación de una práctica clínica como parte inherente de la investigación misma, una segunda vertiente englobaría la investigación realizada utilizando métodos cuyos propósitos son satisfacer criterios científicos externos al psicoanálisis intercambiando con otras disciplinas temas como la eficacia terapéutica del psicoanálisis (Fonagy, 2002). Hay una tercera vertiente de la investigación relacionada con el psicoanálisis en la que se propone la búsqueda de fundamentos psicoanalíticos vía la revisión exhaustiva de la literatura, esta posición como lo propone Bento (2007) es conocida como una metodología de investigación de lo que denomina semiología psicoanalítica.

En este trabajo es importante señalar que pretendemos tomar una postura y que nos inclinamos por la investigación centrada en una práctica clínica como parte esencial de la misma. Con esto no consideramos que otras prácticas investigativas carezcan de interés o que no resulten pertinentes, aunque sostenemos que en algunos casos se suele confundir el trabajo retórico sobre los textos psicoanalíticos con la investigación que se produce mediante el dispositivo transferencial.

Retomando el punto central, es decir, la toma de postura respecto al trabajo investigativo relacionado con la práctica clínica, en el contexto universitario esta postura o forma de realizar el trabajo adquiere una dificultad particular, pues precisa que los procesos propios de la investigación a lo largo de la misma adquieran un carácter académico, es decir que sean debidamente formalizados. Probablemente lo más sencillo al respecto sería simplemente no hacerlo para no desviar o malentender los principios e intereses propiamente psicoanalíticos, empero, esta objeción dejaría sin representación académica a la investigación psicoanalítica, Jardim y Rojas sostienen que “la formalización de la investigación psicoanalítica no la invalida, siempre y cuando no se pretenda traducirla a un lenguaje de demostración formal y comprobatoria, o de descripción de eventos que han de hacerse corresponder a una hipótesis o comprobación teórica” (2010, p. 12). Los procedimientos académicos propios de la estructura universitaria implican ciertas tareas de orden práctico que pudiese parecer que le otorgan un carácter positivo a la investigación, sin embargo estas instancias, que son parte del rigor formal de toda investigación no tienen por qué atentar contra el carácter propio del psicoanálisis.

Respecto a la elección del *tema de investigación* sostenemos que dicho tema debe representar un enigma para el investigador, que él deberá resolver en el contexto de su investigación y que no tiene por qué coincidir con las interrogantes que el paciente se haga en el proceso y que encontrarán otro tipo de respuestas en la relación transferencial. La investigación del investigador no es la investigación del paciente y de ellas la investigación que se formaliza es la investigación del investigador.

Siguiendo la idea anterior, la postura que sostenemos es que la formalización de la investigación psicoanalítica gira alrededor de la construcción a posteriori que el investigador realiza sobre su trabajo clínico y tiene que ver con una escritura que revele en términos textuales la teorización realizada sobre el hecho clínico, se suele pensar de forma muy inmediata y errónea que formalizar una investigación sostenida en una práctica clínica, implicaría desarrollar una escritura novelada de la historia de los pacientes con un carácter más literario que teórico, ese equívoco generaría dos grandes problemas, por un lado, incumplir uno de los propósitos de la investigación que sería la teorización del caso y por otro

llevar a un contexto ajeno al del paciente una historia que no ha sido contada para ser difundida.

Desde lo argumentado anteriormente sostenemos que una investigación planteada desde el psicoanálisis y por lo tanto relacionada estrechamente a los hallazgos propios de la práctica clínica tendría que incluir una sustentación teórica mediante la cual se pueda mostrar aquello que de los hallazgos clínicos haya sido elegido como eje de investigación, para que posteriormente se pueda analizar a la luz de la teoría expuesta lo que la relación transferencial haya permitido que surgiera como lenguaje y de lo cual el investigador pueda dar cuenta formalmente como una construcción teórica, al margen de lo que para el paciente constituya una revelación sobre su deseo, lo cual corresponde a otra investigación, cuyo carácter no tiene por qué ser formalizado ni salir del ámbito de la privacidad del sujeto.

## Referencias

- Bento, V. E. S. (2007). Totem e Tabu: uma "semiologia psicanalítica" em Freud? *Estud. psicol. (Campinas)* [online]. 2007, vol.24, n.3. ISSN 0103-166X.
- Eideldelztein, A. (2008). *Las estructuras clínicas a partir de Lacan, Intérvalo y holofrase, locura, psicosis, psicossomática y debilidad mental*. Tomo I. Buenos Aires: Letra Viva.
- Freud, S. (1919[1918]/ 1986). ¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la universidad? En *Obras completas*, Vol. 17. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fonagy, P., Gerber, A., Kächele, H., Krause, R., Jones, E., Perron, R. et al.(2002). *An open door review of outcome studies in Psychoanalysis*. 2nd revised edition. London: International Psychoanalytic Association.
- Gerber, D. (2007). *Discurso y verdad. Psicoanálisis, saber creación*. México: Gradiva.
- Jardim, L. L. (2008). "A pesquisa fundamental em Psicanálise: Um modelo para o tratamento da Esquizofrenia". In: *Anais da Segunda Jornada Internacional de Pesquisa em Psicanálise e Fenomenologia*. Campinas: PUC-CAMPINAS.
- Jardim, L.L. & Rojas, H.M.C. (2010). "Investigación psicoanalítica en la universidad". En: *Revista Estudios de psicología*, Vol. 27, N. 4, 2010 ISSN 0103-166X: PUC-CAMPINAS.
- Lacan, J. (1965/2003). "La Ciencia y la verdad". En: *Escritos 2*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1969-1970/1992). "El Reverso del Psicoanálisis". El seminario libro17. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J-A. (2010). "La transmisión del psicoanálisis". En *Desde Lacan. Conferencias Porteñas*. Tomo 3. Argentina: Paidós.
- Reyes A. (2007). "El psicoanalista, la Universidad y la ciencia: la repetición en el deseo" ponencia presentada en el IV Foro Regional El Psicoanálisis en la Universidad. La transmisión del Psicoanálisis en la Universidad Autónoma de Querétaro.
- Roudinesco, E. (2001). "Réponses aux questions de Mario Cifali". En: *Revue Le bloc.notes de la Psychanalyse*. No 17. Être freudien aujourd'hui. Paris: Georg.

- Schorske, C. (1983). "Vienne Fin du siècle. Cit Roudinesco in *Réponses aux questions de Mario Cifali*. En: Revue Le bloc.notes de la Psychanalyse. No 17. Être freudien aujourd'hui. Paris: Georg.
- Silva, J., Yazigi, L., Fiore, M.(2010) "Psicanálise e Universidade: a interface possível por meio da pesquisa psicanalítica clínica". Alice quebra-vidros. *Rev. Bras. Psiquiatr.*, São Paulo, v. 30, n. 2, jun. 2008. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1516-44462008000200013&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-44462008000200013&lng=pt&nrm=iso)>. acessos em 17 fev. 2010. Epub 28-Abr-2008. doi: 10.1590/S1516-44462008005000011.

## Formas de subjetivación en la posmodernidad

Ma. Guadalupe Reyes Olvera<sup>1</sup>

Janis Elizabeth Pacheco Pérez

Marco Antonio Macías L.

Martha Patricia E. Aguilar Medina

*Cuerpo Académico: UAQ-CA-74*

*Psicoanálisis, Clínica y Sociedad.*

*Facultad de Psicología*

*Universidad Autónoma de Querétaro*

### Resumen

En el presente artículo, se diserta sobre la subjetivación en la posmodernidad, apostando por el sujeto y su deseo en distintos escenarios y momentos de vida, es así que el duelo temprano y la declinación del Edipo, la vejez y las mujeres son invocados para mostrar, desde una lectura psicoanalítica, los efectos de las nuevas formas de relación con el Otro y los otros, pese a ello, la apuesta por el sujeto pone sobre la mesa las cartas: el deseo, el error, la falta, la muerte.

**Palabras clave:** Posmodernidad, subjetivación, sujeto, deseo.

### Abstract

The present article discourses about subjectification in postmodernism, betting for the subject and its desire in different sceneries and moments of life. Thus the early duel and Oedipus declination, old age, and women are cited to show, from a psychoanalytic reading, the effects of the new forms of relation with the Other and the others. Despite this, the betting for the subject puts the cards on the table: desire, error, lack, death.

**Keywords:** Postmodernism, subjectificatium, subject, desire.

### Una apuesta por el sujeto

En nuestra época, las percepciones, intuiciones, reflexiones, investigaciones, estudios, revisitaciones y el ejercicio de la práctica analítica sobre

---

<sup>1</sup> Correspondencia: [glureyes@hotmail.com](mailto:glureyes@hotmail.com)

el lugar del sujeto en la posmodernidad, se han ido configurando hasta ocupar un lugar que bien puede insertarse en la complejidad. Para aproximarnos al término *complejidad* y lo que podremos colegir de él para lo que aquí nos ocupa, el sujeto, retomemos una de sus definiciones:

*Una rápida mirada por sobre la información cotidiana que los periódicos muestran, permite observar que la mayoría de los problemas globales y a la vez vitales y cotidianos, no sólo se caracterizan por ser "enormes" (fuera de normas conocidas) sino también, por sus escalas irreductibles a sus partes constitutivas. Pero la característica más importante de estos problemas es que revelan la interconexión de distintas dimensiones de lo real y que a su vez, se revelan en toda su complejidad. Complejidad significa aquí, la emergencia de procesos, hechos u objetos multidimensionales, multirreferenciales, interactivos (retroactivos y recursivos) y con componentes de aleatoriedad, azar e indeterminación, que conforman en su aprehensión grados irreductibles de incertidumbre. Por lo tanto un fenómeno complejo exige de parte del sujeto una estrategia de pensamiento, a la vez reflexiva, no reductiva, polifónica y no totalitaria/totalizante<sup>2</sup>.*

Se trata de un planteamiento con el que podemos acordar en tanto que hace una operación de abrochadura de un sinnúmero de factores que implican el campo del conocimiento y la existencia, en un tejido de diversos órdenes de universos: desde el macro y microcosmos, el social (y las ahora todas sus ingenierías lo ciber, gadgets, etc), el político, el psíquico...

Todo ello, exige de parte del sujeto una estrategia del pensamiento y es justamente en este punto donde podemos detenernos para reflexionar en ello desde el psicoanálisis.

Si el sujeto del psicoanálisis es el sujeto del inconsciente, aquel que sólo tiene posibilidades de captarse por el decurso y tramitación de la vía sintomática o de alguna de sus formaciones psíquicas de manera que un sujeto advertido de su incompletud, de su falta y de su deseo, sólo podrá captarse en un lapsus, un sueño, un error, una equivocación, una opera-

---

<sup>2</sup>Definición de la Complejidad tomada de los trabajos del Instituto Internacional para el pensamiento complejo (IIPC, 2011).

ción fallida, un tropiezo, en un fracaso; en muchas ocasiones en un acto o *timing* de captación devenido del instante, de la insignificancia, verbigracia, “*Diga lo que se le ocurra, no importa si es muy nimio o sin importancia*”, o del destello iluminante del insight, luego entonces, en el terreno de la incertidumbre, de la angustia, del vacío y de la nada que se tornan cada vez más acuciantes en la complejidad de la posmodernidad a todo nivel, podemos preguntarnos no sólo por el sujeto sino también por sus vías y sus formas y figuras de captación... inesperadas.

¿Cómo hacer propicia esta captación inesperada? En la globalidad, el capitalismo salvaje, el ultraneoliberalismo, el ecosidio, en la repelencia del otro y más grave aún al desamparo del otro, el bombardeo tecnológico así como la tecnociencia, la política distorsionada y todas sus agravantes, figuras todas ellas de las diversas dimensiones de lo real que confluyen en las nuevas formas a veces llamadas locuras actuales de la subjetividad o nuevas formas de subjetivación, el riesgo que se corre es que el salvajismo de la selva, no nos deje ver al árbol, la flor y mucho menos la pequeña hojita que vuela sin rumbo en el viento.

Se ha hablado por múltiples autores de lo esquizo, el hipernarcisismo, la autoreferencia, de ese movimiento de repliegue de lo psíquico hacia un cuerpo que grita como vía privilegiada de expresión. Y tal vez, es allí, en todo ello, en donde debemos de situarnos.

En estas subjetivaciones, también encontramos lapsus, sueños, errores, equivocaciones, operaciones fallidas, tropiezos, fracasos, todo lo que las engañosas posmodernas quieren ignorar y aún forcluir lo cual en muchas ocasiones logra el éxito, y peor aún, nos empaña la mirada.

La apuesta por el sujeto, planteamiento de este breve escrito, es justamente sobre la operación de desempañar la mirada para volver a poner en el centro los lapsus, los sueños, los errores..., por más que tomen la vía esquiza, autorreferencial, hiperconsumista o hiper ciber; en todo ello el sujeto puede verse perdido y a la deriva; pero en todas ellas también hay fracasos y errores. O, ¿nadie ha tenido un lapsus en un correo electrónico por ejemplo? o ¿se ha comprado un aparato que no quería?, o ¿sobredimensionó sus posibilidades y fracasó? ¿No es en este trazado donde podríamos insertar miles de preguntas más de este orden?

Las nuevas formas y figuras de la posmodernidad también nos compelen y obligan a redirigir una mirada y una escucha que siga haciendo

posible la operación de un sujeto que se siga captando en un punto inesperado. Esto, en un tiempo donde las formas y figuras clásicas y tradicionales cada vez se alejan más, y sin embargo, su esencia y su sustancia devienen de una cultura milenaria a la que las nuevas formas y figuras no le pueden dar carpetazo. Ello se demuestra y se seguirá demostrando mientras haya un sujeto con posibilidades de captar algo de sí; mientras los trabajadores *psi*, nos empeñemos en enfocar y reenfocar la mirada y la escucha y nos empeñemos en elaboraciones teóricas aún inciertas devenidas de las múltiples dimensiones de lo real, que permitan una estrategia de pensamiento, de reflexión, de hallazgo de un buen azar.

### **Posmodernidad y subjetivación del duelo en el niño latente**

El siglo XX fue considerado como el siglo del niño, así lo define Buena-ventura Delgado (2000) y es posible decir que en este siglo XXI, las leyes del siglo pasado que benefician y protegen a los niños siguen vigentes. Actualmente, bien pudiera considerarse al niño como un Rey debido a los privilegios que la legislación le otorga. Asimismo, el legado cultural que los padres tienen para transmitir al niño ya no es suficiente para educarlo, de manera que se requiere de mediadores para esta tarea: pediatras, legistas, educadores, entre otros, quienes dictan el deber ser y los saberes necesarios para la educación de los niños. Estos establecen el “modelo sano” de educación en un hipotético mundo feliz, el cual está determinado por los patrones de comportamiento del capitalismo actual y sustituyen roles que desempeñaban los padres.

No se pueden negar las virtudes que algunas leyes han tenido para beneficio de los niños, pero tampoco se puede hacer oídos sordos a las consecuencias subjetivas que los principios de la economía que representan han suscitado tanto en los niños como en los padres. La exigencia de la economía capitalista orilla a que ambos padres trabajen cada vez más horas al día, teniendo que dejar en otras manos a sus hijos desde edades muy tempranas.

Es innegable la importancia que tienen las estancias infantiles como un espacio donde disminuye la vulnerabilidad de los niños ante la ausencia parental.

No obstante, no se pueden dejar de considerar las posibles repercusiones subjetivas que puede ocasionar en algunos niños, el hecho de ser

llevados a las estancias infantiles desde edades muy tempranas, dado que con esta separación abrupta, que se efectúa particularmente con los más pequeños, se rompe algo más que una posible dependencia alimenticia; también se trastoca una condición cultural y subjetiva.

El niño pequeño, ocupa, en el mejor de los casos, un lugar privilegiado para los padres, un lugar fálico que fue denominado por Freud como “su majestad el bebé” (1914/1976, pp. 87-88). Si bien, es fundamental que este sitio decline para que el niño inicie su propio trayecto más allá del preestablecido por los padres, la separación abrupta provocada por las condiciones de la sociedad, puede inaugurar un duelo como reacción tanto a las pérdidas subjetivas como físicas que la actual economía propicia.

Para algunos niños del sector urbano (y en ocasiones también del rural)<sup>3</sup>, la declinación de “su majestad el bebé” y del complejo de Edipo, están mediadas de manera significativa por los actores sociales en turno que hoy en día forman parte de la “posmodernidad”. La participación de los actuales actores sociales en la declinación del complejo de Edipo puede inaugurar un duelo en el niño desde edades muy tempranas.

Así, el niño Rey desde muy pequeño deja de reinar en su propio hogar, y tanto los padres como los niños viven como un total antagonismo las consecuencias de esta contradicción, pues ante los ojos de la sociedad occidental, el niño debe tener toda serie de privilegios; educación formal, salud, respeto, amor y horas de esparcimiento. Al niño no debe faltarle “nada” porque es el futuro de la nación, ¿pero cuál es el futuro que le espera al niño cuando su país se está resquebrajando?

Ya sea por el anhelo de coincidir con los derechos del niño que esta sociedad demanda, o por la sola necesidad de subsistir, cada vez con mayor frecuencia, ambos padres trabajan todo el día. Para muchos la jornada de 40 horas semanales que antaño fue todo un logro laboral, es actualmente solo un bello sueño y los niños, quienes al crecer ya no pueden ser guardados en las estancias infantiles, asisten a las escuelas de educación básica.

---

<sup>3</sup> Algunos padres tienen que emigrar de sus comunidades de origen en busca de mejores oportunidades de trabajo, lo que los obliga a dejar a sus niños desde edades muy tempranas.

En este tenor, el horario escolar de los niños, difícilmente coincide con el que tienen los padres de éstos en sus trabajos, por lo que en muchas ocasiones los niños, al salir de clases, se acompañan por las nodrizas del siglo XXI: televisión, videojuegos, computadoras (con su comunicación virtual), celulares, Ipod, etc. “*cuidan*” hoy a los niños, enseñándoles uno de sus principios fundamentales de la economía capitalista: el consumismo y la sustitución de casi todo lo que se puede obtener en el mercado (por ejemplo, las nuevas tecnologías utilizadas en el hogar), tapan-do así la soledad y la falta por ésta impuesta.

Es cada vez más frecuente que los niños de las zonas urbanas, quieran sustituir sus aparatos de entretenimiento por tecnologías más modernas. Para mantenerse al día es fundamental sustituir lo que se tiene por algo más moderno. Son innegables los beneficios que tiene la tecnología moderna y actualmente, la comunicación adquiere nuevas connotaciones. Sin embargo, la misma tecnología que acorta distancias y posibilita conocimientos en otros tiempos insospechados, en ocasiones genera apatía para que los niños se interesen por establecer una comunicación personal con la gente que les rodea, situación que se ve evidenciada con la utilización cada vez más frecuente de los audífonos en los niños ¿qué mejor manera para evadir aspectos del entorno que les rodea?

La tendencia a la sustitución que crea la actual economía capitalista, genera la falacia de que es posible reemplazar y obtener casi todo lo que se desee. Hace 40 ó 50 años algunos padres del medio urbano compartían su tiempo con sus hijos. Hoy es suplido, por ejemplo, por la televisión, ya que algunos progenitores con el afán de que a sus hijos “*no les falte nada*” llegan a trabajar horas extras dejando a sus hijos con ésta nodriza, sin advertir en ocasiones que, en rigor, la falta de algo, la carencia, se padece siempre de un modo o de otro. Nadie puede darlo todo.

En esencia, el deseo no tiene objeto. El deseo es el motor que nos mueve en la vida y sin embargo nunca se colma. Si el sujeto desea es porque le falta algo. La falta nos constituye como sujetos; ésta hace posible la comunicación entre los seres humanos, la cultura y hasta la ilusión del amor. La persona que busca su satisfacción con la obtención de una mercancía, descubre decepcionado que no es eso lo que busca y se vuelve a relanzar en la demanda de otro objeto de consumo.

Los objetos de consumo no colman el deseo. Sin embargo, actualmente, el mercado fabrica productos para todas las edades, gustos y estratos sociales, mismos que son puestos a la venta con el artificio de colmar cualquier deseo y obturar<sup>4</sup> cualquier falta. Ante este mundo de “posibilidades” y obturaciones de la falta, los educadores ven con asombro la aparición de comportamientos en los niños, a los que nombran como “*trastornos de conducta*”, y exigen a los padres con frecuencia que lleven a sus hijos con el psicólogo, pues consideran que esta conducta les impide desempeñarse “*óptimamente*”. Entre dichos trastornos se pueden mencionar; desinterés por los contenidos curriculares y apatía, agresión a los compañeros, falta de respeto a las autoridades, inquietud excesiva, trastornos alimenticios, etc.

Los padres acuden con el “*especialista*” en numerables ocasiones presionados por la institución educativa y en escasas, realmente preocupados por lo que ellos (los padres) “*pueden estar haciendo mal*” para que sus hijos no correspondan con los estereotipos de este “*mundo feliz*”. Así, esperan que los psicólogos, como parte del engranaje social, compongan a sus hijos o les digan cómo educarlos, para obturar nuevamente la falta que parece asomarse en el síntoma de su hijo.

Ni la institución ni los padres parecen entrever que algunos niños evidencian con estos síntomas el probable tránsito de un duelo; niños que fueron nombrados por Freud como latentes.

Hay que mencionar que la familia, considerada en la sociedad occidental como la base institucional de la sociedad, actualmente ha perdido fuerza como una de las instituciones formadoras de los valores sociales, y tanto padres como hijos, buscan fuera de ella los nuevos referentes a seguir. Es así como el mercado se está constituyendo en la “gran referencia social” (Dufour, 2007b) la cual ofrece la satisfacción inmediata de los deseos.

Los cambios tecnológicos recientes y el modelo económico afectan la familia; inciden en la subjetivación de cada uno de sus miembros y de

---

<sup>4</sup> El sentido del vocablo obturar en este apartado, es utilizado en su acepción de tapar.

forma específica en los niños denominados por Freud como *latentes* (Dufour, 2007a)<sup>5</sup>.

Con base en el supuesto anterior, consideramos que actualmente existen dos grupos de factores, sociales por un lado, y singulares por el otro, que trazan modalidades distintas de declinación del Edipo y de tránsito por el duelo de los niños en la latencia. Si se toma en cuenta ésta combinación de factores, es posible considerar que el capitalismo actual propicia una forma distinta de tratar con el duelo.

### **Acerca de la vejez y la muerte**

En la segunda hora de la clase del 20 de enero de 1982 que dicta Foucault, en su curso sobre *La hermenéutica del sujeto*, habrá de presentarnos algunos aspectos cruciales de la Grecia Antigua en relación con la vejez y la meditación de la muerte, que nos pueden ser de utilidad en estos tiempos del andar de prisa y vivir para el consumo en donde no se recuperan las enseñanzas, experiencias y tradiciones de nuestros viejos.

El circular la palabra mediante la anécdota está siendo cada vez más acallada por los medicamentos, que tramitan el que ahora a las personas de edad avanzada (sobre todo en las ciudades), cuando no se les mantiene mirando la televisión, quedando al cuidado de la misma como ahora se hace con los niños, se les mantenga quietos, sobre-sedados. Afortunadamente en nuestros poblados, aun se reúnen entre ellos y ellas para circular anécdotas, ya sea en una casa, un comercio, una antigua botica o en una banca de un jardín.

Otro rubro de cercenamiento a nuestra vida, que ahora ya también nuestros viejos padecen, lo es el empequeñecimiento de las casas promovido por nuestro Estado, que considera como vivienda digna los espacios reducidos que ofrece o convalida, que restringen su movilidad a unos cuantos pasos, inhabilitándolos para moverse en la jungla de asfalto donde son arrollados.

La falta de espacios destinados en principio al cuidado de su cuerpo, y esto, desde su niñez y adolescencia, contribuyen a su inhabilitación. Por

---

<sup>5</sup> No conozco ningún estudio que tenga como objetivo central indagar las repercusiones subjetivas que la actual economía ha suscitado de forma específica en los denominados latentes, sin embargo, para aproximarse a los cambios que la actual economía ha propiciado en la subjetivación de los seres humanos.

ello los testimonios que recupera Foucault respecto a la práctica espiritual del cuidado de sí, nos permiten hablar de un sesgo, el más elemental, de sobrevivencia, para pasar a hablar de la inquietud de sí y la riqueza que implica vivir en forma digna el otoño e invierno de nuestra vida.

Ahora bien, Foucault habrá de señalarnos que no es que la vejez hubiese sido considerada en la cultura greco-latina tradicional como deseable, pero sí vista como honorable.

Respecto a su valor limitado señala:

*En la cultura antigua, la vejez tiene, desde luego, un valor, tradicional y reconocido, pero un valor que en cierto modo es, diría yo, limitado, compensatorio, parcial. La vejez es la sabiduría pero también la debilidad. La vejez es la experiencia adquirida, pero también la incapacidad de ser activo en la vida de todos los días, incluso en la vida política. La vejez permite dar consejos, pero es también un estado de debilidad en el cual se depende de los otros: se les dan consejos, pero siguen siendo los jóvenes quienes defienden la ciudad, quienes, por consiguiente, defienden a los ancianos, y son ellos quienes trabajan para dar a los viejos lo necesario para vivir, etcétera (Foucault, 1982/2006, p.114)*

En cuanto al cuidado de sí como una práctica que prepara para acoger la muerte con una vida realizada, Foucault nos relata que en la Grecia antigua, la inquietud de sí era una práctica que se ejercía a lo largo de toda la vida, pero en especial en la madurez, a partir del momento en que se asumían todas sus dimensiones y efectos, obteniendo la claridad para advertir que la forma más elevada de la inquietud de sí, el momento de su recompensa, estaría en la vejez.

La importancia que no podemos desconocer de estos preceptos griegos, es que en esa aproximación continua a la práctica del saber, da para apreciar y cursar la vida de tal forma que no sólo se trate de gastar los zapatos, así como el poder realizar lo necesario, para que la vejez no se transforme en una nostalgia, pues no hay nostalgia peor, que añorar lo que nunca sucedió.

Foucault, comenta que los griegos planteaban una espiritualidad cuya práctica acerca a la verdad, procura la verdad, y no el vivir por el vivir.

Práctica que ayudará a vivir para ser viejos, en donde se hallará la tranquilidad, el abrigo y el goce de sí.

Vejez que uno se fabrica y en la que uno se ejercita. De ahí la propuesta ética, en relación con nuestra propia vida, de ponernos en una situación tal, que la vivamos como si ya hubiera culminado.

De las cartas de Séneca a Lucilio, Foucault extrae los siguientes preceptos:

*[...] es necesario que en cada momento, aunque seamos jóvenes, aunque estemos en la adultez, aunque aún estemos en plena actividad, tengamos, con respecto a todo lo que hacemos y todo lo que somos, la actitud, el comportamiento, el desapego y la consumación de alguien que ya haya llegado a la vejez y cumplido su vida. Hay que vivir sin esperar nada más de la vida y, así como el anciano es quien ya no espera nada de su vida, es preciso, aun cuando seamos jóvenes, no aguardar nada de ella. Hay que consumir la vida antes de la muerte (Foucault, 1982/2006, p.117).*

El precepto que prevalece entonces, es que uno debe organizar su vida para ser viejo. Esta práctica implica, una meditación sobre la muerte, que es reconocer la actualización de la muerte en nuestra vida.

Señala Foucault:

*[...] la forma privilegiada de la meditación de la muerte en los estoicos es, como saben, el ejercicio consistente en considerar que la muerte está aquí, según el esquema de la praemeditatio malorum, y que estamos viviendo nuestro último día. Al respecto hay una carta de Séneca que es interesante, la carta 12. En ella, Séneca se refiere a una especie de especulación, por decirlo de algún modo, de tema bastante general en el pensamiento antiguo desde mucho tiempo atrás, que dice que la vida no es más que una larga jornada, en la cual se distinguen, por supuesto: la mañana, que es la infancia, el mediodía, que es la madurez, y el anochecer, que es la vejez; que un año es también como un día, con la mañana de la primavera y luego la noche del invierno; que cada mes es, asimismo, una suerte de jornada; en suma, que un día, el mero fluir de una única jornada, constituye el modelo de organización del tiempo de una vida, o de los diferentes tiempos, las diferentes duraciones que se organizan en una*

*vida humana. Pues bien, el ejercicio que Séneca propone a Lucilio en la carta 12 consiste precisamente en vivir la jornada como si en ella transcurriera no sólo todo un mes, todo un año, sino toda la vida. Hay que considerar que cada hora del día que estamos viviendo es como una especie de edad de la vida, de modo que, cuando lleguemos al anochecer de la jornada, también habremos llegado, de alguna manera, al ocaso de la vida, es decir, al momento mismo de morir. De eso se trata el ejercicio del último día. No consiste simplemente en decir: “¡ah, hoy tal vez muera!”; “¡ah, bien podría ser que me sucediera algo fatal e imprevisto!” No, se trata de organizar, de experimentar la jornada, como si cada uno de sus momentos fuera el momento de la gran jornada de la vida, y el último momento del día, el momento postrero de la existencia. Pues bien, si llegamos a vivir nuestra jornada según ese modelo, en el momento en que termine el día cuando nos disponemos a ir a dormir, podremos decir con alegría y una sonrisa en el rostro: “he vivido”. Marco Aurelio escribe: “La perfección moral [teleiotes tou ethous] implica pasar cada día como si fuera el último” (Foucault, 1982/2006, pp. 454-455).*

Cabe señalar que este tipo de meditaciones en relación con la muerte, nuevamente nos presentan la posición estoica del control de las pasiones, que da para pensar que se trata de que no haya ningún exceso. Pasada esta práctica por las recomendaciones actuales de la mercadotecnia, sería tanto así como proponerle al viejo que realice lo que uno puede observar en algunos gimnasios: El viejo de 80 años fuerte, que duerme temprano para ir al día siguiente al gimnasio, que come su ensalada de atún, sus almendras, cacahuates y demás gramíneas, nada de cigarro, una copita de alcohol al medio día para “*tonificar*” al cuerpo y con la atención dirigida, a todo lo que la mercadotecnia que está dirigida a cultivar los cuerpos atléticos y saludables le proponga. En su menú, no habrá de faltar todo aquello que contribuya a su salud. Incluidos los necesarios complementos alimenticios, que habrán de darle en lo posible vida eterna y saludable.

Ahora bien, si atendemos al precepto de que no por gastar los zapatos se sabe más de la vida, entonces nos puede ser útil el comentario de Fou-

cault cuando señala que la actualización de la muerte nos propone transfigurar la actualización de nuestra vida. De ahí que se cita a Epicteto, quien nos advierte que la muerte puede alcanzarnos al realizar nuestra ocupación en la jornada del día, y entonces surge la interrogación siguiente: “¿En qué ocupación quieres que te sorprenda?” Y a su vez la propuesta: “Si puede sorprenderte mientras ejerces una ocupación mejor que la presente, ejércela”.

De esta propuesta Foucault señala que se desprende la siguiente conclusión: Si llegamos a considerar que hay una ocupación más bella, moralmente más valiosa a la que podamos estar dedicados en el momento de morir, ésa es la que debemos elegir y por consiguiente tenemos que ponernos en la mejor situación para morir en cualquier instante.

Sobre este precursar la muerte, Tamayo (2001), cita a Heidegger para señalar que el tiempo es inseparable del ser. Puntúa que este autor describe el momento en cual el *Dasein* asume su vocación más original, es justamente al asumir el ser sí mismo, la vida propia.

Señala:

*Para que el Dasein sea sí mismo debe precursar la muerte advenidera, es decir, asumir la finitud, pero sin quedarse en un mero “esperar la muerte” pesimista, sino en base en la comprensión de su finitud, lanzarse a desarrollar verdaderamente sus posibilidades, proyectándose. Y ¿de dónde extrae tales posibilidades? Pues de su sido propio, de su historia personal y social, de su “tradicción heredada” (p. 53).*

Tamayo habrá de presentarnos de una manera muy precisa y puntual, esta tesis heideggeriana del hombre como un “ser para la muerte” (2001, p.54), enfatizando que no se trata de una tesis pesimista, sino vital, que permite la decisión y la resolución del destino individual, pues da lugar a el vivir la vida propia, inserto en el momento histórico-social.

Esta serie de meditaciones nos acercan a lo que Lacan llegó a plantear de la tesis recién citada, sobre el ‘*ser para la muerte*’, de la cual podría uno concluir la idea de que somos finitos, que la vida no es eterna, y que no se puede estar procrastinando eternamente, aquello que ya se sabe que se tiene que hacer. Por ello decíamos: no hay nostalgia peor que añorar lo que nunca jamás sucedió.

## **Mujeres y posmodernidad**

El feminismo ha fluido, sobre todo, en los últimos años, por el sendero de la ley, y la ciencia, no hay ahí ningún intento de abolirlas, sino de usar las estructuras y los instrumentos ya creados. Las preguntas sobre la desigualdad, la discriminación, la violencia, la marginalidad y la exclusión, de una forma o de otra, ponen a la categoría poder en el centro. El sistema patriarcal y androcéntrico es el blanco de las críticas y de las demandas, sin embargo, la pregunta por el deseo ha sido escasamente abordada desde ese lugar.

De otra parte, me parece que hoy, las preguntas, además de esas que se intentan responder, deben incluir, para no coadyuvar al desastre subjetivo en el que se encuentra el sujeto en la posmodernidad<sup>6</sup>, preguntarnos sobre lo que si permitió el patriarcado ¿cuál fue su gran aporte que no sólo el falo, el absolutismo, el fascismo y el capitalismo? Asimismo, preguntar, por ejemplo, qué fue lo que quedó en la declinación del patriarcado, se ha visto que con su caída la violencia, la crueldad, la violación, el desamparo, son aún mayores.

A todas luces las preguntas parecen exigir plantearse desde el lugar del deseo desde un feminismo post-estructuralista, desde lo ilegible de las pulsiones, lo indomeñable del goce, con sus límites y limitaciones hechas palabra y silencio, preguntarse qué imaginario será necesario crear desde la resistencia cotidiana de las mujeres, de lazos lábiles, horizontales, que no han hecho Dioses, Iglesias, Reyes, Estados, Ejércitos, Institución, partidos, fútbol o tauromaquia.

Preguntas formuladas desde un cambio de lugar, al ritmo cadencioso del límite del propio deseo, viendo desvanecerse el dolor, la queja, la súplica.

Hoy se cuenta con diversas versiones de la caída de las grandes figuras del patriarcado, lo cual supone una historia también del lazo social, del inconsciente, de las formas de subjetivación, de erotización, hechas palabra y cuerpo, formulas de sexuación historizada y también estructuralizada pues la diferencia existe, pero existe diferente.

---

<sup>6</sup> Inigualablemente desplegado por Dany-Robert Dufour en toda su obra.

La humanidad tardó mucho tiempo en crear instituciones, a la par de que el lenguaje iba abstrayéndose, el pensamiento formando sistemas complejos, poniendo distancia de la referencia concreta de los objetos pegados a la realidad sensible. Es así que, se inventaron figuras y formas, que fueron perfeccionándose y nombrándose, así tenemos las creaciones más asombrosas, por la riqueza de sus formulaciones, tales como la religión, la filosofía, la polis, el arte, y la ciencia, y también figuras: tales como la Naturaleza, Dios, el Rey, el Estado, el Proletariado (Dufour, 2002). Si ponemos atención, desde la perspectiva que ahora nos preocupa en torno al ambiente crispado, a los goces infinitos, a la violencia y a la crueldad, podemos decir, por algún costado, que todas esas formas y figuras pudieron tener un fin común, que es el control de la naturaleza rabiosa, el control de las pulsiones o, si se quiere, de las pasiones. La figura de Dios lo muestra con singular claridad, es sorprendente imaginar que en la figura de Dios se puso afuera y lejos, en su extremada grandeza, una racionalidad, así Dios prohibía y amaba desde una determinada racionalidad, por tanto, se le amaba y se le temía, esta figura, además, posibilitaba el lazo y las relaciones entre iguales, debido a que los mandamientos estaban dirigidos a regular las relaciones entre éstos, si bien partían de un principio de amor al propio Dios. Hasta aquí, lo único que queremos señalar es la importancia de las figuras de lo que podemos llamar el Otro<sup>7</sup> y la creación de los garantes simbólicos por cuanto estos permitieron en su recorrido transhistórico, la civilización y la cultura –en líneas anteriores se aludió cuando se habló de las grandes producciones humanas- esto solo es parte de lo que hemos llamado patriarcado. Pero además, porque en la subjetivación individual, estas figuras tienen efectos en la constitución del sujeto por la intermediación del lenguaje.

Pero tampoco se debe olvidar que acompañando a estas figuras están formaciones sociales muy bien definidas, tales como el ejército, la iglesia, los partidos políticos, éstos integrados en su mayoría por neotenes hombres en construcciones piramidales y jerárquicas. En no pocas ocasiones estas formaciones tuvieron a la cabeza tiranos, amos absolutos y payasos a los que ya no se les cree nada.

---

<sup>7</sup> Categoría recuperada por Dufour, particularmente, de la Conferencia que nunca se dictó denominada Los-Nombres-del- Padre y desplegada por Lacan a lo largo de su obra.

Mucha tinta ha corrido en el psicoanálisis para hablar de la declinación del Padre, generalmente el espíritu de esos planteamientos convocan a la añoranza debido a que el acortamiento de la distancia entre ese gran Otro y el sujeto ha producido la grieta más grande en el orden simbólico.

Pero cuando la mirada se dirige a las mujeres siguiendo las huellas de las figuras del Otro en su devenir transhistórico, el problema es otro. A lo largo de la historia las mujeres no han configurado, ni participado en formaciones sociales o instituciones a la manera de los hombres, razones pueden encontrarse en códigos, teologías, cosmovisiones, teorías, normas, leyes y documentos de la más distinta lógica pero más allá de las causas, nos gustaría señalar que este hecho hace del lazo entre mujeres un asunto mucho más de orden horizontal.

En este escenario, de complejidad en las formas de subjetivación, de mutaciones subjetivas sin parangón y del retorno de la colectividad de las formas más abigarradas, sujetas más al orden imaginario que al simbólico, del decaimiento del lazo que mantenía a la sociedad a partir de pactos, figuras, formaciones sociales. En este escenario, ¿en dónde se encuentran las mujeres?

## Referencias

- Dufour, D. (2002). *Locura y democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dufour, D. (2007a). *El arte de reducir cabezas*. Buenos Aires: Paidós.
- Dufour, D. (2007b). *Le divin marché, la révolution culturelle libérale*. París: Denoël.
- Foucault, M. (1982/2006). *La hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1914/1976). Introducción del narcisismo. En *Obras Completas*, Tomo XIV. Buenos Aires: Amorrortu.
- IIPC (2011). Instituto Internacional para el pensamiento complejo. Complejidad. Vicerrectorado de Investigación y Desarrollo (VRID) de la Universidad del Salvador (USAL), Buenos Aires, Argentina. Recuperado el 8 de febrero de 2011 de: <http://www.complejidad.org/cms/?q=node/3>
- Tamayo, L. (2001). *Del sintoma al acto*. México: Ediciones de la Universidad Autónoma de Querétaro.

## Complejidad, sujeto y psicoanálisis

Ana Guadalupe Sánchez García<sup>1</sup>

Gabriel Zárate Guerrero

Angélica Ceja Barrera

María del Carmen Espinosa Gómez

María Teresita de Jesús Hernández Paz

Martha Laura Gutiérrez Fraire

María Teresa García Sánchez

*Cuerpo Académico: UDG-CA-531. Complejidad y Transdisciplinariedad de la Naturaleza Humana. Universidad de Guadalajara.*

### Resumen

Este trabajo busca hacer una aproximación para interrelacionar el psicoanálisis y el paradigma de la complejidad en la noción del sujeto. Es una óptica que intenta construir desde la interdisciplina una visión más integrada del sujeto, que permita comprender los distintos procesos de subjetivación a través de los cuales se generan los significados que intervienen en las interacciones de los sujetos consigo mismos, con los otros y con el mundo que les rodea.

**Palabras clave:** Complejidad y sujeto Psicoanálisis y sujeto, Transdisciplinar.

### Abstract

This paper seeks to make an approach to relate psychoanalysis and the paradigm of complexity in the notion of the subject. It is a viewpoint that attempts to build from a more integrated interdisciplinary subject, in order to understand the different processes of subjectification through which meanings are generated in the interactions involving the subjects themselves, with others and with the world around them.

**Keywords:** Complexity and subject, Psychoanalysis and subject, transdisciplinary

---

<sup>1</sup>Correspondencia: [anagsanchezg@gmail.com](mailto:anagsanchezg@gmail.com)

## Introducción

En este trabajo se pretende dar cuenta de las interrelaciones y aproximaciones entre el psicoanálisis y el paradigma de la complejidad. El propósito de articular estas perspectivas deviene ejercicio fundamental para trabajar interdisciplinariamente desde posturas que enriquecen la visión del sujeto y los procesos de subjetivación. Ello puede generar nuevos sentidos y nuevas interacciones de los sujetos consigo mismos, con los otros y con el mundo que los rodea.

Nuestro abordaje del concepto “sujeto” está centrado principalmente en su aspecto psicológico (el que tiene las experiencias), aunque, la consciencia de sí, nos lleva a tocar tangencialmente los aspectos: ontológico (lo que puede ser objeto de juicio) y gnoseológico (del sujeto cognoscente). Tampoco excluimos los aspectos: lógico (aquello de lo que se afirma o niega algo) ni gramatical (su lugar en esa expresión), aunque no son el objeto de este trabajo (Ferrater Mora, 2001, p. 3415).

Con la seguridad de que son caminos apenas transitados, se tiene la convicción que en el mundo académico e intelectual, las ideas tienen que dialogar por contrarias que aparenten ser.

## Paradigma de la complejidad y psicoanálisis

El paradigma de la complejidad desde la perspectiva de Edgar Morin, es un sistema de ideas considerado como metateórico, transclásico y de naturaleza transdisciplinar. Su objetivo central es religar e integrar la multidimensionalidad de elementos que intervienen en la estructuración de la realidad por su naturaleza compleja.

Desde el psicoanálisis, existe en muchos puntos la perspectiva compleja para describir las entidades psíquicas como procesos. Una apreciación en este sentido la hace Sánchez Medina (2002);

*el funcionamiento psíquico pertenece a un sistema complejo no lineal con tendencia al desorden y caos (en sus partes, en sus acciones libres y atención flotante), y luego al orden, y, con semejanzas en la interpretación transferencial, para formar un conjunto que no ofrece certeza o certidumbre sino sólo probabilidades (p. 101).*

Este mismo autor señala que la vida es compleja y que es difícil reducirla a un proceso de desarrollo y progreso continuo, a partir de una pri-

mera protocélula viviente; sino que, también, deben considerarse niveles de degradación, de desorden, es decir, de entropía, lo que conlleva a pensar la vida, más bien, como una complejidad organizacional.

Igualmente, para la teoría psicoanalítica el psiquismo es complejo, no se reduce a un proceso de desarrollo lineal de instancias o de etapas del desarrollo psicosexual, sino que es algo que se constituye y se estructura en relación al otro, al entorno, y a las singularidades del ser.

La teoría de la complejidad señala que, lo que nos devela la contradicción es la presencia de un nivel profundo de la realidad que cesa de obedecer a la lógica clásica o aristotélica. Incluso, se cuestiona la noción de realidad objetiva, ya que, un mismo fenómeno, puede ser percibido desde diferentes ópticas. Aquí, es pertinente recordar que según Freud (1915a/1996), una de las características del sistema inconsciente es el principio de *no contradicción*, es decir, que en este pueden hallarse deseos contradictorios, pares de pulsiones antitéticos y coexistir sin que los unos influyan o cancelen a los otros. Lógica diferente a la del sistema consciente donde prima la razón y el principio de contradicción, o sea, que la razón excluye aquello que no se acomoda a su sentido de base.

También Plaza (2006) esboza claramente una similitud entre la lógica que intenta desarrollar la teoría de la complejidad, y la lógica con que Freud describe el psiquismo. Ella dice que las dos teorías tienen articulaciones múltiples, en diferentes campos del saber. En ambas, la razón se queda corta para comprender y explicar los fenómenos. Ambas se encuentran de frente con la contradicción, con la incertidumbre y con lo enigmático. Por ejemplo, dice:

*Qué más complejo que un sistema que opera con dos lógicas en diferentes niveles, una la del yo, la de la razón, que se divide ante el sueño, el lapsus, el chiste y el síntoma, pues le evidencia que yo soy otro, un desconocido para mí. El otro, ese nivel profundo que opera con una lógica paradójica, que abarca ese nivel desconocido e irreductible, que sólo se evidencia en el lenguaje, y que opera con el deseo y la repetición (p. 10).*

Morin para definir la naturaleza de la complejidad dice: “Es un tejido [...] de constituyentes heterogéneos inseparablemente asociados: presen-

ta la paradoja de lo uno y lo múltiple” (1990, p. 32). Desde la complejidad, se parte de la premisa de que todo en el cosmos está interconectado.

Desde el psicoanálisis, esta paradoja no sólo se presenta en los sistemas más representativos del universo, en los que abarcan el cosmos, sino que también señalan la complejidad del sujeto singular, de ese que aparenta ser uno e integrado, pero que en realidad es una constelación de elementos habitados por el conflicto y la contradicción.

En este sentido de interconexión de constituyentes, Freud en *Proyecto de psicología para neurólogos* (1895/1996) intenta dar cuenta del psiquismo desde una perspectiva biológica y neurológica planteando cuestiones como: principio de inercia, principio de constancia y homeostasis (entre otros) que abordan de una u otra manera el proceso de equilibrio-desequilibrio; Freud señala: “[...] la importancia del efecto del ambiente sobre el organismo y en la reacción de éste frente a él” (1895/1996, pp. 340-342). También intenta dar cuenta de cómo la energía que circula por las neuronas a través de sus bifurcaciones son las que facilitan las experiencias *psi* en el sujeto.

El corpus teórico del paradigma de la complejidad está construido con la organización y el conjunto de conceptos de diversas disciplinas, integrándolas con una nueva perspectiva. Tres principios los regulan y fundamentan: el dialógico, el de recursividad organizacional y el hologramático.

El principio dialógico señala la coexistencia de dos sistemas que no están simplemente yuxtapuestos sino que son necesarios uno para el otro, aunque sin embargo implican dos lógicas antagonistas. “Orden y desorden son dos enemigos: uno suprime al otro pero, al mismo tiempo, en ciertos casos, colaboran y producen la organización y la complejidad” (Morín, 1990/2001, p. 106).

El principio de la recursividad organizacional indica que los productos y los efectos de un proceso son, al mismo tiempo, causas y productores de aquello que los produce. La concepción recursiva se aparta de la idea lineal de causa/efecto, porque todo lo que es producido influye a su vez en lo que le dio origen.

El principio hologramático sostiene que, no solamente la parte está en el todo, sino que el todo está en la parte. “La idea, entonces, del holo-

grama, trasciende al reduccionismo que no ve más que las partes, y al holismo que no ve más que el todo” (Morin, 1990/2001, p. 107).

Veamos cómo las concepciones freudianas pueden reflejar su correspondencia con estos principios. El principio *dialógico* permite el interjuego entre dos entidades contrarias, pero que a su vez son complementarias. El planteamiento dualista freudiano del principio de placer y principio de realidad comporta un funcionamiento dialógico. Freud (1920/1996), propuso que el principio que mueve al ello es un principio hedonista: el principio de placer (afán por obtener placer y evitar el dolor). Para acceder a una etapa superior en el desarrollo, este principio debe ser modificado por el principio de realidad (búsqueda de la satisfacción considerando la realidad exterior), que Freud sitúa en el Yo. El principio de *recursividad organizacional* puede ser claramente ilustrado en psicoanálisis, y ciertamente enriquecido, con el concepto de *Nachträglichkeit*, resignificación con posterioridad. Con él, Freud realiza aportes considerables a la teoría de la temporalidad humana, ya que estudia las condiciones en que las experiencias, y las huellas mnémicas de ellas, pueden ser modificadas ulteriormente en función de nuevas experiencias y de nuevas formas de elaboración psíquica. El principio *hologramático* que señala que cada parte está en el todo, pero además que el todo está en las partes, se manifiesta en el hecho de que cada uno de los elementos constituyentes de las *series complementarias*, (herencia genética, constitución, huellas mnémicas tempranas, experiencias de vida), están presentes en la realidad psíquica del sujeto, pero al mismo tiempo, *toda* la realidad psíquica de la persona se hace presente en sus síntomas, sueños o lapsus.

Las tesis centrales de la complejidad se organizan sobre nociones clave como la Tríada: orden-desorden-organización; la multidimensionalidad y los macroconceptos. La triada: *orden*, *desorden* y *organización* se plantea que orden y desorden no son contradictorios sino complementarios, a pesar de su aparente dicotomía. Agregando además la posibilidad de generarse un orden desde el desorden.

En este sentido, Sigmund Freud propuso, como parte de la segunda tópica del aparato psíquico, la idea de que el gran dualismo pulsional lo constituían las pulsiones de vida y las pulsiones de muerte.

*La meta de la primera es producir unidades cada vez más grandes y, así, conservarlas, o sea, una ligazón; la meta de la otra es, al contrario, disolver nexos y, así, destruir las cosas del mundo [...] En las funciones biológicas, las dos pulsiones básicas producen efectos una contra la otra o se combinan entre sí. Así, el acto de comer es una destrucción del objeto con la meta última de la incorporación; el acto sexual, una agresión con el propósito de la unión más íntima. Esta acción conjugada y contraria de las dos pulsiones básicas produce toda la variedad de las manifestaciones de la vida. Y más allá del reino de lo vivo, la analogía de nuestras dos pulsiones básicas lleva a la pareja de contrarios atracción y repulsión, que gobierna en lo orgánico (Freud, 1940a/1996, pp. 146-147).*

Las pulsiones de vida, mismas que comportan la tendencia a ligar y formar conjuntos cada vez mayores, y las pulsiones de muerte, que tienden a disociar y desligar, no pueden ser concebidas como fuerzas bien diferenciadas y separadas, sino que se articulan, se suceden y coexisten de una manera dinámica. Freud planteó cómo, en realidad no puede haber desorden sin orden, ni ligazón sin des-ligazón. En el aparato psíquico se enfrentan continuamente fuerzas contrarias, pero no podría ser de otro modo, ya que el sujeto humano no funciona como *de una sola pieza*.

Freud (1900/1996) hace una formulación topográfica del psiquismo e incluye en él tres sistemas: la consciencia, el preconsciente (cuyos contenidos pueden devenir conscientes) y el inconsciente (cuyos contenidos no tienen acceso a la conciencia, sino en forma de “retoños”). La represión es el mecanismo que hace que los contenidos del inconsciente permanezcan inaccesibles.

Más tarde presentará una nueva formulación del aparato psíquico que vendrá a complementar a la anterior. En esta formulación estructural el aparato psíquico estará formado por tres instancias: el ello, instancia inconsciente que contiene todas las pulsiones y se rige por el denominado principio de placer; el yo, que tiene contenidos en su mayoría conscientes pero puede contener también aspectos inconscientes y se rige por el principio de realidad; y el superyó, que aunque encarna la consciencia

crítica y las instancias ideales, no por ello deja de tener raíces en lo pulsional inconsciente.

Dichos sistemas o instancias, articulados entre sí, dan cuenta de diferentes niveles de organización en el psiquismo. El inconsciente, lugar caracterizado por la ausencia de tiempo y espacio, así como de contradicción, representa un lugar de desorden y caos, mientras que el yo, por su parte, es una instancia con compulsión al orden. Ambas dinámicas, aunque antagónicas, coexisten y generan una organización psíquica particular para cada sujeto.

Otra de las triadas fundamentales es la implicada en el complejo de Edipo, concepción psicoanalítica sin la cual no podríamos concebir a un sujeto con una cierta estructuración psíquica. Se contempla al padre, a la madre y al hijo, insertos en una cultura y en una sociedad determinada, ocupando posiciones subjetivas necesarias para la constitución narcisista del niño. Freud señala: “A todo ser humano que nace se le plantea la tarea de dominar el complejo de Edipo, el que no puede resolverla, cae en la neurosis (...) en él culmina la sexualidad infantil (...)” (Freud, 1905/1996, p.206).

Otra idea clave dentro del paradigma de la complejidad es la de la auto-organización. Este proceso es una singularidad propia de los sistemas complejos, los cuales no son sólo producto del azar y del desorden, sino que desde su interior se gestan procesos que los determinan y que definen sus propias finalidades. El sistema vivo es un ejemplo que ilustra esta cualidad. Desde el psicoanálisis como todo sistema complejo, la subjetividad humana genera, desde el interior, procesos que la llegan a determinar en sus propias finalidades. El sujeto humano genera acciones sobre su entorno, mismas que tendrán repercusiones sobre su propia existencia. El bebé humano nace en un universo cultural determinado por los adultos que le dan vida; sin embargo, el bebé no es completamente pasivo, sino que desde el momento de su nacimiento muestra un comportamiento y una manera particular de ser, misma que generará interacciones de cierta calidad con su madre. Así, no sólo los padres determinan las formas de relación y de crianza, sino que el bebé participará también de manera activa en lo que suceda en esa relación. Además, el niño no se apropiará pasivamente del legado de sus padres y de su entorno,

sino que realizará todo un trabajo de elaboración activa de su experiencia.

En el siguiente apartado exploraremos más detenidamente el sentido de la multidimensionalidad y de los macroconceptos.

### **Perspectiva del sujeto**

Para Morin (2002) “La noción de sujeto es una noción extremadamente controvertida” (p.67). A pesar de haber sido un objeto tan estudiado “Desde el principio se manifiesta de forma paradójal: es a la vez, evidente y no evidente”. (2002, p. 67). Visualizar al sujeto desde la complejidad implica de inicio, reconocer la distinta naturaleza de los sustratos que lo constituyen como ser humano y la articulación que hay entre ellos, su naturaleza *multidimensional*. Para Morin: “La noción de sujeto no sólo es multidimensional, es también un *macro-concepto* complejo que comporta un gran número de conceptos constitutivos” (2006b, p. 232).

Desde esta óptica, el hombre está inserto dentro de una auto-eco-organización y es producto del interjuego dialógico, recursivo y auto organizado entre su naturaleza fisicoquímica, biológica y psico-socio-cultural, mismas que se hallan inextricablemente ligadas entre sí.

En psicoanálisis, Freud (1916-1917/1996) acuñó el concepto de *series complementarias* para intentar explicar el múltiple determinismo al que están sometidos los procesos psíquicos. Participan en ello los determinantes biológicos y filogenéticos, los determinantes culturales y constitucionales, así como los relativos a las vivencias propias. Los recortes que para fines de investigación o de intervención efectúa el psicoanálisis, al igual que otras disciplinas, no van encaminados a negar los otros niveles, sino a delimitar los distintos sustratos.

Frente a otras perspectivas teóricas, Morin afirma: “No, el sujeto no es una esencia, un Yo puro, una entidad irreductible. Es una noción que supone una infraestructura formidable y compleja de conceptos físicos, biológicos, lógicos, organizacionales y *sui generis*” (2006b, p. 232).

Morin acuña la noción de *Trinidad Humana* para integrar los componentes que conforman la multi-dimensionalidad del ser humano, elementos que se consolidan a través de los procesos de interrelación dialógica, recursiva y hologramática entre *individuo-sociedad-especie*. Sobre el sujeto, Morin dice: “Somos los creadores y las criaturas de la esfera de

la mente y de la consciencia [...] de los reinos del mito, la razón, la técnica, la magia” (2006e, p. 56).

En psicoanálisis, el campo que abre toda la problemática del sujeto es demasiado vasto, es tan amplio que abarca todo el psicoanálisis. Incluso algunas definiciones de ciertos epistemólogos del psicoanálisis proponen que el objeto del psicoanálisis no es el inconsciente, sino que es el sujeto, y que del inconsciente, lo que podemos conocer, lo logramos a través de las manifestaciones problemáticas del sujeto.

Freud en su obra, cuando propuso la hipótesis de la existencia del inconsciente, señaló una paradoja: sólo llegamos a conocer al inconsciente a través de la consciencia. ¿Esa descripción de nuestra posible aprehensión de lo inconsciente no resulta acaso bastante limitada? Lacan llegó a pensar que sí, por ello introdujo el término “sujeto” en psicoanálisis, con la intención de aprovechar el concepto de inconsciente freudiano sin anular su dimensión de “no-sabido”. Este autor se pregunta ¿cuál es ese otro que forma parte de mí mismo y que me agita? “Ese otro es el sujeto del inconsciente. Para el ‘yo’ [je] que habla, el sujeto del inconsciente es un ‘él’ y no un ‘yo’ [je]. Decir sujeto del inconsciente es darse los medios para hablar del inconsciente con el inconsciente, sin contradecir el carácter fundamentalmente elíptico y sorprendente del inconsciente [...] el sujeto es la división misma entre ese ‘yo’ [je] y ese ‘él’” (Kaufmann, p. 472).

La psicología tradicional equiparó durante mucho tiempo el sujeto a la consciencia, pretendió encontrar en la noción de sujeto a un individuo integrado, con voluntad autónoma e independiente. Los aportes freudianos habrían descubierto más bien a un sujeto escindido:

*Se dice que todo lo consciente es psíquico, y también, a la inversa, que todo lo psíquico es consciente. Que sería algo evidente, y un disparate contradecirlo [...] El psicoanálisis se sustrajo de estas dificultades contradiciendo con energía la igualación de lo psíquico con lo consciente. No; la condición de consciente no puede ser la esencia de lo psíquico, sólo es una cualidad suya, y por añadidura una cualidad inconstante, más a menudo ausente que presente. Lo psíquico en sí, cualquiera que sea su naturaleza, es inconsciente (Freud, 1940b/1996, p. 285).*

El yo, que pretende ser el dueño de la casa y hegemónico en sus decisiones, en realidad no representa sino a una parte del sujeto:

*Esa alma no es algo simple; más bien es una jerarquía de instancias superiores y subordinadas, una maraña de impulsos que esfuerzan su ejecución independientemente unos de otros, de acuerdo con la multiplicidad de pulsiones y de vínculos con el mundo exterior, entre los cuales muchos son opuestos e inconciliables entre sí. La función requiere que la instancia suprema reciba noticias de todo cuanto se prepara y que su voluntad pueda penetrar en todas partes a fin de ejercer su influjo. Pero el yo se siente seguro de que sus noticias son completas y confiables, y seguro también de la viabilidad de sus órdenes. Ahora bien, en ciertas enfermedades no es así; entre ellas, justamente, en las neurosis estudiadas por nosotros. El yo se siente incómodo, tropieza con límites a su poder en su propia casa, el alma. De pronto afloran pensamientos que no se sabe de dónde vienen; tampoco se puede hacer nada para expulsarlos. Y estos huéspedes extraños hasta parecen más poderosos que los sometidos al yo; resisten todos los ya acreditados recursos de la voluntad, permanecen impertérritos ante la refutación lógica, indiferentes al mentís de la realidad (Freud, 1917a/1996, p. 133).*

Para Morin, el humano se ha conformado a través de los procesos de auto organización como se explica en la historia de la vida la aparición de la hominización. Para Morin los humanos son “sistemas dotados de una capacidad de auto-organización tan elevada para producir una misteriosa cualidad llamada conciencia de sí” (1990, p.63). Es la auto referencia y la auto reflexividad las que permiten al humano lograr la conciencia de sí, y “el término auto es lo que comporta en sí la raíz de la subjetividad” (Morin, 1990, pp. 63-64).

En psicoanálisis también se le da importancia a la conciencia. Freud en “La interpretación de los sueños” (1900/1996), propone una primera tópica del psiquismo humano estratificado en consciente, preconsciente e inconsciente. Este planteamiento, conmocionó al mundo, pues mostró que la conciencia es sólo uno de los sistemas del psiquismo humano, pero no el único que nos define; la conciencia actúa hacia el exterior y sólo accede a ver una parte dentro de sí.

Dentro de muchas de las características biológicas propias del hombre, el paradigma de la complejidad planteado por Morin considera al hombre como *hipersexuado*, porque en él su sexualidad no es estacional, no está localizada solamente en sus genitales, no se circunscribe a la reproducción, sino que ella invade su conducta, sus sueños, sus ideas. En psicoanálisis, uno de los aportes fundamentales de Freud fue el descubrimiento de la sexualidad infantil. En *Tres ensayos de teoría sexual* (1905/1996), Freud muestra cómo la sexualidad humana no está encaminada, como lo indica la opinión popular, a la atracción por el sexo opuesto, con fines de acoplamiento y de reproducción:

*La opinión popular tiene representaciones muy precisas acerca de la naturaleza humana y las propiedades de esta pulsión sexual. Faltaría en la infancia, advendría en la época de la pubertad y en conexión con el proceso de maduración que sobreviene en ella, se exteriorizaría en las manifestaciones de atracción irrefrenable que un sexo ejerce sobre el otro, y su meta sería la unión sexual o, al menos, las acciones que apuntan en esa dirección. Pero tenemos pleno fundamento para discernir en esas indicaciones un reflejo o copia muy infiel de la realidad; y si las miramos más de cerca, las vemos plagadas de errores, imprecisiones y conclusiones apresuradas (...) Llamamos objeto sexual a la persona de la que parte la atracción sexual, y meta sexual a la acción hacia la cual esfuerza la pulsión. Si tal hacemos, la experiencia espigada científicamente nos muestra la existencia de numerosas desviaciones respecto de ambos, el objeto sexual y la meta sexual, desviaciones cuya relación con la norma supuesta exige una indagación a fondo (Freud, 1905/1996, p. 123).*

Ello nos prescribe que debemos aflojar, en nuestra concepción, los lazos entre pulsión y objeto. Probablemente la pulsión sexual es al comienzo independiente del objeto, y tampoco debe su génesis a los encantos de este,

*[...] La experiencia nos enseña que entre los insanos no se observan perturbaciones de la pulsión sexual diferentes de las halladas en personas sanas, en razas y en estamentos enteros [...] Los insanos presentan el desvío correspondiente sólo aumentado, tal vez, o, lo que reviste particular importancia, elevado a la condición de prácti-*

*ca exclusiva y en remplazo de la satisfacción sexual normal*". (Freud, 1905/1996, pp.134-135).

Freud opina pues, que la sexualidad humana está presente desde la infancia, es movida por pulsiones que no cuentan con un objeto predefinido desde el principio, sino que van fijándose a diversos objetos en función de la historia de la persona. La sexualidad humana es mucho más amplia que la genitalidad y es capaz de recubrir con sus investiduras la totalidad de las actividades humanas. Así, no es la necesidad la que mueve a los seres humanos sino las pulsiones sexuales, mismas que encuentran su expresión desde las manifestaciones más bajas y ruines (perversiones) hasta las manifestaciones más altruistas y sublimes (sublimación).

En la perspectiva de la complejidad, la cerebralización y juvenalización son base de la complejización de la organización cerebral, misma que se facilita por la prolongación de la infancia. Todo ello proporciona una amplia plasticidad cerebral. Ambos procesos permiten el aprendizaje de la cultura y favorecen el desarrollo de la complejización social. Estos tres términos se estimulan unos a otros y contribuyen a la emergencia del lenguaje, del que a su vez surge el pensamiento y la cultura. Por ello, Morin destaca que el lenguaje viene a ser "el disco giratorio esencial entre lo biológico, lo humano, lo cultural, lo social" (2006e, p.41).

En el psicoanálisis, Freud constató ampliamente la función del lenguaje en la hominización. Estudió la manera cómo el lenguaje expresa una gran riqueza de sentidos, pero también cómo ese mismo lenguaje deja aparecer al inconsciente. Desde su temprano estudio sobre *La afasia* (Freud, 1891/2004), pasando por los conceptos de *representaciones palabra* y de *representaciones cosa* (Freud, 1915c/1996 y 1917b/1996), Freud destacó la posición polisémica privilegiada de los signos lingüísticos (Freud, 1923/1996). Por otra parte, Morin menciona que la cultura constituye el capital humano primero y que ésta proporciona al humano su segunda naturaleza, ya que el "*homo sapiens* no se realiza como ser plenamente humano más que por, y en la cultura" (2006e, p. 39). Dentro de una relación recursiva: "El hombre es un ser cultural por naturaleza porque es un ser natural por cultura" (Morin, 2005, p. 103).

Algunos autores plantean la cuestión de manera muy simple, ya que señalan que los seres humanos han tenido que oponer la racionalidad y el orden de la cultura, a lo salvaje e irracional de la naturaleza. En el psicoanálisis, la supuesta oposición entre naturaleza y cultura ha sido cuestionada ampliamente. Freud marcó una diferencia clara entre *el instinto* que rige en la mayoría de las especies animales y *la pulsión* que mueve a los seres humanos (Freud, 1915b/1996). El instinto es hereditario y compartido por todos los miembros de la especie, y por lo mismo aspira a objetos predeterminados. La pulsión en cambio, no es hereditaria sino que se constituye en cada persona, no es compartida por la especie sino que se construye en la historia de cada sujeto, y por lo mismo no tiene objetos predeterminados sino que se los encuentra en el camino de su constitución. La vida pulsional entonces es cultural, pero al mismo tiempo es natural, ya que la sexualidad cubrirá todos los ámbitos de la vida (sociales, psicológicos y de auto-conservación). Cada sujeto será movido tanto para sus necesidades básicas como para sus anhelos más ideales por las mismas mociones pulsionales. Igualmente, la conciencia crítica (superyó) y las instancias ideales no son sólo cultura (en el sentido de racionalidad y medida), sino que se encuentran animadas también por raíces pulsionales sexuales, que muchas veces muestran su cara irracional, salvaje e intransigente.

### **La consciencia**

Para el paradigma de la complejidad, la emergencia de la consciencia es lo más distintivo que tiene la mente humana. Su actividad tiene matices finos, y es concebida como una capacidad autoreflexiva, ya que es una reflexión activa sobre sí misma, sobre sus ideas, su pensamiento, es a la vez: producto/productora: “La consciencia de sí es múltiple” (Morin, 2006e, p. 65).

Morin estima que: “Incierta, limitada, débil, la consciencia individual sigue siendo la instancia suprema del espíritu humano, y sólo los individuos pueden intentar asumir la consciencia” (2006c, p.209).

En el psicoanálisis, esta propiedad del aparato psíquico fue estudiada por Freud (1923/1996), quien le otorgó las denominaciones de *consciencia crítica*, *superyó* e *ideal del yo*. Este autor señala que la función parental sanciona los actos que el niño pequeño realiza calificándolos de ade-

cuados o inadecuados, teniendo el pequeño humano la capacidad de introyectar poco a poco los mandatos parentales. Llega un tiempo en que el ser humano ya no requiere de una vigilancia externa para normar su conducta, sino que dicha consciencia crítica se interioriza permitiéndole evaluar, para bien y para mal, sus actos de acuerdo a los mandatos transgeneracionales. Una parte de sí se convierte en observadora y crítica de la otra parte de sí:

*Lo que la biología y los destinos de la especie humana han obrado en el ello y le han dejado como secuela: he ahí lo que el yo toma sobre sí mediante la formación del ideal, y lo que es revivenciado en él individualmente. El ideal del yo tiene, a consecuencia de su historia de formación, de cultura, el más vasto enlace con la adquisición filogenética, esa herencia arcaica, del individuo. Lo que en la vida anímica individual ha pertenecido a lo más profundo, deviene, por la formación de ideal, lo más elevado del alma humana en el sentido de nuestra escala de valoración (Freud, 1923/1996, p. 38).*

### **La existencia de la mitología y la magia en la mente**

Además de la racionalidad y la técnica, en la mente humana se unen la mitología y la magia, es decir “A *sapiens* y *faber* se le añade *demens*, *ludens* y *mythologicus*” (Morin, 2006e, p. 46). Expresiones irracionales que son también parte del ser humano. En el humano, la creación del universo imaginario y el desencadenamiento fabuloso de los mitos, creencias, religiones, juega un papel tan importante como el desarrollo de la capacidad técnica que intenta remediar las carencias del humano, porque las primeras tienen una función simbólica similar: “Tanto lo imaginario como el mito se convertirán a un mismo tiempo en productos y coproductores del destino humano” (Morin, 2005, p. 115).

Desde el psicoanálisis, Freud planteó que nuestra relación con la realidad exterior no es pasiva sino que está animada y mediatizada por una gran riqueza de producciones simbólicas e imaginarias, míticas y fantásticas. Podemos decir que por ello, la realidad exterior no es la misma para cada persona, sino que la *realidad psíquica* (Freud, 1900/1996) influirá y determinará nuestra relación particular con el mundo y con los demás. Pero, esa gran producción subjetiva no sólo matiza nuestra apre-

ciación de la realidad exterior, sino que más bien es la condición de posibilidad para apropiarnos y habitar esa realidad exterior y esa relación con los otros. La noosfera (producción imaginaria, simbólica y onírica), es la que nos permite seguir viviendo y esperando, aún cuando tenemos la consciencia de ser seres finitos.

En el paradigma de la complejidad la *Noosfera* es una entidad que integra de manera recursiva y dialógica todos los elementos producto de la mente como las ideas, conocimientos, mitos y creencias y que por la creencia y la fe cobran vida. Son alimentados de nuestros temores y nuestros deseos y se erigen como poderosos motores en las vidas de los sujetos y de las sociedades, “[...] tiene una entrada subjetiva, una función intersubjetiva, una misión transubjetiva, pero es un constituyente objetivo de la realidad humana” (Morin, 2006d, p. 117).

Finalmente, desde el paradigma de la complejidad, *el humano debe concebirse como la emergencia* de una serie de trinidades articuladas entre sí: “La trinidad individuo-sociedad-especie; La trinidad cerebro-cultura-mente y La trinidad razón-afectividad-pulsión, en sí misma expresión y emergencia de la triunidad del cerebro humano que contiene en sí las herencias reptileanas y mamíferas” (Morin, 2006e, p. 57).

*Lo uno múltiple del humano.* Frente a la infinita diversidad humana, existe una unidad que la contiene. Hay una unidad genérica que al ser primera, supera, a la vez que integra, lo genético. Como unidad genérica, el sujeto debe ser concebido como una unidad múltiple; “*Unitas multiplex*”, una unidad que contiene la diversidad y en la que cada condición no oculta a las otras.

### **Identidades del sujeto**

Para el paradigma de la complejidad, una vez que el ser humano se ha constituido como sujeto, adquiere distintas particularidades que le dan identidad propia. Una es la identidad individual como sujeto único y polimorfo, pero también como producto de condiciones sociales, históricas, planetarias y futuras en que se desenvuelve. El ser humano asume grandes identidades. El sujeto como ser vivo con todas las dimensiones, que lo integra su naturaleza cosmo-física, biológica y social-cultural, reside en el Yo que “unifica, integra, absorbe y centraliza cerebral, mental y afectivamente las experiencias de una vida” (Morin, 2006e, pp. 81-82).

“Ser sujeto es autoafirmarse situándose al centro del propio mundo, cosa que expresa literalmente la noción de egocentrismo” (Morin, 2006f, p. 22).

A través de la inclusión, el Yo del sujeto se interconecta con los otros, y por la exclusión, al propio Yo nadie le puede ocupar su lugar, ni éste lo puede compartir. El Yo hace del sujeto algo único, pero también comporta una posición común con los otros en la medida que todos pueden hablar y poseer un Yo.

Por otra parte, dice Morin: “En la subjetividad humana hubiera un cuasi-doble dispositivo lógico, uno que manda el “para sí”, el otro que manda al “para nosotros” o “para los otros”. “Tan pronto obedecemos al egoísmo, como obedecemos al altruismo” (Morin, 2006e, p. 83). “Ser sujeto es conjugar el egoísmo y el altruismo. (Morin, 2006f, p. 23).

La subjetividad también se estructura con los aspectos afectivos, mismos que tienen un carácter personal e intransferible. La afectividad de los otros sólo se puede compartir y vivir por la empatía. Un sujeto posee una amplia gama de respuestas afectivas y en los mismos sujetos es posible que todas sus variantes estén presentes a la vez.

La relación con el otro es vital porque como lo señala Morin:

*El sujeto emerge al mundo al integrarse en la intersubjetividad. La intersubjetividad es el tejido de existencia de la subjetividad, el medio de existencia del sujeto, sin la cual él perece. Pero al igual que el individuo no se disuelve ni en la especie, ni en la sociedad, que están en él como él está en ellas, el sujeto no puede disolverse en la intersubjetividad que, sin embargo, le asegura su plenitud (2006e, p. 85).*

Por otra parte, el otro también es fundamental para él, porque requiere de su reconocimiento. “La necesidad del otro es radical: testimonia la incompletud del Yo (Moi)-Yo, cuando no tiene reconocimiento, ni amistad, ni amor” (Morin, 2006e, p. 86). El sujeto dada su naturaleza compleja, además de establecer la relación de su Yo con el Otro, sea como Tú o como Nosotros, tiene también la capacidad de relación de su Yo con su propio Yo como otro. Es decir, una relación Yo-Yo (Moi). Esta capacidad de verse como objeto sin dejar de verse como sujeto es lo que dice Morin: “El sujeto humano ha tomado la primera consciencia de sí, objetivándose en su *doble* precisamente a partir esta aptitud es que la mente ha podido

auto examinarse, practicar la introspección, el autoanálisis, el diálogo consigo mismo” (Morin, 2006e, p. 88).

Desde el psicoanálisis cuando el yo se nos presenta como el amo todopoderoso de su casa, el alma, Freud dice: “Así instruiría el psicoanálisis al yo” (1917a/1996, p. 135), y continúa:

*Lo anímico en ti no coincide con lo consciente para ti; que algo ocurra en tu alma y que además te enteres de ello no son dos cosas idénticas. De ordinario, lo admito, el servicio que trasmite noticias a tu consciencia basta para tus necesidades. Puedes mecerte en la ilusión de que te enteras de lo más importante. Pero en muchos casos, por ejemplo en el de un conflicto pulsional como el mencionado, ese servicio noticioso falla y tu voluntad no llega más lejos que tu saber (Freud, 1917a/1996, p. 135).*

Sobre el sujeto, podemos decir que, para Lacan (1956-1957/2005) se origina en la sujeción al significante y, por ende, al inconsciente. El universo simbólico-significante es esencial para la humanización y determina la aparición del inconsciente estructurado como un lenguaje. Reconocemos al sujeto en las formaciones del inconsciente como los síntomas, lapsus, sueños, transferencia, etc. Estas producciones se presentan como accidentes en el discurso, ya que el sujeto como tal, para Lacan, se sitúa como no sabiendo. Cuando ha sido expulsado, o no hay lugar para su configuración, estamos en presencia del sujeto del inconsciente.

## **Conclusiones**

Para concluir este primer apunte de las aproximaciones entre el paradigma de la complejidad y el psicoanálisis, podremos decir que son muchas las semejanzas encontradas, lo que valida el proceso señalado por la epistemología de la complejidad, la cual muestra que no hay instancias soberanas y que es necesario poner todas las instancias en articulación para que retroactúen entre sí. Es necesario trabajar con los principios con los que se obtienen los resultados de los conocimientos en todas las ciencias, y tratar de verificar qué aportan en conjunto al entendimiento de la naturaleza compleja de la realidad. Habrá que incorporar una visión no lineal, sino más bien de circularidad y a la vez interrelacional.

Morin escribía en 1988: “El paradigma de la simplificación (disyunción y reducción) domina a nuestra cultura hoy, y es hoy que comienza la reacción contra su empresa”. Pero, un paradigma “[...] es en el fondo el producto de todo un desarrollo cultural, histórico, civilizacional. El paradigma de complejidad provendrá del conjunto de nuevos conceptos, de nuevas visiones, de nuevos descubrimientos y de nuevas reflexiones que van a conectarse y reunirse”. Podemos decir que “si el pensamiento simplificante se funda sobre la dominación de dos tipos de operaciones lógicas: disyunción y reducción, ambas brutalizantes y mutilantes, los principios del pensamiento complejo, entonces serán necesariamente los principios de distinción, conjunción e implicación” (p. 110).

## Referencias

- Ferrater Mora J, (1994/2001). Diccionario de Filosofía, Barcelona: Ariel.
- Freud S. (1891/2004). *La afasia*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Freud S. (1895/1996). “Proyecto de psicología para neurólogos”. *Obras Completas*, vol. I. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud S. (1900/1996). “La interpretación de los sueños”. *Obras Completas*, vol. IV y V. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud S. (1905/1996). “Tres ensayos de teoría sexual”. *Obras Completas*, vol. VII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud S. (1915a/1996). “Lo inconsciente”. *Obras Completas*. vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud S. (1915b/1996). “Pulsiones y destinos de pulsión”. *Obras Completas*, vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud S. (1915c/1996). “La represión”. *Obras Completas*, vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud S. (1916-1917/1996). “Lecciones de introducción al psicoanálisis”. *Obras Completas*, vol. XVI. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud S. (1917a/1996). “Una dificultad del psicoanálisis”. *Obras Completas*, vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud S. (1917b/1996). “Duelo y melancolía”. *Obras Completas*, vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud S. (1920/1996). “Más allá del principio de placer”. *Obras Completas*, vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud S. (1923/1996). “El yo y el ello”. *Obras Completas*, vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud S. (1940a/1996). “Esquema del psicoanálisis”. *Obras Completas*, vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud S. (1940b/1996). “Algunas lecciones elementales de psicoanálisis”. *Obras Completas*, vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Kaufmann P (dir.) (1993/1996). *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis*. El aporte freudiano, Buenos Aires: Paidós.

- Lacan, J. (1956-1957/2005). *La relación de objeto. El Seminario, Libro 4*. México: Paidós.
- Laplanche J. y Pontalis J.B. (1968/1983). *Diccionario de Psicoanálisis*, Barcelona: Labor.
- Morin, E. (1984). *Ciencia con conciencia*. Barcelona: Anthropos.
- Morin, E. (1990). *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona: Gedisa.
- Morin, E. (2002a). "Epistemología de la complejidad". En Dora Fried Schnitman. *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*. Barcelona: Paidós.
- Morin, E. (2002b). "La noción de sujeto". En Dora Fried Schnitman. *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*. Barcelona: Paidós.
- Morin, E. (2004). *La epistemología de la complejidad*. Gaceta de Antropología. N° 20. Texto 20-02. Mexico: CISE-UNAM.
- Morin, E. (2005). *El paradigma perdido: el paraíso olvidado, Ensayo de bioantropología*., Barcelona: Kairós, Colección Ensayo.
- Morin, E. (2006a). *El método 1, La naturaleza de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, Teorema.
- Morin, E. (2006b). *El método 2, La vida de la vida*. Madrid: Cátedra, Teorema.
- Morin, E. (2006c). *El método 3, El conocimiento del conocimiento*. Madrid: Cátedra, Teorema.
- Morin, E. (2006d). *El método 4, Las ideas*. Madrid: Cátedra, Teorema.
- Morin, E. (2006e). *El método 5, La humanidad de la humanidad*. Madrid: Cátedra, Teorema.
- Morin, E. (2006f). *El método 6, Ética* (1a edición, 236 páginas). Madrid: Cátedra, Teorema.
- Morin, E. (2007). *Introducción a una política del hombre*. Barcelona: Gedisa.
- Plaza P. A. (2006). "La Complejidad y el Psicoanálisis". En: *Revista Universidad de Antioquia*. Vol.7, no.4 (p.75). Departamento de Psicoanálisis. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia. ISSN 0120-386X.
- Sánchez Medina, G. (2002). *Psicoanálisis y la teoría de la complejidad. Una Metáfora*. Bogotá: Academia Nacional de Medicina.

## **SPIDER, o... del Edipo aracnoide**

Ricardo García Valdez<sup>1</sup>

*Cuerpo Académico UV-CA-242 Psicoanálisis, Historia,  
Etnopsicoanálisis y Filosofía. Universidad Veracruzana*

Karen Happeth Cuevas Castelán

Eliuth Calderón Saucedo

Milagros Morales Vázquez

Darío Sandoval Gutiérrez

*Universidad Autónoma de San Luis Potosí*

### **Resumen**

A partir de la conjunción entre cine y psicoanálisis se analizan colectivamente los alcances didácticos del recurso cinematográfico y su relación con las estructuras clínicas planteadas por el psicoanálisis, en particular con la psicosis. Desde una perspectiva lacaniana se atiende a la función de la imagen en el espejo, tanto en la intrincada relación: mirada – otro, y... Gran Otro, como en la discusión de lo que se conoce como la Ley Paterna. Tras esta re-visión teórico-estética se abordan -finalmente- las construcciones de las alucinaciones en el filme *Spider*, película de inicios del Siglo XXI, como una contribución a la Red de Cuerpos Académicos de Investigación en Psicoanálisis en la República Mexicana.

**Palabras clave:** Historización, *pathos*, subjetividad.

### **Abstract**

From the encounter between cinema and psychoanalysis analyzed collectively the didactic achievements film resource and its relation to clinical structures raised by psychoanalysis, in particular psychosis. From a lacanian perspective it serves the function of the image in the mirror so in the intricate relationship: look - other, and ... Big Other, as in the discussion of what is known as the Paternal Law. After this re-vision theoretical and aesthetic are deals -finally- the construction of hallucinations in the film

---

<sup>1</sup> Correspondencia: gavr6004@prodigy.net.mx

*Spider*, movie of the early twenty-first century, as a contribution to the Red de Cuerpos Académicos de Investigación en Psicoanálisis en la República Mexicana.

**Keywords:** Historicizing, *pathos*, subjectivity.

### Prolegómenos

La película *Spider* (2002) de David Cronenberg es una producción basada en la novela del escritor británico Patrick Mc Grath. El filme relata la historia de un *in-divi-duo*, es decir, un ente que porta una no-división-[de la]-dualidad y por lo tanto, si se nos permite, un *pre-sujeto*, interpretado por Ralph Fiennes, quién tras haber pasado una parte de su vida en el marco de la institución psiquiátrica, regresa al barrio de su infancia en el East End Londinense para intentar una escritura de su pasado.

*Spider* es atravesado por una forma de locura, en la cual se hace manifiesta la importancia del Padre en la constitución psíquica del sujeto, mostrándose en forma singular una relación estrecha entre una madre *aracnoide* y su hijo, dualidad que encriptará un ciframiento confuso entre la verdad originaria y su posibilidad de historización. Desde fuera podemos ver un yo incipiente, primitivo, original, que se angustia ante la fragmentación. No se opera el pasaje del *ente* yoico, atrapado en la fascinación del *espejo* (Lacan, 1949/1988) al sujeto dividido por efecto de la castración simbólica.

*Spider* cree desde su infancia, atravesada ya por el delirio, que su madre ha sido asesinada por el padre para sustituirla por una impostora, y no cualquiera según lo veremos más adelante. Alucinaciones machacantes surgen continuamente de su interior, mientras trata de captar su verdad, excéntrico a toda *punta transferencial* (Lacan, 1954/1988), en la mera resistencia imaginaria, con-fundiéndose entre una memoria sin tiempo y la alucinación *a-histórica*, *transpsicológica*, atravesadas una por la otra.

Adelantamos pues que, para *Dennis Cleg* el Padre no funda la Ley, fórmula que habremos de aplicar de modo desmenuzado más adelante, con base en los referentes que la película nos va permitiendo articular. Con todo, nos encontramos con un sujeto fuera de la ley paterna, que se sirve del uso de una especie de jeroglíficos que no apuntan a ningún

lector, pero que, a su manera, serían la vía para trazar una ruta *estructurante* de su historia de vida.

La hipótesis antecedente nos instala decididamente en la estructura de las psicosis. Para abordar el asunto, Lacan (1955-1956/1992) coloca a la *Verwerfung* (forclusión) de un significante primordial como elemento fundante de una estructura psicótica. Este significante es el Nombre-del-Padre.

La ausencia del significante primordial ( $S_1$ ) provoca que en el protagonista emerja lo Real a manera de alucinación, específicamente una alucinación en la cual el padre mata a la madre y la sustituye por una prostituta; mujer *impostora* que anticipábamos. Este fenómeno se puede abordar a través de las elucidaciones sobre el mecanismo de la *Verneinung* (denegación), tras la lectura lacaniana integradora de las reflexiones filosóficas aportadas por Jean Hyppolite en su lectura de Freud; cuatro textos íntimamente correlacionados en una secuencia teórica que van de Freud a Lacan por el puente de Hyppolite, y que permiten ubicar las coordenadas a partir de las cuales, el sujeto rechaza su realidad ante una grave “frustración que pareció insoportable” (Freud, 1925/1996), y que por lo tanto se procura una sustitución de esa realidad. En la película esa realidad sustituta, implica a una mujer prostituta que *Spider* produce en el plano de lo imaginario.

Debe quedar claro que lo que se *forchuye* es el Significante  $S_1$ , y no los juicios de atribución y existencia que constituyen la *Bejahung* primordial que en su mítica dialéctica (afirmación-negación), constituyen las condiciones de posibilidad para que se asuman, ya sea la represión, la denegación, ó bien la forclusión como sostenemos, le sucede a *Spider*. Lacan, (1955-1956/1992), nos recuerda literalmente “Es pues también *sobre el significante*, sobre el que *tiene efecto la Bejahung primordial*”. Esto supone un primer nivel estructural de inscripción de significantes, significantes que son *admitidos* y significantes que *se rechazan* en lo simbólico. El Nombre-del Padre tiene asimismo el carácter de significante que habrá de pasar, en un segundo momento por la afirmación o su rechazo. Creemos que *Spider* ha sido objeto de una *Bejahung* primordial desde la cual se opera la forclusión de  $S_1$ . Compartimos la idea de Etchecolatz (2004) en la cual sostiene que la *Bejahung* como operación fundante, no falta en ningún sujeto.

En el texto que recién citamos, Lacan asimismo menciona que la psicosis es un trastorno del orden del lenguaje, en tanto que lo simbólico está ausente; es decir, no hay registro *en* el lenguaje. En la película, esto se muestra en dos momentos, el primero cuando el personaje *escribe* en su diario pero sólo lo vemos escribir rayas. Lacan (1954/1988) apunta que el cercenamiento de la castración provoca que no haya un acceso a las posibilidades de la palabra, *como una puntuación sin texto* que aquí se nos muestra en forma clara. El segundo momento es aquel del llamado por parte de la administradora del hospicio, la Sra. Wilkinson y de las demás personas ahí presentes. En aquel momento no existe una respuesta por parte de *Spider*, es decir no hay sujeto que responda a ese mensaje emitido por otro; a pesar de que pueden escucharse palabras, la demanda que encierran no puede ser comprendida.

### **Colocado en ese lugar, el de araña...**

Sin duda, se trata de una película *turbia* que evoca una serie de mecanismos que aluden a ese enigmático *pathos* denominado psicosis, encarnado por *Spider*, en quien predomina un delirio sobre el asesinato de su madre; mismo que le posibilita dar cuenta de tal acto, en tanto supone que es *otro* quien ha cometido ese ilícito: el padre, a quien concibe como tirano, hostil, distante y... *responsable* del asesinato de la madre.

Se advierte así un mecanismo psíquico puesto en juego en el aparato psíquico de *Spider*, la *forclusión*, en tanto que, a pesar de los *esfuerzos* del padre por instaurar la castración en su hijo; de introducir la Ley llamándolo incluso por su nombre (Dennis) y posibilitarle la inscripción en un registro simbólico, ello no será ya posible en tanto operó la *Verwerfung* como el mecanismo psíquico que alude al tiempo mítico en el que no hubo lugar para la castración en el vínculo entre el personaje y la madre, misma que envolvió a éste en una dimensión especular, imaginaria, en la cual no había lugar para un tercero. Dialéctica *monosubjetiva*, pues se trataba de una madre que colocó a su hijo como objeto de su deseo al llamarlo como ese bicho que a ella tanto le atraía, *Spider*.

Pero el mecanismo básico que posibilita pensar que *Spider* está inscrito en la psicosis es el delirio en el que está inmerso, entendido, como lo señaló Lacan en 1955, como un dispositivo *que se construye en el límite del lenguaje*, en tanto éste ya no es suficiente para recubrir la realidad o

un punto de ella; en Spider el delirio apunta al asesinato de su madre, del cual culpa al padre y a la supuesta amante. Cada vez que este delirio irrumpe en el pensamiento de Spider, él recurre a un acto de escritura en un pequeño cuaderno preciado, haciendo un esfuerzo por inscribir en el orden de lo simbólico, mediante una serie de trazos ininteligibles, arcaicos, una posible historia de sí, trazos que conservan una misma morfología, un incesante *zigzag* en distintas direcciones que ni siquiera se tornan medianamente inteligibles, se trata de aquella puntuación sin texto que hemos mencionado antes y en la cual se advierte un intento fallido de simbolizar lo real, que a pesar de los esfuerzos, se torna fallido y vuelve a re-petirse, cada vez con mayor intensidad.

En el delirio es posible advertir la fragmentación de un yo incipiente, que pareciera aspirar a cierta unificación que nunca logra alcanzar a pesar de sus esfuerzos. La fragmentación del yo se torna más compleja a medida que éste transcurre, en tanto hay una representación de tres personajes distintos dinamizados en una misma imagen de la película: la de su madre, quien aunque disfrazada tras la prostituta, se presenta bajo la misma *insignia*. Este recurso lleva a pensar que ese yo incipiente, fragmentado, realiza intentos por lograr cierta unicidad, denota *deseo* de reencontrar a ese Objeto total que le represente el estado de completud anhelado, jamás encontrado, de lo cual lo real se ocupará de advertirle, en tanto que a medida que transcurre el delirio, eso de lo real que no cesa de no inscribirse acercará cada vez más a *Spider* a una verdad disfrazada y de la cual no quería saber: el asesinato imaginado de su madre por sí mismo, escena que creó un lugar vacío imposible de simbolizar, escena ante la que apareció una construcción, una puesta en juego de la subjetividad de Spider, el delirio que funcionaba para él, como lo dijo Freud "(...)como un parche colocado en el lugar donde originalmente se produjo una desgarradura en el vínculo del yo con el mundo exterior(...)"(1924/1996. p. 157); parche que poco a poco resultó insostenible, empezó a desgarrarse hasta que se rompió y acercó al sujeto con su verdad. Asimismo, en lo cotidiano advertimos que Spider fracasa ante la posibilidad de lograr unidad al intentar fallidamente de armar un rompecabezas.

*Spider* por su parte preservará la *función* alimentadora de su madre en el escenario de la cocina y, (por extensión), en la casa de la calle *Kitchen-*

er, donde su fantasía atribuye el desencuentro entre los padres. No obstante, esa madre alimentadora se convertirá inevitablemente para Dennis en una madre que devora.

Así pues, la imposibilidad de simbolizar la pérdida de esa completud imaginaria se liquidará, para Spider, con la división entre una madre *sólo para él*, y una mujer *pública*, una prostituta llamada Ivonne Wilkinson.

### **El Edipo y los arácnidos...**

Pronto se pone en evidencia que Spider está angustiado ante una desintegración eternamente amenazadora, proyectada en un *puzzle* y en un cristal cuyo punto de clivaje, al hacer que estallen mil pedazos concéntricos, permite todavía la ilusión de guardar la falta para llevarla a un otro bajo la forma de ese pedazo de cristal ausente, que permita— lejos de una completud restaurativa—, la afirmación de que sólo la fragmentación *funda* a través de un segundo momento de unificación imaginaria; amenaza eterna de falta de castración en el Otro (por excelencia... la madre), ante la cual el personaje lucha por construir una red *significante*, celosamente res-guardada para, en espejo, resguardarse a sí mismo del avasallamiento gozoso de esa Otridad total que se vehiculiza en la mirada de la Sra. Wilkinson que, sin duda, no podría encontrar en el intento de escritura sino una posición autorreferencial hecha de concatenaciones sintácticas, sólo capaces de gobernar en sus principios y sus ¿reglas? un lenguaje muy determinado: el de Spider, a la manera de la *lengua fundamental* de Schreber.

Así pues, si historizar la verdad subjetiva deriva de la correspondencia que el sujeto establece entre la estructura de su relato (novela familiar) y el centro de la experiencia pura, en tanto que un Real que está en su origen, mediada posteriormente por los registros imaginario y simbólico, ¿qué oportunidad tiene Spider de elaborar la densidad de su pasado en la coherencia lógica de un presente apalabrado a partir de su precaria red sintáctica que carece de texto? Su limitada enunciación (recordemos que prácticamente no profiere fonema alguno en la película) gira en torno a ese punto ciego de su experiencia, que se traduce para nosotros en el punto ciego de su novelación. Habremos de conformarnos con reconstruir desde fuera de su experiencia sus temporalidades (recordemos que la película nos evoca a la Inglaterra de los años '60 y '80); 20 años que

sirven para que, ante su mirada, la madre quede re-emplazada en la figura de aquella prostituta cuyo seno conoce en un bar.

En igual forma hemos de deducir que Spider, fue internado en un manicomio al concluir —de su propia construcción delirante— la idea de que el padre habría de asesinarlo, pero ¿por qué habría de querer hacerlo si no fuera precisamente porque Spider está instaurado en el lugar fálico del goce materno? ¿No es acaso aplicable con rigurosidad la serie de declinaciones gramaticales actuadas por Schreber ante su perseguidor que en Spider implicarían que *si yo la amo a ella, pero ella lo ama a él, entonces él me odia a mí y por lo tanto... me persigue?* De su falsa premisa deriva la inferencia que lo lleva a construir un sofisticado mecanismo de apertura de las llaves de gas, mismo que es anulado por la intervención paterna. Mecanismo desarrollado sobre la certeza de la conspiración del padre en contra de la familia.

Mucho tiempo después, Dennis Cleg —ó Spider— será dado de alta del manicomio y alojado en un hospital de día, como paso previo a su libertad. Sin nadie que lo vigile ni lo atienda, deja de tomar sus medicamentos y los fantasmas de su infancia retornan a su vida. Intenta con firmeza mantener la ilusión de un pasado ficticio pero esto resulta en vano, y las defensas que su frágil psiquismo levantó para protegerlo de lo que realmente ocurrió, empiezan a resquebrajarse. Spider se molesta mucho por la pieza de su rompecabezas que no embona, descendiendo entonces por el abismo del más crudo delirio.

Tenemos entonces una identidad delirante en conjunción con su madre; una madre araña cuyo destino habría sido el del vacío y la *sequedad* de la muerte... luego de dar(le) la vida. Más a esto se resiste Dennis. No puede tacharla en un registro simbólico por carecer del significante primordial, y en consecuencia asimilarla como deseante. ¿Qué red teje la madre para él? ¿Cómo habrá de sostenerlo? ¿Cómo es que ella convierte a la *araña* en el centro de la escena, más allá de los actores del triángulo edípico? Edipo aracnoide... anulador de la Ley del Padre.

La consecuencia lógica habrá de ser que Spider con su presencia *actúe* transmutándose, el regreso de una madre viva, para lo cual... primero deberá estar muerta (por causa de él mismo), sin posibilidad alguna para una *erótica del duelo* por esa muerte... *seca*. Falla a todas luces de la fun-

ción paterna que daría satisfacción a la madre y operaría su rescate humanizante del país de los bichos.<sup>2</sup>

Pero si la madre admira a las arañas y nombra a su hijo con un significativo que lo convertirá paulatinamente en una más de ellas, estará diciéndole sin duda que... el macho es más pequeño, menos perceptible en sus costumbres; su única diversión posible serán el alcohol y las mujeres y... será incapaz de tejer una red. Así, Spider en su femineidad identificatoria obrará eterna y circularmente para tejer una tela en dos planos. Una tela fuera de la *terceridad* que implicaría el Padre y su función de castración. Fuera si lo quieren... de toda espiral dialéctica.

### Conclusiones

*Spider* es un filme que muestra la crueldad del sufrimiento, de la incertidumbre de un mundo lleno de angustia y confusiones de un sujeto, en el cual la forma de encontrarse con la verdad, es a través de la reconstrucción de la historia por la que ha sido atravesado, con la finalidad de inscribirse en la red significativa. Cuestión paradójica, pues cuando parece lograrlo y darse cuenta de que vivió largo tiempo en una producción delirante es... cuando lo hacen retornar al psiquiátrico como desenlace del filme.

Sin duda, Spider constituye un personaje que encarna y da cuenta de una parte del tan mencionado y complejo *pathos* propio del psiquismo que se va construyendo en los tiempos míticos de la historia de un sujeto; Spider en alguna medida se aproxima y nos acerca a esa complejidad denominada psicosis, enigmática aún en muchas de sus aristas, bajo la cual enunciamos una serie de manifestaciones subjetivas que develan la inscripción psíquica en un registro imaginario subyugado por el mecanismo de la forclusión en el cual no hay lugar para la prohibición establecida por la Ley del padre: se trata en Spider de un sujeto que padece y nos acerca a lo angustiante que puede ser ese padecimiento fundado

---

<sup>2</sup> Lo borrado es la intervención del padre, es decir de ese tercero que daría satisfacción al deseo de la madre. Pero, la caída de la madre araña totalmente omnipotente requería que Dennis simbolizara su muerte. Una pérdida inadmisibles, como inadmisibles le resulta separarse de la escena de seducción que lo convierte en Spider. Recordemos que en esa resumida escena originaria, los huevos de la madre, es decir sus propios hijos, serían la causa y el efecto de su muerte.

primordialmente en un retorno y avasallamiento de lo real que no puede ser inscrito en un registro simbólico, a pesar de los intentos fallidos por lograrlo a través de trazos ininteligibles. El sujeto colocado en un lugar de araña extrae de sí mismo, como lo señaló Lacan en 1956, “el hilo de su tela desde el cual se envuelve de seda en su propio capullo, y así construye su historia y toda concepción de su mundo”; la extrae de él y de sus propias imágenes dando cuenta de sí a través de sus construcciones delirantes, en tanto único recurso que posee para tratar de construir una historia mítica que apunta a disfrazar una verdad de la cual no se desea saber nada...

Esto nos permite concluir que luego de acaecer sobre *Spider* una forclusión del significante Nombre-del-Padre, es decir, el significante de la ley inconsciente, no existe para este sujeto la posibilidad de una verdad inconsciente, pues sólo la estructura neurótica puede apelar a un mito de origen y el establecimiento de una fantasmática como efecto. Así constituirá una realidad psíquica y una historia, siempre novelada, de sus vicisitudes subjetivas. En contraste, la estructuración que brinda la restitución en un delirio paranoico como el que nos muestra *Spider*, *no oculata nada anterior*, por estar forcluido el lugar que representaría al sujeto en la cadena significante, estableciendo una nueva *realidad* desde los signos alucinatorios que se le presentifican como certezas exteriores.

## Referencias

- Cronenberg, D. (Director). (2002). *Spider* [Cinta cinematográfica]. Reino Unido / Canadá: Capitol Films / Artists Independent Network.
- Etchecolatz, M. (2004, 20 de abril). Psicosis: Bejahung y Forclusión del Nombre-del-Padre. *Praxis Freudiana - Ensayos* [en línea]. Recuperado el 8 de mayo de 2011, de <http://www.praxisfreudiana.com.ar/docs/metchecolatz-psicosis.pdf>
- Freud, S. (1924/1996). Neurosis y psicosis. En *Obras completas*. Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1925/1996). La negación. En *Obras completas*. Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, J. (1949/1988) El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En *Escritos*, Tomo I, México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1954/1988). Introducción al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud. En *Escritos*, Tomo I, México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1955-56/1992). Las psicosis. En *El Seminario*. Vol. 3. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1956-57/1992). La relación de objeto. En *El Seminario*. Vol. 4. Buenos Aires: Paidós.

## **El pensar del cuerpo: un estudio de caso**

Irerí Yunuen Vázquez García<sup>1</sup>

María del Carmen Manzo Chávez

Martin Jacobo Jacobo

Benigna Tenorio Cansino

*Cuerpo Académico: UMSNH-CA-191 Estudios sobre la Infancia y la adolescencia. Facultad de Psicología de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo*

### **Resumen**

En el presente trabajo se hace referencia a que el cuerpo vivo es el psiquismo inconsciente presentándose ante la percepción con la forma de cuerpo. La persona es un ente global, por eso la patología se puede presentar en el plano de lo corporal o de lo mental; y con esto la enfermedad adquiere un doble sentido, por un lado el restablecimiento y la homeostasis y por el otro, la denuncia del desequilibrio. Además de que existe una influencia recíproca entre los fenómenos mentales y los fisiológicos. Así mismo, presenta el caso de M., una mujer que presentaba enfermedades psicosomáticas como una manifestación de los conflictos psicológicos y que a partir del análisis, los síntomas físicos van desapareciendo y ella va mostrando más control sobre su cuerpo a medida que va analizando el conflicto psíquico.

**Palabras clave:** Enfermedades psicosomáticas, mente, esquema corporal, imagen del cuerpo.

### **Abstract**

In the present work it is argued that the lived body is the unconscious psyche presenting itself to perception in the form of the body. The person is a global entity; hence pathology can manifest itself on the plane of the corporeal or the mental, and illness acquires a double meaning: on the one hand, reestablishment and homeostasis, and on the other hand, denunciation of the imbalance. In addition a reciprocal influence exists between mental and physiological phenomena. In this light we present the

---

<sup>1</sup> Correspondencia: irerivazquez@hotmail.com

case of M., a post-adolescent whose psychosomatic illness was a manifestation of psychological conflicts. In the course of an analysis, her physical symptoms have disappeared and she seems to be showing more control over her body.

**Key words:** Psychosomatic diseases, mind, corporal schema.

### **La imagen del cuerpo y el esquema corporal**

El tema del cuerpo en psicoanálisis está estrechamente ligado a la temática de la histeria. Es en la histeria y en los síntomas histéricos que Freud va a plantear la estrecha relación entre lo psíquico y lo somático. El cuerpo para Freud era lugar de alojamiento de la energía psíquica. Lo que sucedía en el cuerpo de las mujeres histéricas fue nombrado por Freud como conversión; por un lado se instituye como una energía psíquica de paso; o sea, una inervación somática.

Un segundo posicionamiento es la relación del cuerpo y la transferencia, la cual remonta a la relación de los tratamientos de las histéricas, la cura que se daba en los primeros esbozos de la clínica de la histeria, el cuerpo y los síntomas motores eran el estatuto y espacio de inscripción de la historia de las pacientes. Es a partir de la histeria que se desprenden temas ligados al cuerpo, y que a continuación abordaremos algunos de ellos.

El mediador entre las tres instancias psíquicas (yo, ello y super yo) es la imagen del cuerpo, y como menciona Dolto (1984/1999); ésta es inconsciente, es la memoria de las vivencias relacionales, es propia de cada individuo y siempre se va a encontrar ligada a las experiencias y a la historia de cada persona, es pues gracias a esta imagen del cuerpo que se puede entrar en comunicación con el otro; y el esquema corporal representa a la especie, es en parte inconsciente pero también es preconsciente y consciente, ya que es una realidad de hecho, es nuestro vivir carnal al contacto del mundo físico, y se va a estructurar mediante el aprendizaje y la experiencia, es el portador de la imagen del cuerpo, es decir, la carga; el esquema corporal es lo que se muestra físicamente y a simple vista a los demás.

Un aspecto que contribuye con la estructuración de la imagen del cuerpo es el “nombre”, ya que al nacer, éste ya se encuentra ligado al

cuerpo y a la presencia de los demás, en este caso de la madre. De tal modo, que como menciona Dolto (1984/1999):

*La imagen del cuerpo es la huella estructural de la historia emocional de un ser humano. Ella es el lugar inconsciente (y presente) en el cual se elabora toda expresión del sujeto; lugar de emisión y de recepción de las emociones interhumanas fundadas en el lenguaje (p. 42).*

Por otro lado, también se pueden encontrar diferentes acepciones acerca de la imagen del cuerpo tales como que:

*es un constructo complejo que incluye tanto la percepción que tenemos de todo el cuerpo y de cada una de sus partes, como del movimiento y límites de éste, la experiencia subjetiva de actitudes, pensamientos, sentimientos y valoraciones que hacemos y sentimos y el modo de comportarnos derivado de las cogniciones y los sentimientos que experimentamos (Raich et al., 1994, p. 203).*

### **Desarrollo de la imagen corporal**

Dentro del complejo desarrollo infantil, se considera importante analizar la formación de la imagen corporal, ya que, el integrar una realista imagen del sí mismo le permitirá al individuo integrar la imagen objetiva del objeto. La práctica de hacer que el niño vea su propia imagen ante el espejo, le ayudará a sentirse como un ser integral y completo, es decir, en un principio el niño que no ha reflejado su imagen en un espejo, se recibe a sí mismo como desfragmentado, ya que, las sensaciones que éste tiene le son aisladas, el hambre en el estomago, la mamila en su boca, etc. El ver su imagen en el espejo, le permite identificar su cuerpo como completo y propio, corroborando de este modo que su cuerpo es un grupo de funciones unidas, ello le ayuda a asociar los movimientos que le son reflejados, con las sensaciones inmediatas del cuerpo.

La imagen corporal es una estructura que se desarrolla durante toda la vida, pero su formación básica se realiza en los primeros meses de vida, porque revisaré este periodo para apuntar las prácticas que se ponen en juego en la díada madre-hijo que a mi juicio permite esta construcción cultural, base de los sujetos (Aguado, 2004).

Es así como la imagen corporal juega un papel importante en el desarrollo del infante, ya que ésta conlleva a la independencia y el desarrollo de motricidad del niño, así como a la comprensión objetiva de la realidad, y si por algún motivo ésta se ve alterada ello va a contribuir a patologías relacionadas al propio cuerpo.

D' Alvia (2005), menciona que existen tres niveles representacionales interrelacionados que van a permitir que se constituya la imagen corporal:

El primer nivel está relacionado con el esquema corporal, que se encuentra ligado a las representaciones que provienen del mundo de las percepciones externas y que van a estar en constante comunicación con los órganos sensoriales.

El segundo nivel está relacionado a las representaciones de las sensaciones y percepciones internas, en donde se encuentra lo referido al sostén, equilibrio, hambre, saciedad, tensión, distensión, frío, calor y dolor y cuando se relacionan con la palabra se le puede dar el nombre de una emoción, por ejemplo alegría, tristeza, etc.

El tercer nivel está relacionado con las zonas erógenas, que son las que dan asiento al deseo y que va a dar inicio con la discriminación de la tensión pulsional que se percibe como placer.

De tal forma, a partir de este sistema representacional, se puede estructurar y delimitar la imagen corporal, y se podría decir que si una persona sufrió alteraciones primarias traumáticas y se generaron fallas representacionales, entonces sus afecciones somáticas podrían considerarse que estarían entrando en el plano de los trastornos psicósomáticos D' Alvia (2005).

Así mismo la imagen corporal en el desarrollo del niño se construye gracias la imagen de base, la imagen funcional, la imagen erógena y la imagen dinámica (Dolto, 1984/1999).

La imagen de base: es la que permite al niño experimentarse en una mismidad del ser, esto es en una continuidad narcisista y espaciotemporal que permanece desde su nacimiento, a pesar de las dificultades que tendrá que atravesar, también es fundamentalmente constitutiva del narcisismo primordial, situándose aquí los desórdenes, los desarreglos funcionales que se interpretan como caídas del narcisismo. Cuando esta imagen de base se afecta, surgen fantasmas que según Dolto, amenazan

la vida misma, por lo que es importante mencionar que en cada estadio se va a encontrar una imagen de base, apareciendo primeramente la imagen de base respiratorio – olfativo – auditiva, posteriormente aparece la imagen de base oral que comprende la primera y aparte la zona bucal (faringo – laríngea), y la tercera es la imagen de base anal, añadiendo el funcionamiento de retención o de expulsión.

La imagen funcional: es la imagen estética (esto significa lleno de fuerza y vigor) de un sujeto que tiende al cumplimiento de su deseo, gracias a esta imagen las pulsiones de vida pueden empezar a manifestarse para obtener el placer y a objetivarse en la relación con el mundo y con el otro.

La imagen erógena: es la imagen que está en relación con la imagen funcional, y se encuentra en el lugar en donde se focalizan al mismo tiempo placer o displacer erótico en la relación con el otro.

La imagen dinámica: ésta es un anexo a las tres primeras que se hace tiempo después; en esta imagen se actualizan las pulsiones de vida y corresponde al deseo de ser que siempre está abierto a lo desconocido.

### **La relación mente – cuerpo**

“Lo somático y lo psíquico no son dos existentes distintos, sino manifestaciones de una misma medalla que posee dos caras. Medalla que será categorizada de una u otra manera según cuál sea la cara que la conciencia ilumina” (Chiozza, 2005, p. 87). Se puede mencionar entonces que el cuerpo vivo es el psiquismo inconsciente presentándose ante la percepción con la forma de cuerpo.

Es a partir de esto que cuando el paciente habla de un órgano en particular, es porque ese órgano le está hablando en un lenguaje de órgano. Es por esto “que los síntomas y signos, pretendidamente somáticos, en realidad son afectos genuinamente psíquicos, deformados “patosomáticamente” por medio de una clave de inervación que determina la cualidad de su descarga” (Chiozza, 2005, p. 89).

Así mismo, existe un cuerpo físico, biológico y erógeno (Chiozza, 2005):

Cuerpo físico: se considera como físico a lo que ocupa un lugar en el espacio y que los seres humanos habitualmente denominan “cuerpo”.

Cuerpo biológico: es lo que le va a dar al ser humano la cualidad psíquica o el calificativo de animado, es decir, es lo que le da al hombre la facultad simbólica que se traduce en su capacidad de significar.

Cuerpo erótico: es lo que suele hacer referencia al cuerpo del deseo, un cuerpo que genera Eros y que es la causa de que el cuerpo pueda poner en juego su sexualidad.

### **Trastornos psicósomáticos**

Para Dolto (1984/1999), los trastornos psicósomáticos son

*afecciones funcionales del cuerpo que no se deben a causas orgánicas: no hay infección, no hay en un principio trastornos lesionales; no hay trastornos neurológicos; y, sin embargo, el individuo padece un desarreglo de su salud, sufre. Su cuerpo está enfermo, pero el origen de su desorden funcional fisiológico es un desorden inconsciente psicológico (p. 279).*

De tal modo que se puede mencionar que el trastorno psicósomático es más arcaico, ya que es una herida imaginaria al narcisismo primario “entendido como un estado inicial previo a cualquier investidura de objeto” (Ponce, 2011, p. 3), y es la repetición de una disfunción pasada real o imaginaria, del cuerpo propio del paciente (Dolto, 1984/1999).

Lo imaginario es una función que se actualiza, por oposición a lo real, y va a determinar ya sea positiva o negativamente a todo el funcionamiento psicósomático. Se hace mención a esto del imaginario ya que toda teoría psicósomática se concibe a partir de lo imaginario. Y se observa que hay tres modalidades de somatización: lo figurado, lo literal y lo neutro.

Alí (1994) maneja un modelo multidimensional de lo psicósomático en donde se pueden encontrar tres niveles de articulación:

Nivel Nosográfico: este nivel consiste en “admitir que los síntomas de las psiconeurosis son lo que resulta de lo reprimido en un proceso de represión, del fracaso de la represión y del retorno de lo reprimido” (p. 16). Y los síntomas que surgen aquí son corporales difusos, lábiles y sin lugar de fijación preciso.

Nivel Genético: éste se basa en el evolucionismo, de lo simple a lo complejo, en donde determinada enfermedad puede ser la fase preliminar para que se presente otra más compleja.

Nivel Teórico: Aquí se menciona que lo neurótico reposa sobre lo actual como lo psíquico sobre lo somático.

Con respecto a este último nivel, se encontró que el inconsciente es tanto somático como psíquico, y que el cuerpo simboliza a través de su ser mismo, es decir, que los órganos son imágenes materiales que se confunden con la materialidad del cuerpo y la enfermedad es una forma expresiva manifestada por otra forma expresiva: el cuerpo.

### **Viñeta clínica**

Es importante mencionar que los datos de identificación de la paciente no son los reales para con la intención de guardar la confidencialidad.

M. es una mujer que llega a consulta a la edad de 29 años, es originaria de un lugar cercano a Pachuca pero tiene 11 años viviendo en Morelia, es casada y tiene un hijo de 5 años y se dedica al hogar. Acude a consulta porque dice estar muy enferma, menciona que “le duele mucho el corazón, el brazo izquierdo, la cabeza y que siempre está muy cansada, sin ganas de hacer nada (sólo estar acostada), de mal humor y con presentimientos de que algo va a pasar, que se le duermen las puntas de los dedos de las manos, que no puede respirar, que le duele el cuello, etc.” (sic).

M. está casada desde hace 12 años y desde que tenía un año de casada no le daban ganas de hacer nada, no hacía comida, no tendía la cama y se la pasaba en la calle con sus amigas, cuando tenía 5 años de casada tuvo un aborto, pero refiere no haberse sentido triste por la pérdida. Posteriormente cuando tenía 7 años de casada nació su primer hijo; con este acontecimiento ella refiere haberse sentido muy triste y de nuevo “no tener ganas de hacer nada, si por ella hubiera sido solamente se la hubiera pasado acostada todo el día, pero como no tenía quien le ayudara se tenía que levantar” (sic).

Cuando su hijo tenía cuatro meses, su mamá enfermó y viajaba constantemente para cuidarla. En diciembre de 2005 su hermana tiene un hijo y queda en estado de coma por las complicaciones con la anestesia y ella se hace cargo de sus sobrinos; en Marzo de 2006 muere su mamá

pero nunca supo las causas. A raíz de estos acontecimientos empieza a tomar antidepresivos recetados por un médico general.

La paciente refiere que su madre sufría de depresión debido a las constantes infidelidades del padre, recuerda que su mamá lloraba todos los días y no se levantaba de la cama; recuerda que ella se prometió que no le iba a pasar lo mismo que a su mamá y que ella no iba a estar llorando de cualquier cosa.

M. refiere que desde niña ante la depresión de la madre, se ha hecho cargo de cuidar a sus hermanos, se encargó de una tienda de abarrotes y que todos le querían contar sus problemas. Ahora que su mamá falleció ella se siente con la responsabilidad de velar por sus hermanos, ver que no les haga falta dinero y que estén bien de salud.

Ante tal situación, y después de la muerte de la madre, M. comienza a sentirse mal, muy agotada y cansada. Su esposo siempre ha sido muy paciente con ella, porque siempre le permitía quedarse en cama cuando ella no tenía ganas de hacer nada o cuando se sentía mal, con esto ella evitaba servirle la comida cuando él llegaba de trabajar, plancharle, lavarle la ropa y hacer las labores del hogar.

Respecto a los padecimientos físicos de M., ella refiere que era muy frecuente el sentirse mal, ya que ella se enfermaba “con sólo ver que alguien en algún programa de la televisión se sintiera mal e inmediatamente ella sentía lo que le pasaba al otro” (sic). Por tal motivo empezó a ir con un médico general y luego empezó a acudir con diversos especialistas con la intención de que le dieran un diagnóstico, pero se encontraba con la sorpresa de que estaba muy bien de salud según los estudios clínicos.

Durante el transcurso del proceso terapéutico se trabajó con técnicas tales como reflejos, interpretaciones, esclarecimientos y en especial confrontaciones, lo que le permitió a M. hacer consciente de que tales padecimientos se encontraban solamente a nivel mental, ella sabía y podía darse cuenta de que se encontraba en perfectas condiciones de salud. En el momento en el que M. comenzaba a sentir alguna molestia física comenzaba al mismo tiempo a hacer recuento de las últimas vivencias y comenzaba a hacer una relación de lo vivido con lo que sentía en ese momento, de esta manera podía diferenciar cuando la sensación física

tenía alguna causa fisiológica y cuando era producto de las situaciones experimentadas, y con esto desaparecía la sensación física.

Cuando M. comienza a darle un segundo lugar a los dolores y enfermedades que decía sentir, comienza también a realizar otro tipo de actividades como por ejemplo hacer ejercicio, asistir a pláticas de autoayuda que les daban en su colonia, estudiar la secundaria abierta, participar en las ventas que se realizaban dentro de la escuela de su hijo, salir al centro a distraerse, no ver tanto tiempo la televisión, asear su casa y atender a su esposo, esto es darle de comer, lavar y planchar su ropa, platicar y salir a pasear con él.

Actualmente M. ya no asiste a proceso terapéutico, pero cabe señalar que dejó de tomar los antidepresivos desde hace ocho meses, ya no ha presentado síntomas de las enfermedades que decía tener y tiene más energías para realizar actividades de su vida diaria. Ella ha logrado distinguir cuando realmente se siente mal físicamente o cuando es producto de su mente y solo acude al médico cuando así lo considera conveniente.

De la misma forma y siguiendo las ideas de Dolto, M. se pudo dar cuenta que existía una falla en cuanto a su imagen corporal, falla que se había generado por las vivencias que M. tuvo con sus figuras primarias, ya que durante el proceso terapéutico se pudo observar que éstas no fueron constantes en su relación con M., hubo muchos abandonos tanto físicos como emocionales que no le permitieron a M. estructurar su imagen corporal, como esta parte es inconsciente, es por medio de las enfermedades físicas que esta falla se hace presente y es hasta que M. se da cuenta de esto dentro del proceso, que comienza a hacer algo por no presentarlas más.

### **Conclusiones**

Con la diferencia que hace Dolto (1984/1999), acerca de que el esquema corporal es aquel que tiene el contacto con el mundo, lo que se ve a simple vista, lo físico, lo que porta a la imagen corporal, y esta imagen corporal es inconsciente y se ha formado por las experiencias, es la memoria de las vivencias que se han tenido con las figuras primarias principalmente, es la propia percepción del cuerpo, se puede decir, que en el caso de la paciente dentro de su imagen corporal hay predominancia de la imagen funcional ya que es la que tiende al cumplimiento de los deseos.

En el mismo sentido con lo que D' Alvia (2005) menciona, esta imagen corporal estaría relacionada con el tercer nivel manejado dentro de la construcción de la imagen corporal, que se refiere a las zonas erógenas y cuya función es dar asiento al deseo.

Esta tendencia al cumplimiento de los deseos se puede encontrar claramente en el discurso de la paciente al decir: “cuando tenía un año de casada no me daban ganas de hacer nada, no hacía comida, no tendía la cama y me la pasaba en la calle con mis amigas” (sic). Cuando la imagen corporal se ve amenazada entonces entran en juego los trastornos psicósomáticos, que es el motivo por el que la paciente asiste a consulta, sirviéndole esto además como una forma de evadir las responsabilidades adquiridas.

Con esto se concluye que la relación mente - cuerpo es sumamente importante, en ella, ejercen influencia las relaciones del niño con sus figuras primarias, ya que son éstas principalmente las que van a tener un papel decisivo en la construcción de la imagen corporal del niño y por consecuencia en la formación de síntomas psicósomáticos, con lo que se puede hacer una relación con los constantes abandonos de las figuras primarias que la paciente sufrió cuando era niña, por un lado por parte del padre al irse con otras mujeres y por el otro lado por parte de la madre al caer en cama por dicha situación y no hacerse cargo ni de sus hijos.

## Referencias

- Aguado, J. (2001). *Erótica del duelo en tiempo de la muerte seca*. México: Epele.
- Ali, S. (1994). *Pensar lo somático: Lo imaginario y la patología*. Buenos Aires: Paidós.
- Chiozza, L. (2005). La relación psique-soma en la teoría psicoanalítica. En A. Maladesky, M. López, & Z. López (Comps.). *Psicosomática: Aportes teórico - clínicos en el siglo XX* (pp. 75-91). Buenos Aires: Lugar Editorial.
- D'Alvia, R. (2005). Realidades-traumas-cuerpos. En A. Maladesky, M. López, & Z. López (Comps.). *Psicosomática: Aportes teórico - clínicos en el siglo XX* (pp. 93-105). Buenos Aires: Lugar Editorial.
- Dolto, F. (1984/1999). *La imagen inconsciente del cuerpo*. Barcelona: Paidós.
- Ponce, D. (2011). Las vicisitudes del narcisismo. Recuperado el 13 de abril de 2011 de: <http://www.slowmind.net/timologinews/vicisitudes.pdf>
- Raich, R.M., Mora, M., Soler, A., Avila, C., Clos, J. & Zapater, L. (1994). Revisión de la evaluación y tratamiento del trastorno de la imagen corporal y su adaptación en una muestra de estudiantes. *Psicologemas*, 8, 185-187.

# Uso y goce del cuerpo: del espiritualismo agustiniano al materialismo lacaniano

David Pavón Cuéllar<sup>1</sup>

*Cuerpo Académico UMSNH-CA-117 Estudios sobre teoría y clínica psicoanalítica. Facultad de Psicología de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo*

## Resumen

Bajo la mirada agustiniana, el cuerpo deberá ser *usado* como medio para *gozar* del fin espiritual de la vida eterna. El psicoanálisis se contrapone a la mirada agustiniana y no ve otro goce que el del cuerpo. Sin embargo, el psicoanálisis también reconoce la exclusión de este goce corporal en un lenguaje que se apropia del cuerpo a través de ciertas formas simbólicas de cultura, como el capitalismo y el cristianismo, en cuyas entrañas de sentido aparece la prohibición del aborto como una expresión de la exclusión del goce real del cuerpo y como garante del uso del cuerpo para la reproducción del sistema y de la especie humana.

**Palabras clave:** Goce, Uso, Cuerpo, Materialismo, Aborto.

## Abstract

From the Augustinian point of view, the body has to be *used* in order to *enjoy* the spiritual end of eternal life. Psychoanalysis opposes to this point of view and conceives the corporeal enjoyment as the only real enjoyment. But psychoanalysis also recognizes the exclusion of this corporal enjoyment in a language that uses the body through certain symbolic forms of culture, such as Capitalism and Christianity, which articulate abortion's prohibition. This prohibition would express the exclusion of the corporeal enjoyment. At the same time, it would serve as the guarantor of the system's reproduction, and therein, of the human species.

**Keywords:** Enjoyment, Use, Body, Materialism, Abortion.

---

<sup>1</sup> Correspondencia: dpavon@umich.mx

### **Introducción: uso y goce**

Puedo sencillamente *gozar* de un libro, pero puedo también *usarlo* para cultivarme o mostrarme cultivado, para escribir un artículo como éste, para golpear a mi colega o para subsanar la falta de papel higiénico en el sanitario. En todos estos casos, *usaré* mi libro, pero no *gozaré* de él, salvo si lo gozo al usarlo. Pero aun si lo gozo al usarlo, *usarlo* no es lo mismo que *gozarlo*. Tampoco es lo mismo gozar de alguien que usarlo con cierto fin. Cuando me caso con una mujer que me repugna con el fin de enriquecerme, es claro que la estoy usando para enriquecerme. Sin embargo, al mismo tiempo que hago *uso* de ella, puedo entregarme al *goce* de otra mujer pobre de la que no pueda hacer ningún uso.

Para entender la diferencia entre el goce y el uso, todavía podemos recurrir a San Agustín y a su clásica distinción entre el *frui* (gozar) y el *uti* (usar). En esta distinción, “gozar, es aferrarse a una cosa por amor hacia ella”, y “usar, es servirse de la cosa que se usa para obtener la cosa que se ama” (Agustín, 428/1866, I, IV, pp. 5-6). Para obtener la riqueza que amo, puedo servirme de la mujer a la que uso, pero simultáneamente puedo gozar de otra mujer a la que amo, aferrándome a ella por amor hacia ella. Podemos distinguir entonces, con San Agustín, las cosas o las personas “de las que se goza, que son las que nos hacen felices”, y “aquellas que se usan”, que son “como apoyos o escalones con auxilio de los cuales podemos llegar a unirnos con aquello que nos hace feliz” (I, III, p. 5). En otras palabras, aquello que usamos es algo a través de cuyo uso podemos llegar a gozar de algo más, como es el caso de la rica esposa cuyo uso nos permite gozar de su riqueza. Por lo tanto, aquello que usamos es un *medio* para gozar de aquello de lo que gozamos. En cambio, aquello de lo que gozamos constituye un *fin* en sí mismo.

### **Espiritualismo agustiniano: uso del cuerpo**

En San Agustín, usamos los medios y gozamos de los fines, o mejor dicho, en una perspectiva más normativa que descriptiva, *debemos usar únicamente los medios y debemos gozar únicamente de los fines*, puesto que puede ocurrir, y de hecho ocurre con frecuencia, que nos confundamos, usemos los fines y gocemos de los medios. Imaginemos, por ejemplo, al exiliado que vuelve finalmente a su patria, y que hace uso de los “vehículos necesarios para transportarse por tierra o por mar hasta la

patria de la que desearía gozar”, pero en el trayecto, “cautivado por las bellezas del paisaje y por los placeres del viaje, se detiene a gozar de lo que debería solamente hacer uso”, y en este “gozo funesto, olvida la patria de la que deseaba gozar” (Agustín, 428/1866, I, IV, pp. 5-6). En este caso, no se goza del fin, que es la patria, sino de un medio, el viaje, que debería simplemente usarse para gozar del fin. Esto mismo es lo que nos ocurriría, según San Agustín, cuando nos dedicamos a gozar de esta vida terrenal que no es más que un simple viaje hacia la vida eterna, es decir, un medio que debería usarse para llegar a gozar del verdadero fin celestial que está en la “beatitud” (I, III, p. 5).

Si el único fin de la vida terrenal es la beatitud celestial, entonces todas las cosas y personas con las que nos encontremos en la vida terrenal deberán ser vistas como simples medios que debemos “usar” y que “nos sostienen en nuestros esfuerzos hacia la beatitud” (Agustín, 428/1866, I, IV, p. 5). En este razonamiento agustiniano, en el que alcanzamos a vislumbrar una cierta coloración despiadadamente calculadora y convenien-ciera, debemos *hacer lo que nos conviene hacer*, esto es, *usar nuestra corta vida para gozar de la vida eterna*, lo que implica también *hacer uso de todas las cosas y personas de este mundo para gozar finalmente de la beatitud en el otro mundo*. Para gozar finalmente de la beatitud, en efecto, hay que “usar este mundo y no gozar de él” (*ibid*). Hay que usar “la vista de las cosas sensibles y pasajeras” para llegar a gozar de la “contemplación de las cosas espirituales y permanentes” (*ibid*). Para llegar así a “estar presentes al Señor”, diríamos en los términos de la epístola de Pablo en la que Agustín fundamenta su razonamiento, hay que hacer lo que debemos hacer “por medio del cuerpo” mientras “estamos en el cuerpo” y “peregrinamos ausentes del Señor” (Segunda epístola a los Corintios, 5, en la versión de Casiodoro de la Reina, 1569, pp. 6-10).

Mientras estamos en el cuerpo, hay que usar el cuerpo y no gozar de él. En la “relación conyugal”, por ejemplo, no hay que gozar del cuerpo, sino usarlo “con la intención de engendrar” (Agustín, 419, XII). El cuerpo debe ser así usado, como una “necesidad para los que engendran”, y no se debe gozar de él, como ocurre en la “obscenidad para los que pecan” (*ibid*). En cuanto al goce, no debe ser un goce del cuerpo, un goce corporal, sino un goce espiritual. Este goce espiritual será el único goce permitido en la formalización agustiniana de la lógica normativa cristiana.

### **Materialismo lacaniano: goce del cuerpo**

La formalización agustiniana de la lógica normativa cristiana, con su prescripción de que *no haya goce más que del espíritu*, se opone diametralmente a la formalización lacaniana de la lógica descriptiva freudiana, con su reconocimiento de que “no hay goce más que del cuerpo” (Lacan, 1966-1967, 30.05.67). El psicoanálisis, en efecto, parte del reconocimiento de que “el goce no se aprehende, no se concibe más que en relación con el cuerpo” (1965-1966, 27.04.66). Como Lacan lo ha subrayado, este reconocimiento es un “principio” del psicoanálisis que implica una renunciación a la esperanza ilusoria de los “goces eternos” ofrecidos por San Agustín y por su cristianismo (*ibid*).

La renunciación a la esperanza ilusoria de los goces espirituales, junto con el reconocimiento de que no hay goce más que del cuerpo, constituyen las dos caras de una “exigencia de verdad” en la que vemos coincidir la ética del psicoanálisis fundado por Freud con la “ética del materialismo” defendido por Marx (Lacan, 1966-1967, 30.05.67). Tanto el “marxismo” como el “freudismo” tienen el valor de “tomar en serio lo que ocurre en nuestra vida cotidiana”, y en esto entran en contradicción con la actitud de unos cristianos cuya cobardía los hace huir de esta vida real por no “atreverse a mirar de frente al goce”, prefiriendo “postergarlo al mañana que les canta” (*ibid*).

Los extraviados por el *canto de sirena del mañana* son los que se dejan seducir por el consejo de San Agustín (Agustín, 428/1866), huyen de “los placeres del viaje”, no tienen el valor de “pararse a gozar” y corren desparvoridos hacia una “patria” celestial en la que esperan “gozar” todo lo que no gozaron en su viaje terrenal (I, IV, pp. 5-6). Es así como los buenos cristianos olvidan su viaje, su vida real y cotidiana, y se arrojan ciegamente hacia su destino, el de la muerte del cuerpo, como instante supremo en el que el inmortal espíritu promete procurarles, en una forma gratuita, esterilizada e inocua, todo el goce del que huyeron en esta vida.

En contradicción con la perspectiva espiritualista del cristianismo, tenemos la metodología materialista, la del marxismo y el psicoanálisis, en la que se debe partir del reconocimiento de que el goce nunca podrá ser procurado por el espíritu, sino tan sólo por el cuerpo en su materialidad. Como “corporeidad” o “personalidad viviente de un hombre”, es el

cuerpo material con su fuerza, con su “fuerza de trabajo”, el que produce y constituye todo aquello cultural de lo que se puede gozar en Marx (Marx, 1867/2008, I, II, IV, pp. 120-129). De igual manera, como “fuente somática” de “la pulsión”, es el cuerpo material con su deseo, con la fuerza de su deseo, el que produce y constituye todo aquello pulsional de lo que se puede gozar en Freud (Freud, 1915/1996, pp. 118-121). Y en definitiva, contra lo que suele creerse, lo pulsional de Freud es la esencia de lo cultural de Marx, el deseo del primero subyace a la fuerza de trabajo del segundo, y el materialismo del uno descubre el fundamento radical del materialismo del otro.

Descubriéndonos el fundamento radical del materialismo de Marx, el de Freud se revela como un “materialismo radical”, un materialismo de la “incorporación”, cuyo “sustento es el cuerpo” (Lacan, 1964-1965, 03.03.65). Aquí “el cuerpo” no es ente “biológico”, sino “incorporación” de la “estructura del inconsciente” (*ibid*), materialización de la estructura significativa del lenguaje, “lugar del Otro” (Lacan, 1966-1967, 30.05.67), sostén del sistema simbólico de la cultura, expresión literal de lo “simbólico” entendido como la “materia preformada” del “inconsciente” (Lacan, 1972/2006, p. 548). Con esta materialidad simbólica y con su expresión literal en el cuerpo, el materialismo radical del psicoanálisis, tal como lo concibe Lacan, es un “materialismo” de “la letra” (Lacan, 1973-1974, 09.04.74) y se ve formalizado a través de una “teoría materialista del lenguaje” en la que el “significante” es “materia trascendida en lenguaje” (Lacan, 1966, pp. 208-209).

En una perspectiva lacaniana, el lenguaje es indisociable de una “materia” que “se confunde” con “los átomos” y con los demás “elementos significantes” en los cuales “se le resuelve” (Lacan, 1966-1967, 30.05.67). Los elementos significantes son aquí los elementos constitutivos de una materia simbólica e incorporada o expresada literalmente a través del cuerpo. Este cuerpo del sujeto no es del sujeto, sino de aquello que expresa literalmente. Es cuerpo del lenguaje como sistema simbólico de la cultura. Alienado en el sistema, el cuerpo del sujeto es cuerpo del Otro. Correlativamente, “el Otro no es el espíritu”, sino que “es el cuerpo” (Lacan, 1966-1967, 10.05.67). El cuerpo es cuerpo del Otro, incorporación del lenguaje, ser hablante al que se ve reducido el sujeto. En cuanto a la “re-

lación del ser hablante con su cuerpo”, esta relación, como ya lo sabemos, es precisamente “el goce” (Lacan, 1971-1972, 02.12.71).

No hay más goce, desde un punto de vista lacaniano, que la relación del ser hablante con su cuerpo como cuerpo del Otro e incorporación del lenguaje. De modo que no hay un goce del espíritu como el imaginado por Agustín. Si Agustín imagina un goce del espíritu, esto es tal vez porque el espíritu, más allá de su apariencia espiritual, está compuesto por el mismo lenguaje que tan sólo se expresa literalmente a través del cuerpo del que sí puede gozarse.

### **Capitalismo y cristianismo**

En la perspectiva lacaniana, el lenguaje necesita del cuerpo humano para expresarse literalmente, materialmente, corporalmente. Para expresarse del único modo que puede expresarse, el lenguaje emplea nuestro cuerpo, y al emplearlo, nos emplea también a nosotros. Para Lacan (1969-1970), en efecto, nosotros no empleamos el lenguaje, sino que “es el lenguaje el que nos emplea” (21.01.70, pp. 74-75). Nos emplea cuando emplea nuestro cuerpo, cuando lo explota, lo utiliza, lo *usa* para expresarse, pero también para perpetuarse, para subsistir y reproducirse, pues el lenguaje sólo puede subsistir y reproducirse a través de su expresión, y su única expresión posible es la expresión literal, material, corporal. Como expresión del lenguaje, nuestro cuerpo asegura la subsistencia y reproducción del lenguaje, y por eso es que debe ser usado por el lenguaje, por el sistema simbólico de la cultura en sus diferentes manifestaciones históricamente determinadas, entre ellas la del sistema económico del capitalismo.

Cuando Marx describe *la forma* en que el sistema económico del capitalismo subsiste y se reproduce al explotar la fuerza corporal de los trabajadores, lo que está describiendo no es más que *una forma* en que el sistema simbólico de la cultura subsiste y se reproduce al usar los cuerpos de los seres hablantes. Este *uso de los cuerpos*, tan promovido en el cristianismo como en el capitalismo, debe distinguirse claramente de un *gocce de los cuerpos* tan impedido en el cristianismo como en el capitalismo. El goce corporal no es ni capitalistamente rentable ni cristianamente virtuoso. De hecho, el goce corporal no es ni capitalista ni cristiano, sino simplemente humano.

Únicamente seres humanos sensibles pueden *gozar* de sus cuerpos. En cuanto al insensible sistema que subyace al cristianismo y al capitalismo, tan sólo puede *usar* los cuerpos. Ahora bien, mientras este sistema simbólico usa los cuerpos, ¿no cabe la posibilidad de que los seres humanos gocen de los mismos cuerpos? En una “relación conyugal”, por ejemplo, ¿acaso no es posible que nos entreguemos al *goce* de nuestros cuerpos, en “la voluptuosidad del placer”, mientras que se hace *uso* de nuestros mismos cuerpos mediante una “voluntad de procrear” que permite la reproducción de la especie y del sistema simbólico de la cultura en la que se ha transmutado nuestra especie (Cf. Agustín, 419, XIV)? Pero si así fuera, si el sistema en cuestión pudiera *usar* los mismos cuerpos de los que se estuviera *gozando*, ¿entonces por qué el goce corporal sería tan molesto y tan perturbador para este sistema, por lo menos en algunas de sus variantes, como es el caso de la variante cristiana de la que San Agustín es elocuente portavoz?

¿Por qué San Agustín opone el placer a la procreación? Considerando que la procreación puede ser posibilitada y propiciada por el ansia de “la voluptuosidad del placer”, ¿por qué esta voluptuosidad y “la voluntad de procrear” serían mutuamente excluyentes (Agustín, 419, XIV)? ¿Por qué habría esta mutua exclusión entre “la libido” como “obscenidad para los que pecan” y la misma “libido” como “necesidad para los que engendran” (XII)? Si los que engendran pueden engendrar en la obscenidad de su goce y en el goce de su obscenidad, ¿entonces porque pecarían por su goce y por su obscenidad? Si el sistema puede hacer *uso del cuerpo* gracias a que la mujer y su marido se entregan al *goce del cuerpo*, ¿entonces por qué este goce del cuerpo sería condenado por el sistema?

Digamos que el goce del cuerpo es condenado por el sistema porque puede impedirle hacer uso del cuerpo. Ciertamente, el uso reproductivo del cuerpo, que permite la reproducción del sistema y de la especie como sistema, puede ser favorecido por la búsqueda de goce del cuerpo. Sin embargo, esta *búsqueda de goce* no es lo mismo que el *goce que se busca*. El *goce del cuerpo* no es lo mismo que el *deseo del cuerpo*. Es quizá por esto que San Agustín (419) puede admitir que “el deseo del cuerpo” sea “conducido” por una “buena voluntad del alma” (XII), la cual, naturalmente, no interviene de ningún modo en el goce del cuerpo como tal, es decir, como “voluptuosidad del placer” (XIV).

A diferencia del *ansia de la voluptuosidad del placer*, que puede servir como un medio efectivo en la *voluntad de procrear*, la *voluptuosidad del placer* como tal suele imponerse como un fin en sí mismo que no se deja reducir a un simple medio usado para la procreación. Esto se explica porque la procreación es un fin último, el fin reproductivo del sistema, que no puede sino entrar en contradicción con otro fin último como es el goce corporal buscado por el sujeto. En términos agustinianos, *el goce corporal* tan sólo puede ser “gozado” (*frui*) como un “fin”, mientras que *el deseocorporal* puede ser “usado” (*uti*) como un medio para el fin de la reproducción del sistema (Agustín, 428/1866, I, III-IV, p. 5).

En una perspectiva marxista-lacanianiana, el deseo puede tener un “valor de uso” como “fuerza de trabajo” para el sistema simbólico de la cultura que lo usa o lo explota (Marx, 1867, I, II, IV, pp. 120-129), mientras que el goce tan sólo puede tener un “valor de goce” para el sujeto real alienado en este sistema (Lacan, 1966-1967, 12.04.67). Cuando al fin gozamos, en efecto, no tenemos ya razón alguna para trabajar. El trabajo no podrá ser nunca motivado por el goce corporal o por la voluptuosidad del placer. No hay placer que pueda ponernos a trabajar. En cambio, el deseo, el ansia de placer o la búsqueda impaciente del goce, no deja de operar como *fuerza de trabajo* que nos impulsa, nos motiva y nos pone permanentemente a trabajar. Es por esto mismo que el deseo debe ser mantenido, mantenido como fuerza de trabajo del sistema, y la única manera de mantenerlo es no satisfaciéndolo, no gozando, no entregándose a la voluptuosidad del placer. Comprendemos entonces que el goce del cuerpo, como voluptuosidad del placer o satisfacción del deseo, deba ser impedido por el sistema simbólico de la cultura en sus más diversas variantes, particularmente la cristiana y la capitalista.

El capitalismo y el cristianismo nos impiden gozar de lo único de lo que podríamos “gozar”, que es “el cuerpo”, al ofrecernos el goce imposible de algo diferente del cuerpo: el espíritu y la otra vida en el cristianismo, el dinero y las mercancías en el capitalismo (Lacan, 1966-1967, 30.05.67). Para Lacan, lo mismo que para Marx, tanto *el dinero y las mercancías*, como *el espíritu y la otra vida*, son producciones culturales que no tienen otro valor que su valor simbólico en las variantes cristiana y capitalista del sistema simbólico de la cultura. Este *valor simbólico* del sistema es todo lo que se nos ofrece en lugar del *gocce real* del cuerpo, el

cual, tanto en el capitalismo como en el cristianismo, tiene que ser impedido por todos los medios. El goce real del cuerpo tiene que ser impedido precisamente para que sigamos trabajando con el fin de obtener, como buenos creyentes o buenos consumidores, todo aquello espiritual o mercantil cuyo carácter puramente simbólico y esencialmente insatisfactorio nos hará seguir trabajando.

### **Conclusión: aborto y contracepción como impedimentos para el uso del cuerpo**

Tanto en el capitalismo como en el cristianismo y en las demás variantes del sistema simbólico de la cultura, el cuerpo no debe ser *gozado por el sujeto*, sino *usado por el sistema*, usado para hacer el trabajo del sistema, el trabajo del lenguaje, el trabajo del inconsciente como discurso del Otro. Cuando se cumple con el trabajo, se asegura la reproducción del sistema. Y cuando se asegura la reproducción del sistema, se asegura también la reproducción de nuestra especie humana que se ha transmutado en el sistema. Esto puede ser perfectamente apreciado en la prohibición cristiana del aborto y de los métodos anticonceptivos: prohibición que asegura la procreación, o la reproducción de la especie, al perpetuar los valores simbólicos del cristianismo, lo que permite a su vez la reproducción del sistema simbólico en su variante cristiana. Por lo tanto, al perpetuar el sistema cristiano, perpetuamos también la especie humana. Trabajamos para la humanidad al trabajar para el cristianismo. Y aquí “trabajar” debe ser entendido en el sentido más estricto del término, el etimológico, el de *tripaliare*, torturarse en lugar de gozar, no gozar de nuestro cuerpo sino “renunciar al goce” (Lacan, 1968-1969/2006, 13.11.68, p. 17).

Al renunciar al goce del cuerpo, trabajo para la humanidad y para el cristianismo, pues no me detengo en el *fin último* del *gocce del cuerpo*, sino que hago *uso del cuerpo* como de un *medio* subordinado al *fin último* de la doble reproducción de la especie humana y del sistema simbólico en su variante cristiana. Para conseguir esta doble reproducción de nuestra naturaleza y de nuestra cultura, debemos renunciar al goce por el goce, así como al aborto y la contracepción, que no sólo permiten el goce por el goce, el *inútil goce del sujeto*, sino que también, al permitirlo, impiden el *necesario uso del cuerpo*, su uso reproductivo por el sistema y

por la especie transmutada en sistema. Y sin este uso, no habría ni especie ni sistema, ni humanidad ni cristianismo. Todo esto peligraría, en efecto, si atentáramos contra su fundamento, que radica en el uso de nuestro cuerpo.

El uso de nuestro cuerpo, como explotación de nuestra fuerza corporal de trabajo, no es tan sólo fundamento del capitalismo, sino también fundamento del cristianismo, de la especie humana y del sistema simbólico de la cultura del que depende nuestra humanidad. Es por esto que el uso de nuestro cuerpo ha sido argüido una y otra vez por la Iglesia Católica para justificar la prohibición del aborto y de los métodos anticonceptivos. En todas las justificaciones papales de esta prohibición, por ejemplo, el argumento decisivo ha sido el del uso reproductivo de nuestro cuerpo en sus más diversas expresiones: “deber de transmitir la vida humana” o “participación” en la “obra creadora” (Paulo VI, 1965, 50), “significado procreador” (Paulo VI, 1968, 12) como sentido inherente a la “verdad” del “lenguaje del cuerpo” (Juan Pablo II, 1984, 119), e inserción del “amor conyugal” en “un proceso global” en el que no puede “permanecer cerrado al don de la vida” (Benedicto XVI, 2008). En este *proceso global*, no hay lugar para la cerrazón del goce como fin del amor, sino tan sólo para la apertura del deseo con su valor de uso como fuerza de trabajo, medio reproductivo del sistema o “amor fecundo” que “no se agota en la comunión”, sino que se debe “usufructuar” en “el proceso generador” (Paulo VI, 1968, 9-13).

## Referencias

- Agustín. (419). *El matrimonio y la concupiscencia. Libro I*. Recuperado el 15 de enero de 2011 de: [http://www.augustinus.it/spagnolo/nozze\\_concupiscenza/index2.htm](http://www.augustinus.it/spagnolo/nozze_concupiscenza/index2.htm)
- Agustín. (428/1866). “De la doctrine chrétienne”. En: *Œuvres complètes de Saint Augustin. Volume IV* (pp. 1-87). M. Raulx (trad). Bar-le-Duc: Guérin.
- Benedicto XVI. (2008). *Discurso del Papa Benedicto XVI a los participantes en un congreso internacional sobre la actualidad de la 'Humanae Vitae'*. Recuperado el 27 de enero de 2011, de [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2008/may/documents/hf\\_benxvi\\_spe\\_20080510\\_humanae-vitae\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/may/documents/hf_benxvi_spe_20080510_humanae-vitae_sp.html)
- Juan Pablo II (1984). “La transmisión de la vida” (22-VIII-84/26-VIII-84). En: *129 Catequesis del Santo Padre, Juan Pablo II, sobre La redención del cuerpo y la sacramentalidad del matrimonio*. Recuperado el 27 de enero de 2011, de [http://www.msccperu.org/matrimofam/1matrimonio/129CateqJPII/amor6.htm#\\_Toc356129](http://www.msccperu.org/matrimofam/1matrimonio/129CateqJPII/amor6.htm#_Toc356129)

- Lacan, J. (1964-1965). *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*. Le séminaire. Livre XII. Recuperado el 14 de marzo de 2011, de <http://www.ecole-lacanianne.net/seminaireXII.php>
- Lacan, J. (1965-1966). *L'objet de la psychanalyse. Le séminaire. Livre XIII*. Recuperado el 14 de marzo de 2011, de <http://www.ecole-lacanianne.net/seminaireXIII.php>
- Lacan, J. (1966/2006). Réponses à des étudiants en philosophie. En: *Autres écrits* (pp. 203-211). París: Seuil.
- Lacan, J. (1966-1967). *La logique du fantasme*. Le séminaire. Livre XIV. Recuperado el 14 de marzo de 2011, de <http://www.ecole-lacanianne.net/seminaireXIV.php>
- Lacan, J. (1968-1969/2006). *D'un Autre à l'autre*. Le séminaire. Livre XVI. París: Seuil.
- Lacan, J. (1969-1970/1991). *L'envers de la psychanalyse*. Le séminaire. Livre XXI. París: Seuil.
- Lacan, J. (1972/2006). ... ou pire. Compte rendu du séminaire 1971-1972. En: *Autres écrits* (pp. 547-552). París: Seuil.
- Lacan, J. (1973-1974). *Les non dupes errent*. Le séminaire. Livre XXI. Recuperado el 14 de marzo de 2011, de <http://www.ecole-lacanianne.net/seminaireXXI.php>
- Marx, K. (1867/2008). *El Capital. Crítica de la economía política. Volumen I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pablo VI (1965). *Constitución pastoral Gaudium et Spes sobre la Iglesia en el mundo actual*. Recuperado el 28 de enero de 2011, de [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vatii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html)
- Pablo VI (1968). *Carta encíclica Humanae Vitae*. Recuperado el 27 de enero de 2011, de [http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/encyclicals/documents/hf\\_pvi\\_enc\\_25071968\\_humanae-vitae\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_pvi_enc_25071968_humanae-vitae_sp.html)

# **El duelo por el nonato: una experiencia de lo real**

Flor de María Gamboa Solís<sup>1</sup>

Alejandra Cantoral Pozo

*Cuerpo Académico UMSNH-CA-117 Estudios sobre teoría y clínica psicoanalítica. Facultad de Psicología de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo*

## **Resumen**

Este trabajo está abrasado por la inquietud que implica hablar del aborto como una manifestación subversiva del cuerpo femenino, como aquello de la experiencia de la mujer que se desmarca del orden social y biológico natural establecido por y a través de discursos pro y anti-aborto en los que gravita el ideal de maternidad. Recoge una conjetura de cuño feminista que plantea la impracticabilidad del duelo por el nonato como una experiencia de lo Real, en la cual la pérdida sufrida no funciona como una ausencia promotora del deseo sino como un exceso imposible que insiste en su lucha de reinstauración tal como se evidencia en la llamada ‘depresión de aniversario’.

**Palabras clave:** aborto, duelo, Real, depresión de aniversario, niño

## **Abstract**

This paper considers abortion a subversive manifestation of the feminine body, as something related to a woman's experience that disorders the social and natural biological orders which have been imposed onto the uses of such body through and by discourses against and in favour of abortion ignited by the maternity ideal. It portrays a feminist conjecture that addresses the impossibility regarding the non-born mourning as an experience of the Real since it is a loss that does not work as the promoter of desire but as an impossible excess instead. An impossible excess that insists in a fight for its reinstating in the real life of woman who aborts, such as it is evidenced in the so called ‘anniversary depression’.

**Keywords:** abortion, mourning, Real, anniversary depression, child

---

<sup>1</sup> Correspondencia: [florgamboa@yahoo.com](mailto:florgamboa@yahoo.com)

La pregunta por el duelo que experimenta una mujer que aborta voluntariamente (en adelante, que aborta sin más calificativo) , puede pensarse desde dos vertientes: una que nos conduce a una reflexión de tipo político la cual abarcaría el análisis de los discursos pro-aborto y anti-aborto en los que la figura del *niño*<sup>2</sup> salta a la escena en primer plano para constituirse en el bastión fantasmático de la “reproducción futurista” (Edelman, 2004/2007, p. 2) por la que se justifica cualquier intervención política, “la imagen del niño sirve para regular el discurso político” (Ibíd, p. 11); y otra, derivaría en una breve discusión acerca de la diferencia entre el sujeto del deseo y el sujeto de la pulsión presente en la teoría psicoanalítica lacaniana a partir de la cual, sugeriremos, la mujer que aborta se identificaría más con el segundo tipo de sujeto.

En este apartado intentaremos articular ambas vertientes para demostrar que el duelo por el no nacido está preso de una negatividad que lo vuelve impracticable para la mujer, y a su experiencia de aborto practicado, traumática, y que dicha negatividad, es del mismo orden de lo Real que los discursos proabortistas y abortistas intentan abortar, del que intentan desembarazarse al colocar como rehén de sus maniobras de sentido al *niño*, y al futuro como el tiempo regulador de sus prebendas políticas. En consecuencia, lo que resta o reposa agitadoamente en el lugar de lo innombrable, de lo que no puede hablar, pero que causa las habladurías y las habladas tanto de tinte liberal como conservador en la institucionalización simbólica de los debates aleccionadores y prescriptivos sobre el aborto, es precisamente la experiencia *in situ* de la mujer que aborta. Una experiencia que involucra altos costos psíquicos invertidos en el futuro anterior de una decisión intrincada, la cual, se prosigue en y de complejas ramificaciones inconscientes que también subyacen silenciadas. Como si ganar el derecho a abortar, a decidir *libremente* lo que se quiera hacer con el cuerpo (lo cual es ciertamente reivindicativo tratándose del cuerpo de la mujer) no trajera aparejado un extravío por los

---

<sup>2</sup> Empleo el término ‘niño’ como traducción de ‘child’, siendo este último, huelga decir, un término que en inglés funciona de manera neutra. Las distinciones de género entre ‘niño y ‘niña’ así como sus posibles implicaciones en la esfera de la política son irrelevantes para los propósitos de este trabajo.

laberintos de las *trabazones* inconscientes por demás tensas y cosechadas a base de forzadas renunciadas.

Argumentaremos que el lugar de donde procede la experiencia del aborto, queda desidentificado para identificarse como negatividad, como goce, como aquello impensable, porque contiene, acuna, un saber acerca de la feminidad en el que no es posible pensar, ¡vaya!, siquiera considerar, y esto es, que hay mujeres que no luchan por los niños ni vislumbran futuro con ellos, o sólo significativo, valioso en función de ellos, de nuestros 'futuros niños'. "*Pensé que tener hijos no estaba en mis planes y que iba a trabar mi proyecto futuro de vida...*", o "*porque el embarazo iba a interrumpir los planes que tengo para mi futuro*"<sup>3</sup>, son alegatos de mujeres en los que queda claramente interpuesta la apuesta por un futuro personal, propio, que reclama como propietaria a la mujer, descomponiéndose así la lógica de un futurismo reproductivo donde sólo los niños cuentan.

Entonces, el *niño* en quien no se pensó (pero se debió hacer) en el momento de abortar, retorna en calidad de un exceso imposible, impurgable, que asalta reiteradamente la realidad de la mujer, como por ejemplo en la fecha de aniversario del aborto o en la fecha prevista para el nacimiento del feto abortado. Situación ésta última, que a modo de una revivificación de la experiencia de aborto, sirve a su vez de criterio para diagnosticar lo que ciertos autores denominan "síndrome post-aborto" (Rue & Stanford-Rue, 1997).

Abundaremos ahora en la primera vertiente.

Una constante que organiza y regula el discurso de diferentes asociaciones civiles u organizaciones no gubernamentales e institutos científicos obsesionados con el asunto del aborto y de los derechos o no derechos sexuales reproductivos de la mujer, está comprendida por la imagen del *niño*. Veamos dos ejemplos. El primero referido al slogan de la *National Abortion and Reproductive Rights Action League* (NARAL): "por nuestras hijas, nuestras hermanas y nuestras nietas" (Edelman, 2004/2007, p. 155), a través del cual se revela que la causa que abandera o la lucha a la que encomia esta asociación, no estaría centrada en la mujer que aborta,

---

<sup>3</sup> Fragmentos de conversaciones clínicas que se sostuvieron con algunas mujeres que habían decidido abortar por razones personales, mismas que se encuentran enmarcadas en el proyecto de investigación "Ejes de subversión: del movimiento social a la locura del cuerpo".

sino en las hijas por venir en su desdoblamiento generacional. Esto implicaría luchar por un derecho destinado a beneficiar y a garantizar a las futuras generaciones que, en tanto imagen ideal e idealizada de dicha lucha, aparece desvanecida, desmayada su fuerza significativa en las configuraciones inconscientes de la ‘mujer’ que causa o propicia precisamente esa lucha, dejando así, la batalla interna en la que se libra la decisión del aborto, en un terreno vacío de sentido. Otro ejemplo es el discurso que el Comité Nacional Pro-Vida México sostiene como argumentación contra la legalización del aborto, que se sirve entre otras cosas, del análisis minucioso de las reformas al código penal realizadas en cada uno de los Estados de la República: “estas reformas, se estableció en el pleno, están apegadas a tratados y acuerdos internacionales que consagran derechos de la mujer, en particular la Declaración de los Derechos de los Niños y Niñas...” (Comité Nacional Pro-Vida México, s.f.). Si son los derechos de los niños y niñas los que en particular consagran los derechos de la mujer, como parece sugerir la arquitectura de esta narrativa, ¿cómo se garantizan, entonces, los derechos de la particular mujer que no desea tener hijos?

Trasmudando en *impensable* el derecho de la mujer que no desea tener hijos (en el discurso anti-aborto) como favoreciéndolo, pero a condición de que esos niños y niñas se mantengan como horizonte emblemático del futuro (en el discurso pro-aborto), es como estos textos de la política terminan espejeándose mutuamente diluyendo las fronteras de sus respectivas trincheras, así como las causas enemigas respecto de las que mutuamente disienten. Funcionando el “futurismo reproductivo” como un límite ideológico para el discurso político en sí mismo (Edelman, 2004/2007, p. 2), se termina angostando el conflicto de la mujer que aborta a una lucha que no la reivindica y condenando su duelo por el nonato, a la inviabilidad social que pudiera autentificarlo y legitimarlo, liberándolo así de la condición traumática que lo reviste.

En relación con la segunda vertiente, empezaremos señalando que la problemática que se cierne sobre el aborto y sus implicaciones morales, éticas, políticas y jurídicas, ha estado históricamente trazada en función de dos premisas definitorias: una, el feto es una parte del cuerpo de la madre, “*mulieris portio vel viscerum*”, literalmente una parte de sus vísceras (Galeotti, 2004), como se concibió hasta el siglo XVIII; y, la otra,

el feto es una entidad independiente, autónoma, la cual supone una redefinición lograda gracias a los descubrimientos científicos en materia de fecundación y del desarrollo embrionario que se llevaron a cabo entre los siglos XVII y XVIII.

Ahora, considerando que esta última concepción del feto como una entidad autónoma desplaza hacia la esfera de lo público, de lo social, lo que en la Antigüedad romana y griega transitaba por la competencia exclusiva de la mujer en el espacio de lo privado, donde ella era la única en comando de los asuntos de su cuerpo, equiparando el de la gravidez al de la menstruación, por ejemplo, y de lo cual sirven como testimonio las comadronas en quienes durante centurias recayó la función de *manejar* a las mujeres durante el embarazo y el parto, o las famosas hierberas quienes conocían brebajes y drogas abortivas o esterilizadoras<sup>4</sup>, se evidencia la alienación social y sujeción jurídica a la que el aborto y la mujer son sometidos hoy día. El feto privado pasa a ser el “feto público” (Galeotti, 2004, p. 16) y, con ello, el vientre de la mujer a ser un asunto del Estado.

Con el pasaje al Siglo de las Luces, la mujer pierde el derecho a decidir sobre su propio cuerpo, a ser la pasajera de su propio viaje; el escenario femenino para los montajes del útero y sus asuntos, es ensombrecido por el telón del poder masculino que arrebató a la mujer un saber acerca de su propio cuerpo, oscureciéndolo, en cambio, arrojando incertidumbre donde yacía la claridad. En este sentido, la experiencia de la mujer que aborta es traumática, porque es algo de lo que ella ya no puede hablar más y porque como plantea la teórica feminista Juliet Mitchell (2010), una de las vías para superar el trauma es encontrar una identidad - aun con la precariedad que le es inherente -, cuando es precisamente de una identidad particular, acorde a su sexo, de lo que la mujer carece,<sup>5</sup> aunado a un sentimiento de culpabilidad, consciente o inconsciente, generado por su rechazo a las leyes biológicas naturales y su desafío a las

---

<sup>4</sup> Medea y Andrómaca son dos de los personajes femeninos de la mitología griega que destacan por su saber sobre este tipo de drogas. En particular Andrómaca, referido por Eurípides, tiene que defenderse de la acusación de “filtrar brebajes para producir la esterilidad en el vientre de la mujer legítima”.

<sup>5</sup> Una discusión exhaustiva sobre este tema es formulada por Luce Irigaray (1997/2009) en su texto: *Este sexo que no es Uno*.

leyes sociales, en tanto la maternidad sirve como su fundamento. En palabras de la psicoanalista Françoise Dolto (1998/2000):

*Para una mujer embarazada que no puede soportar su estado, que quiere interrumpir el proceso vivo cuyo desarrollo natural desembo-caría en el nacimiento de un hijo, hay un rechazo a las leyes biológi-cas naturales...frente a los otros también se avergüenza de trasgre-dir la ley natural, de ir en sentido inverso a las leyes sociales en ge-neral, que hacen de cualquier tipo de maternidad una virtud (pp. 192-3).*

El duelo por el nonato es una experiencia de lo Real y la mujer que aborta un sujeto de la pulsión, porque “mientras el sujeto de la pulsión también ‘nace’ en relación a una pérdida, esta pérdida es real y no simbólica” (Barnard, 2002, p. 173). La pérdida de la mujer que aborta es real, realmente pierde un trozo de sí dado que, a pesar de que la ciencia afirme que el feto no es un pedazo del cuerpo de la mujer, sino una entidad autónoma, la realidad a cuyas pruebas esta pérdida - como cualquier otra- debe sucumbir a fin de que el duelo pueda tramitarse, es una realidad social (establecida como deseable) en donde la mujer participa y existe prendida a su función de madre, prendida a su feto. Feto y cuerpo de mujer se reducen a lo mismo como lo confirma la propia terminología: el órgano donde el feto es alojado es denominado ‘matriz’ o ‘madre’, ¿puede entonces existir la mujer sin él? (Galeotti, 2004), ¿sin ese exceso constitutivo de su cuerpo que ha escamoteado cualquier tipo de tramitación simbólica y, de ahí, la apertura a la movilidad de un deseo?

Así, la mujer que aborta, como lo atestigua *el duelo de aniversario*, vive aquello que pierde como un “complemento anatómico” (Lacan, 1972-73 citado en Edelman, 2004/2007, p. 10). El feto “botado en la tierra” (López Gómez, 1956) y tutelado por el Estado, es un recordatorio irremovible del que la mujer no se puede separar porque se trata de una pérdida real que funciona no como una ausencia, sino como un exceso imposible, un espectro ‘irreal’ que acecha la realidad, insistiendo, resistiendo cualquier significación, al menos periódicamente.

## Referencias

- Barnard, S. (2002). *Reading Seminar XX: Lacan's Major Work on Love, Knowledge, and Feminine Sexuality*. Albany: State University of New York Press.
- Comité Nacional Pro-Vida México (s.f.) Recuperado el 2 de febrero de 2011, de <http://www.comiteprovida.org/comunicados/>
- Dolto, F. (1998/2000). *Lo Femenino; Artículos y Conferencias*. Buenos Aires: Paidós.
- Edelman, L. (2004/2007). *No Future. Queer Theory and the death drive*. Londres: Duke University Press.
- Galeotti, G. (2004). *Historia del aborto*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Irigaray, L. (1974/2007). *Ese sexo que no es uno*. Madrid: Akal.
- Lacan, J. (1972-1973/2008). Aun. En *El seminario. Libro XX*. Buenos Aires: Paidós.
- Mitchell, J., Rose, J. & Radford, J. (2010). Psychoanalysis, politics and the future of feminism: A conversation. *Women: A Cultural Review*, 21, 75-103.
- Rue & Stanford-Rue (1997) Síndrome post-aborto Recuperado el 2 de febrero de 2011, de <http://www.vidahumana.org/vidafam/aborto/aborto-inducido.html>

# Cuerpo y alteridad en psicoanálisis

Alfredo Emilio Huerta<sup>1</sup>

*Cuerpo Académico UMSNH-CA-117 Estudios sobre teoría y clínica  
psicoanalítica. Facultad de Psicología de la Universidad  
Michoacana de San Nicolás de Hidalgo*

## Resumen

El estudio analítico de algunos enigmas relacionados con la alteridad, nos muestra que la práctica analítica, a diferencia de la ciencia, no busca siempre su resolución objetiva. El sujeto cartesiano es una solución temporal, un andamio, a la pregunta por la garantía de la constitución del sujeto. Jacques Lacan habría avanzado algo en la formulación de su problemática; ese avance no dejará de ponerse en marcha en cada análisis de la transferencia.

**Palabras clave:** Sujeto cartesiano, alteridad, cuerpo.

## Abstract

The analytical study of some puzzles related to otherness, show to us that the analytical practice, unlike science, is not always looking for objective-decision. The Cartesian subject is a temporary solution, scaffolding, to the question of the guarantee of the constitution of the subject. Jacques Lacan have made some progress in the formulation of their problems, that progress will not fail to be implemented in each analysis of the transfer.

**Keywords:** Cartesian subject, otherness, body.

El sujeto que Descartes delineó y finalmente produjo, según la forma en la que una ficción es creada, tiene la consistencia de un sujeto inmerso en una condición particular e inédita; se trata de una criatura radical formulada para asegurarse contra un obstáculo del que el mismo Descartes buscaba deshacerse al tiempo que lo acentuaba como un componente que va a terminar por determinar y dar forma acabada a los contornos de

---

<sup>1</sup> Correspondencia: [aehuetaa@yahoo.com](mailto:aehuetaa@yahoo.com)

un sujeto: la duda. Se trata, en este movimiento de producción de un sujeto, de una confrontación que hace aparecer una emergencia.

Si es cierto que la duda radical, que condujo a Descartes al *Cogito* y a delinear los contornos de un sujeto que ignora los datos más elementales de la experiencia o la existencia, fue la condición necesaria para la aparición del sujeto de la ciencia, será posible examinar algunos de los momentos de esta invención que guarda una relación de similitud sorprendente con el narcisismo freudiano. Acerca de la radicalidad de este sujeto, Hannah Arendt escribe:

*La res cogitans cartesiana, es una criatura ficticia, sin cuerpo, sin sentidos y completamente desamparada, no podría saber si existe algo como la realidad, ni sospechar la posible distinción entre lo real y lo irreal, entre el mundo común de la vigilia y el mundo privado de los sueños (1996, p. 76).*

*Sin cuerpo y sin sentidos*; recuérdese que Descartes reduce todo el plano de la sensación a un pensamiento; la *res cogitans* no siente, sino que *piensa que siente, que se percibe antes que nada o en última instancia, pensante*. Se trata de un sujeto radical al cual Lacan va a identificar con el sujeto de la ciencia en tanto que Descartes habría delineado un sujeto que no cesa de dudar y que en este movimiento mismo de infinita cogitación se muestra también como un sujeto que por la duda misma pierde toda posibilidad de acceso a la verdad en el momento mismo en que asegura la certeza científica a la que lo conduce el método. Es justamente en ese terreno donde se tendrá que transitar para aclarar la identificación entre ese sujeto cartesiano, entre la *res cogitans*, y el yo sumido en el narcisismo.

Lacan, en un escrito de 1936, *Más allá del principio de realidad*, destaca la importancia y el valor de la imagen para el psicoanálisis; hace de la imagen un elemento principal de la cura analítica debido a que le es asignada el valor de una forma que debe ser restablecida en la interlocución con el analista; éste se presta a una operación de restitución de una imagen y a partir de esta operación va a determinarse de ahí en adelante *la tarea misma* del analista que por tanto no está prefijada sino que se determina a partir de la puesta en operación de la conformación de la imagen. El texto de 1936 abre, al final, dos preguntas que Lacan no res-

ponde ahí pero que por su apertura misma mueven a un intento de solución. En primer lugar pregunta cómo es que se constituye el conocimiento universal a través de las imágenes. La segunda pregunta versa sobre cómo se constituye el yo a través de las *imago*s en las cuales se reconoce el sujeto.

La comparación, o más bien la utilización del sujeto cartesianamente delineado no puede, sin embargo, dar una respuesta a estas preguntas en la medida en que la *res cogitans* está sumida en una tensión que no permitiría, como he escrito citando a Hannah Arendt, salir de una ficción narcisista que lo encierra en el pensamiento mismo y lo aísla de toda realidad de existencia, el sujeto cartesiano está expulsado de la alteridad.

La observación analítica de Freud aporta algunos fundamentos para responder a las preguntas que hace Lacan y que son retomadas aquí. En su ensayo sobre las *Teorías sexuales infantiles* de 1908 escrito a partir de la construcción de un caso de neurosis infantil, Freud hace notar que la curiosidad del niño no es un dato que provenga de su naturaleza, sino que, por el contrario responde a la aparición de los celos infantiles que generalmente son activados por el complejo fraterno. El niño es forzado a un desplazamiento que lo sacará de su posición narcisista por el arribo de un recién llegado, un hermano por ejemplo; esta situación conduce al ahora desplazado a una serie de preguntas como posiblemente serían las referidas al origen del intruso, de los niños, es decir una serie de preguntas que inauguran una teorización sobre su posición ante el objeto, resaltado por una disputa fraterna. El objeto, paradigmáticamente el seno, y su inserción a partir de allí como objeto de deseo y disputa será el inicio de una dialéctica social marcada por este modelo en el que el objeto de deseo emerge a partir de una lucha de rivalidad, como escribe Lacan en su texto *El estadio del espejo* de 1949, en el sentido de que el estadio del espejo culmina en esta dialéctica que precipita al sujeto sobre una serie de situaciones *socialmente elaboradas*. El origen del *conocimiento universal* está marcado por la aparición del objeto, del yo y del otro que en cierta medida orienta mediante los celos primordiales la elección misma y la posición que un sujeto guarda en relación al objeto y al deseo; una epistemofilia que refiere la inscripción pulsional de un deseo de saber a partir de la cual todo sujeto se halla en relación, precisamente, con un saber:

*El esfuerzo de saber de los niños en modo alguno despierta aquí de una manera espontánea, por ejemplo a consecuencia de una necesidad innata de averiguar las causas, sino bajo el aguijón de las pulsiones egoístas que los gobiernan: cuando –acaso cumplido el segundo año de vida- los afecta la llegada de un nuevo hermanito [...] El retiro de asistencia por los padres, experimentado o temido con razón, la vislumbre de que estará obligado a compartir para siempre todo bien con el recién llegado, tienen por efecto despertar la vida de sentimientos del niño y aguzar su capacidad de pensar (Freud, 1908/2006, p. 104).*

En cierta forma una de las respuestas a las preguntas abiertas en el escrito de 1936 están, como se ha dicho, contenidas en el trabajo de Freud; la aparición del objeto y del rival es una aparición que se produce necesariamente en el registro de la imagen y que revela el poder de ésta en lo que se refiere a la transformación del sujeto a partir de las imágenes identificatorias. También en un texto casi contemporáneo al *Mas allá del principio de realidad*, del propio Lacan: *Los complejos familiares*, publicado en 1938. En el segundo capítulo, que Lacan titula *El complejo de intrusión* aparece una primera problematización que tiene por objeto la imagen del semejante y el estadio del espejo. Esa imagen, explica Lacan, se ubica en una tensión narcisista en la que la agresividad funciona como *telón de fondo*, es decir que es secundaria a la identificación. “La agresividad, sin embargo, se muestra como secundaria a la identificación, sobre todo en la situación fraterna primitiva” (Lacan, 1938/1987).

En cuanto al estadio del espejo, su relación con la identificación es la de un surgimiento de una imagen en el cual subyace la agresividad de manera secundaria; es una escena de reconocimiento que el sujeto lleva a cabo cuando de cierta manera encuentra la imagen de su cuerpo proyectada en una pantalla; ahora bien, este reconocimiento tiene para Lacan consecuencias significativas: la primera es que el yo está estructurado como una forma narcisista, se puede hablar de una estructura narcisista del yo. De esta proposición es posible extraer otra: *que no, por haber ahí un reconocimiento, el yo se constituye, ya, en este reconocimiento, como otro*. En el estadio del espejo la alteridad está excluida:

Estructuración narcisista del yo. *El mundo que caracteriza a esta fase es un mundo narcisista. Designándolo así no nos referimos solamente a su estructura libidinal mediante el término al que Freud y Abraham asignaron desde 1908 un sentido puramente energético de catexia de la libido sobre el cuerpo propio; queremos penetrar también su estructura mental con el pleno sentido del mito de Narciso, tanto si ese sentido indica la muerte –la insuficiencia vital de la que ha surgido ese mundo–, o la reflexión especular – la imago del doble que le es central- o la ilusión de la imagen que de todas maneras y en todos los casos, ese mundo narcisista como lo veremos no contiene al prójimo (Lacan, 1938/1987, pp. 55-56)*<sup>2</sup>.

Aquí nos encontramos en un momento previo al de los celos fraternos descrito por Freud. Este primer tiempo inicia la formación del yo y Lacan lo fundamenta de la siguiente forma:

*En efecto, la percepción de la actividad del otro no es suficiente para romper el aislamiento afectivo del sujeto. Mientras la imagen del semejante desempeña solamente su rol primario, limitado a la función de expresividad, suscita en el sujeto emociones y posturas similares, en la medida al menos en que la estructura actual de sus aparatos lo permite. Pero mientras sufre esta sugestión emocional o motriz el sujeto no se distingue de esta imagen misma. Más aun, en la discordancia característica de esta fase la imagen se limita a añadir la intrusión temporaria de una tendencia extraña. Designémosla como intrusión narcisista; de todas maneras, la unidad que introduce en las tendencias contribuirá a la formación del yo. Sin embargo, antes de que el yo afirme su identidad, se confunde con esta imagen que lo forma pero que lo aliena de un modo primordial (Lacan, 1938/1987, p.56).*

Esta extensa cita de Lacan explica entonces un primer momento de la formación del yo que tiene como resultado un sentimiento de intrusión que distingue una forma de unidad que da pie a la formación posterior. Hasta aquí la identidad del yo, su afirmación simplemente está ausente. Lo que permite esta afirmación de la identidad, es el drama de los celos,

---

<sup>2</sup> El subrayado es mío.

en el que el objeto de satisfacción es poseído por el otro, por un semejante, un prójimo que va a introducirse como una segunda persona y a transformar la situación toda de ese narcisismo primario que tiene como rasgo definitorio la ausencia del prójimo. Hay ahí un pasaje, un salto de una imagen a una *alteridad* que, a partir de ese salto, está plenamente presente y que plantea una solución al enigma cartesiano. En palabras de Lacan: “El sujeto encuentra al mismo tiempo al otro y al objeto socializado” (ibíd.).

La formación del yo se precipita en dos momentos, en una consecución que Guy Le Gaufey (2003) describe como, primero, el surgimiento de una unidad inédita que delinea una formación (una forma) y una alineación a esa forma, “una unidad sumergida en un mundo narcisista” en la cual el alguien está ausente (momento análogo al de la *res cogitans* cartesiana):

Detengámonos un momento en este valor de la imagen y en su importancia en lo que se refiere a la formación del yo, al cual encontramos conformado en la sucesión de dos momentos; en el primero de ellos aparece la emergencia de una unidad, la cual se ha descrito como anti-nómica, que implica la formación y alineación del yo; una unidad que expresa Lacan, en ese primer momento, estaría “sumergida en un mundo narcisista”, comparable al sujeto, escribe Le Gaufey, que Descartes nos entrega en sus <<meditaciones>> (Le Gaufey, 2003, p.82).

Segundo, la distinción progresiva de esta imagen, primero narcisista-espeular de la imagen del semejante en un segundo momento que atraviesa el drama de los celos que termina por conformar, como explica Lacan, un *arquetipo de los sentimientos sociales* y que va a establecer un lugar en el campo de las coordenadas gramaticales dentro del campo deíctico, es decir, que va a introducir al sujeto en el espacio gramatical, sintáctico, fonético, que se conforma a partir del significante, nos conduce a una pregunta. ¿La solución de la salida del narcisismo, es también la resolución al problema del solipsismo del *cogito*? La respuesta a esta pregunta debe ser afirmativa, por qué no. Lacan, en su cartesianismo, habría empujado a la *res cogitans* fuera de su mundo narcisista.

De lo hasta aquí avanzado es posible decir no sólo que lo imaginario no es lo real en el sentido de que lo real se sustrae de la imagen (en el narcisismo el otro no está contenido en la imagen). ¿No hay ahí un vacío,

una especie de punto ciego? Si no recuerdo mal, a mitad del seminario de 1962 que Lacan dedicó a la angustia y después de un viaje por el oriente, concretamente por Japón, va a relatar su experiencia de haber contemplado el rostro de una estatua de Buda y explica que el tercer ojo que se sitúa justo en medio de la frente de la representación del Buda corresponde a un antiguo deseo, mítico, que intenta completar un vacío constitutivo de la mirada, un punto ciego: un resto que la mirada no aprehende y que es, ese resto, lo que ese año 1962 inventa y desarrolla como el objeto *a* minúscula.

La imagen del cuerpo propio es una construcción, como se ha visto, que termina por *delimitar* el cuerpo disociando la experiencia sensible. Ahora se tiene que tener en cuenta que *delimitar pertenece al campo de la representación*. A diferencia de lo sensorial que implica una fragmentación, un caos en el plano de la imagen, la representación del cuerpo propio tiene el carácter fundamental de la delimitación de un campo.

En términos freudianos se puede pensar a la representación inconsciente como aquella que condensa las huellas de percepción, “mnémicas” en *una* misma representación. Podemos avanzar un tramo diciendo, entonces, que lo *uno* no está dado como un dato primario de la naturaleza en el nacimiento, sino que corresponde a la aparición de la representación, pero también a la aparición de un sujeto para quien esa representación representa algo.

Tenemos, pues una triple emergencia del sujeto, de la representación y del algo, a saber del objeto. También que ese *uno* no por estar presente en la constitución del yo, contiene necesariamente al prójimo; se trata de una incitación de la que Freud y Lacan tomaron nota: el prójimo no contenido en el narcisismo puede ser introducido en el análisis.

El analista opera en una dirección que conduce al analizante a una erótica que no es la del narcisismo; abre el espacio a la alteridad y la satisfacción de la libido en el cuerpo del Otro sexo. El enigma de Descartes no está resuelto del todo pero Lacan ha dado un paso más y su enseñanza no deja de incitarnos a su reformulación.

## Referencias

Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.

- Freud, S. (1908/2006). Sobre las teorías sexuales infantiles. En *Obras Completas*, vol. IX. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, J. (1938/1987). *La familia*. Biblioteca de psicoanálisis. Buenos Aires: Argonauta.
- Le Gaufey, G. (2001). *El lazo especular*. Argentina: Edelp.

## **Cortes del cuerpo, goce del amo**

Mario Orozco Guzmán<sup>1</sup>

*Cuerpo Académico UMSNH-CA-117 Estudios sobre teoría y clínica  
psicoanalítica. Facultad de Psicología de la Universidad  
Michoacana de San Nicolás de Hidalgo*

Hada Soria Escalante

*Facultad de Psicología de la Universidad  
Michoacana de San Nicolás de Hidalgo*

### **Resumen**

El control de las pasiones ha sido por mucho tiempo una búsqueda incansable para el ser humano, el cual intenta consumir el anhelo de supremacía del Yo. En la época contemporánea, el cuerpo ha sido colocado a nivel de objeto sobre el cual se podría ejercer ese intento de dominio del Yo, lo que llevó a Freud a proponer el concepto de “Bemächtigungstrieb”, pulsión de apoderamiento. Sobre el cuerpo recae la historia del sujeto, sus marcas, su recuerdo y memoria, siendo incluso testigo de la reimpresión de sucesos traumáticos. Sin advertir la inminente intervención del superyó, el Yo pretende erigirse como Amo. Se coloca a sí mismo como el castigador que doma al cuerpo y que lo corta en un ejercicio de poder, pretendiendo de él su total sometimiento a la ley de lo *Individual*, pero donde convergen, sin embargo, en un encuentro de goce, el castigo, la crueldad y el deseo, colocando los cortes al cuerpo en su mezcla de placer y punición.

**Palabras Clave:** Bemächtigungstrieb, Corte, Yo, Amo, Goce, Dominio.

### **Abstract**

Achieving control of his passions has been for a long time a tireless search for the human being who attempts to consummate the supremacy desire of the Ego. Currently, the body has been placed as an object, on which it might be possible to execute the Ego's attempt for reaching domain, which led Freud to propose the concept “Bemächtigungstrieb”, drive of

---

<sup>1</sup> Correspondencia: orguzmo@yahoo.com.mx

empowering. Falling on the body is the history of the subject, his marks, his memory, and even being witness of the reprinting of traumatic events. Without realizing the imminent intervention of the Superego, the Ego places itself as the master. It places itself as the punisher that tames the body and cuts it, exercising its power, and pretending from the body total submission to the law of *Individualism*, converge, however, in an enjoyment encounter, penalty, cruelty and desire, placing the cuts to the body in a mixture of pleasure and punishment.

**Keywords:** Bemächtigungstrieb, Cut/Cutting, Ego, Master, Enjoyment, Domain.

### Parte I

El cuerpo está sometido a las prescripciones que hacen de la cultura ejercicio pautado de normas. El Decálogo del Dios celoso y punitivo de Moisés alcanza y logra el dominio del cuerpo. La prohibición del incesto tal como aparece en el Levítico (Lev. 18, 8) se inscribe en un mandato que prohíbe que alguien *descubra* las *puendas* o *vergüenzas* de sus padres, o las suyas propias ante aquellos. La venganza pasa por la implicación funesta del *ojo por ojo, diente por diente*. El contacto con el cuerpo del muerto obliga a rituales de purificación. En la guerra se *defiende* a la patria con el cuerpo. La circuncisión, y el cortar el clítoris, así como la sutura permanente de los labios menores aún practicada en tribus nigerianas, fincan el compromiso absoluto del pueblo con este Dios que se empeña en ser temido con su atronadora voz. La circuncisión se presenta como operación de corte e inserción, como prueba de sujeción, de pertenencia a un pueblo y sus ordenanzas, siendo lo esperado para convertirse en ciudadanos dignos: "(...) los que han adoptado la circuncisión, están orgullosos de ella. Se sienten elevados, como ennoblecidos, y miran con desprecio a los demás, estimándolos impuros" (Freud, 1939/2006, p. 29). No se trata sólo de un corte en el cuerpo, también de un corte sobre una postura de idolatría. Como lo indica el Deuteronomio: "Cortad pues, el pagano prepucio de vuestro corazón, y no sigáis con esa dureza de cerviz" (Deut. 10, 16). Este exhorto propone el corte como acto plagado de Bien, para que se deponga una reiterativa actitud desafiante e indolente ante este gran Otro que no admite ningún otro, ninguna imagen de sí. Este pueblo, el cuerpo de este pueblo, es duro, no se deja fácilmente

domeñar. El cuerpo de este pueblo se presenta como arquetipo de rebeldía contumaz.

La preceptiva del castigo es fulminante en el discurso del Evangelio según San Mateo, y marcó un deslinde moral del cuerpo desde la perspectiva del deseo:

*Si una de tus manos, o de tus pies es para ti ocasión de pecar, córtatelo y avientalo por allá lejos. Porque vale más que entres manco, o cojo en la vida, y no que con tus dos manos o tus dos pies, seas arrojado al fuego eterno. Y si uno de tus ojos es para ti ocasión de caer en pecado, sácatelo y avientalo por allá lejos. Porque vale más que entres tuerto en la vida, y no que con tus dos ojos vayas a ser arrojado a la Gehena del fuego (Mt. 18, 8-9).*

Se habla de una pérdida conveniente, de una pérdida sacrificial, de una pérdida de sentido sacrificial y metonímico en tanto se trata de renunciar a un pedazo de cuerpo para no perderlo todo y para no perderse del todo. En ese lugar del cuerpo donde se da ocasión al deseo o donde el deseo ocasiona pecado y transgresión, se hace indispensable, por mandato divino, el sacrificio, el corte, la extirpación, el exterminio. Es el pecado, empuje desiderativo contra la moral, lo que introduce este seccionamiento del cuerpo. Es el pecado lo que ha hecho perder el ojo y la mano. Ya están perdidos en la causa del deseo. Ya elucidado por Freud (1905a/2006). desde sus primeros textos acerca del orden pulsional de la sexualidad, el ojo se revela como zona erógena que interviene como primaria en el placer de ver y exhibir, del mismo modo en que la piel juega su papel en el dolor y la crueldad. Es decir, ojo y piel se sitúan a nivel de lo placentero, lo pulsional y por tanto en lo que atañe al deseo. Freud se encargará de abordar, de sitiar, esta aventura de arrancamiento del ojo y la mano, así como su condición de exposición a la pérdida, como señala la sentencia evangélica.

Precisamente Freud en su texto *“Die Psychogene Sehstörung in Psychoanalytischer Auffassung”* (1910b/1999), revela en la clínica analítica que funda este corte, este arrancamiento y expulsión del ojo en la ceguera histérica. Ahí se puede destacar la presencia de una voz, *“eine strafende Stimme”*, una voz punitiva que sabe lo que el Yo no sabe acerca de sus pretensiones de *“mißbrauchen”*, abusar, hacer mal uso, del *“Sehorgan”*,

órgano visual, extraer de él un “böser Sinneslust”, maligno placer sensual (1910b/1999, p. 100). Esa voz que amonesta, que es vehículo de castigo, sabe más que el Yo y se asume como vengadora; constituyéndose como la gran voz que no cesa de hacer (se) escuchar su terrible escrutinio. Su castigo será severo, extralimitado. No se reduce a la pérdida parcial de un ojo, se expande a la de la vista total, para *dejar de ver* todo aquello que no debe ser visto. La instancia castigadora de la voz, auténtico antecedente del superyó, se conduce de manera tan abusiva, diríamos perversa, como sabe que se comporta el yo del placer visual. Freud (1910a/2006, p. 214) recalca que en estas condiciones: “El Yo ha perdido su imperio sobre el órgano, que ahora se pone por entero a disposición de la pulsión sexual reprimida”. Esta parte del cuerpo, como el cuerpo del pueblo elegido por el Dios judío, se muestra indomeñable por el yo en su pretensión de ser amo del cuerpo. Los ojos se constituyen en órgano y objeto de pulsión parcial.

Los órganos del cuerpo propio son asideros del placer, de la basculación de las tensiones y su caída, son territorios de sufrimiento y dolor, terrenos de emergencia de goce. Son los fieles testigos de las perturbaciones anímicas del ser humano, en tanto realizan una doble función al narrar la historia del sujeto, haciendo las veces de receptores y emisores de la misma. Para Freud, desde 1893, esta historia repercutirá sobre “la sensibilidad de la piel, los tejidos profundos y la conducta de los órganos externos” (1893/2006, p. 21). La primacía del ojo no se hace esperar. Los ojos están atentos a lo que ocurre en el mundo exterior, a lo que pueda convertirse en amenaza para la conservación de la vida. Están bajo la alerta de las pulsiones de vida que entran parte del orden imaginario de la realidad. Pero los ojos son vía de aprehensión, de captura, de fascinación del y por el objeto amoroso. Sus “Reize” (Freud, 1910a/1999, p. 109) –encantos, excitaciones-, atraviesan los ojos o se detienen en los ojos de modo subyugante. Al sujeto enamorado se le van los ojos ante el atractivo del objeto amoroso y también existen las miradas fulminantes. Si para Roland Barthes el “corazón es el órgano del deseo” (2009, p. 78), los ojos son el órgano del amor, en esta estructura de captura y raptó narcisista. Los ojos se escapan, se salen de sus órbitas en este afán de poseer el objeto. Se lo pretende atrapar con la vista. Por eso no sólo es una manera de acercarse al objeto, de aproximarse a sus encantos, sino

una forma de tomarlos y captarlos (¿capturarlos?). Se llega incluso a atribuirseles características de *transparencia*, logrando ver en los ojos del otro su alma, sus intenciones, su amor y su engaño, siendo dadores de vida: “Nataniel clavó su mirada en los ojos de Olimpia, donde brillaban el amor y la nostalgia. En ese momento sintió como si comenzara a irradiarse un pulso cálido en la mano helada y a encenderse la corriente de la vida” (Hoffmann, 1817/2007, p. 37). Los ojos están en la encrucijada discordante de las demandas fundamentales, de las demandas de amor y sostenimiento vital. Gravitan entre dos órdenes de pulsiones, del yo y la sensualidad reprimida. Aunque esta doble exigencia, dice Freud, es más notable en el caso de los órganos motores, los ojos están expuestos a la misma potencia punitiva y vindicativa de la moral abusiva del superyó. También los ojos son de alguna manera órganos motores, pues se mueven a instancias del cuerpo deseado, mueven el cuerpo a instancias del deseo hacia el otro o desde el otro. Por ese motivo Freud articula ojo con mano en este escenario de discordia y discordancia de pulsiones que afectan a los órganos.

Desde la posición mórbida de este superyó que acecha la ignorancia del Yo, los órganos resultan sospechosos de abuso de placer. Sobre ellos recae la feroz medida represiva y a través de ellos lo reprimido intenta su resarcimiento, retornar en búsqueda de reconocimiento. Nuevamente, nos encontramos con la doble función receptora y emisora del órgano, que entra en una dinámica de reconocimiento y desconocimiento de aquello que pudiera caer en la totalizadora prohibición de placer. Ojos y mano son órganos de contacto que podrían entrar en el conjunto de prohibiciones tabú que asedian al obsesivo, en lo que Lacan designa “el estatuto de imposibilidad del deseo” (Lacan, 1960-61/2004, p. 207). La imposibilidad se asienta en todos los trayectos del deseo. Como Freud lo subraya en *Totem y Tabu*: “Die Unmöglichkeit hat am Ende ganze Welt mit Beschlagt belegt” -La imposibilidad finalmente ha monopolizado todo- (Freud, 1913-14/1999, p. 37). Esta se vuelve tan ubica que el sujeto mismo es un objeto-tabú, prohibido, confiscado por los mandatos que impiden el contacto con cualquier cosa que insinúe la presencia de su ser deseante. Y sobre el cuerpo cae el peso de esa imposibilidad. Atrincherada por la prohibición rarificada, exaltada, como imposibilidad, la relación de contacto con el cuerpo estará también sometida a un sinfín de canda-

dos que obturan palabra y pensamiento: “Todo lo que conduzca al pensamiento hasta lo prohibido, lo que provoque un contacto de pensamiento, está tan prohibido como el contacto corporal directo: en el tabú reencntramos esta misma extensión” (Freud, 1913-14/1999 p. 35). Todo deviene imposible porque todo podría ser posible, cualquier contacto podría darse. De hecho, todo lo que sea provocación, lo que pueda provocar el deseo, invocarlo o convocarlo, todo lo que pueda tocar el deseo, debería amortizarse.

Los jóvenes que se cortan el cuerpo, que se hacen incisiones en él, no pertenecen evidentemente a esta perspectiva histórica de los seccionamientos históricos o los tabúes de contacto. Aunque es posible que tengan algunos indicios o rasgos de proximidad. Como lo expresa Juan David Nasio en *Los Gritos del Cuerpo. Psicósomática*:

“El cuerpo está como estallado; este cuerpo no es el mismo que aquel de mil años atrás. Nuestro cuerpo no es el mismo, aunque tenga la misma forma. Mi idea es que la lesión del cuerpo hoy, por lo menos para determinadas circunstancias, no existía antes; son lesiones propias de una determinada época” (2006, pp. 74-5).

Precisamente, es en la actualidad que vemos proliferar entre la juventud la tendencia a marcar sus cuerpos, a cortarlos y ofrecer nuevas formas para dar cuenta de lo que ocurre hoy en día, como retrato de una sociedad en la cual la crueldad hacia el otro es cada vez más castigada y los cortes se expanden y divulgan con mayor rapidez. Se trata pues, de una forma nueva de lesión:

“Esa es la paradoja: cada vez menos interés y atención hacia el otro, y al mismo tiempo un mayor deseo de comunicar, de no ser agresivo, de comprender al otro (...) la sociedad posmoderna al acentuar el individualismo, al modificar su carácter por la lógica narcisista, ha multiplicado las tendencias a la autodestrucción” (Lipovetsky, 2002, p. 212).

Los argumentos de Freud dan cuenta de los fracasos de la represión afectando al cuerpo, hablan de un yo que ha perdido su “Herrschaft” (Freud, 1910b/1999, p. 99) su señorío, su dominio en algo que pareciera ser lo más propio. En el caso de las lesiones que se producen en el cuerpo mediante los cortes o excoriaciones nos atrevemos a decir que exhiben este cuerpo estallado que señala Nasio, pero en el sentido también de un cuerpo que es-tallado por el Yo, el cual ostenta el dominio sobre su cuer-

po. Ese intento de dominio sobre el cuerpo (o demostración de dominio sobre el cuerpo), aparece como algo propio de la contemporaneidad, en tanto que se concatena con la actitud propia de la búsqueda de lo extremo, de poder hacerlo todo, todo el tiempo y en gran medida. Mostrar el poderío individual es la premisa. Se retrata a la sociedad posmoderna colocando al cuerpo como punto central:

“El cuerpo es precisamente el campo de batalla del poder, y el instrumento idóneo para su acción, por su carácter múltiple, impredecible, susceptible de ser usado de formas casi infinitas según los dictados culturales. Además el poder se centra en el cuerpo porque éste supone siempre un peligro potencial, la acción del poder sobre él tiene que ser reiterada, nunca es definitiva” (Azpeitia, M. 2001, p. 274).

Se trata de un dominio llevado hasta las últimas consecuencias; es decir, el dominio llevado al límite, al límite de su propio dominio. Por eso es que ellos no ocultan lo que hacen. Incluso parecen esmerarse en que lo vea y lo sepa otro. Llegan a ocupar más de un testigo. Sin embargo, en la medida en que se trata de una apuesta donde el dolor se coagula en el goce, también muchos tienen una relación con sus “cortes” de ocultamiento, donde se resguarda su carácter de tentación y acción punitiva.

Desde luego que no se puede obviar la experiencia mística en relación con el ensañamiento de la escarificación en los adolescentes. En dicha experiencia el cuerpo resulta ser el enemigo a vencer:

*Le corps vecteur d'une démarche sacrificielle. Toutes les formes d'humiliation ont été explorés par ces âmes exigeantes et déchirées, gouvernées par le principe de la dévalorisation, de la perte absolue de soi. Si l'on hésite pas à tourmenter son corps, à le châtier, c'est bien parce qu'il ne mérite aucun respect... Dompter sa chair, c'est d'abord s'infliger une féroce discipline<sup>2</sup> (Gélis, 2005, pp. 46-7).*

Los jóvenes no hacen del castigo al cuerpo una disciplina de martirio para asimilarse al cuerpo de Jesucristo torturado en la cruz. Las excoria-

---

<sup>2</sup> El cuerpo vector de una gestión sacrificial. Todas las formas de humillación han sido exploradas por estas almas exigentes y desgarradas, gobernadas por el principio de la desvalorización, de la pérdida absoluta de sí. Sin no duda en atormentar su cuerpo, en castigarlo, es claramente porque no merece ningún respeto... Domar su carne, es de entrada infligirse una feroz disciplina.

ciones que se producen permiten que algo se desprenda del cuerpo: sangre y piel. De hecho, esta palabra da cuenta del levantamiento del *corium*, del cuero, del pellejo. De este modo abren la carne, la exponen a la mirada y al dolor. Se desprenden de algo que funciona como barrera protectora, haciendo de la materia desprendible un objeto de fascinación en tanto que ya no está adherida al cuerpo. Arrebata la atención esa sangre que brota y corre y esa piel que se separa. La gente se pregunta de manera obstinada en la estupefacción de lo absurdo: ¿Qué ganan con eso? ¿Qué ganan con esa pérdida del pellejo, con esa pérdida de esta membrana coriácea? ¿Qué ganan con esta pérdida de sí que está lejos de reducirse a una asimilación al cuerpo martirizado de Cristo? Porque en este caso el joven es su propio verdugo. ¿En eso consiste su victoria? ¿En el hecho de erigirse en su propio verdugo castigando un cuerpo que nunca alcanza el ideal de perfección o es el culpable de lo que desborda los controles imaginarios del Yo presuntamente omnipotente?

## Parte II

Lacri<sup>3</sup> se sitúa de manera aparentemente contradictoria ante su cuerpo. Dice que su cuerpo siempre le ha gustado pero ha llegado a descuidar su imagen. Entre cuerpo y la imagen del mismo existe una distancia, una abertura, donde la inserción del estadio especular puede operar como mediador, como articulador. Cuerpo e imagen no coinciden, no es forzoso que coincidan aunque más de alguno así lo pretenda. El cuerpo provee sensaciones que incomodan su imagen o que no se acomodan a su imagen. Lacan señalaba como fundamento de la experiencia analítica la enorme dificultad “para captar lo más real de todo lo que nos rodea” (Lacan, 1957/1994, p. 222). Nasio (2008) sigue este planteamiento básico donde lo real siempre se capta interpuesto o superpuesto por mediaciones imaginaria y simbólica en lo que concierne al cuerpo en su propia densidad, en tanto rodea y envuelve al yo del sujeto. Establece lo siguiente:

---

<sup>3</sup> En la segunda parte se abordan algunas cuestiones clínicas dilucidadas de dos casos: Lacri y Litzy, quienes colaboraron para el desarrollo de la investigación psicoanalítica en curso. En el presente artículo se hace mención exclusiva a dichos casos en su relación con la problemática del cuerpo.

*“(…) nunca percibimos nuestro cuerpo tal como es sino tal como lo imaginamos; sólo lo percibimos fantaseado, es decir, envuelto en las brumas de nuestros sentimientos, reavivado en nuestra memoria, sometido al juicio del Otro interiorizado y percibido con una imagen que ya tenemos de él”* (Nasio, 2008, p. 64).

El cuerpo que gusta es aquel que se expone al descuido, al maltrato, a los cortes, a las quemaduras. Es el cuerpo expuesto en imágenes a la mirada del otro. Imágenes de dolor. La manera en que marca su cuerpo parece propia de un proceso de inscripción muy próxima a las grandes estigmatizaciones del siglo XVII donde “ces traits portaient la double empreinte d’un indicible martyre et d’un indicible bonheur”<sup>4</sup> (Gélis, 2005, p. 58). Lacri se produce una de sus quemaduras con ocasión de una fiesta y no se pudo resistir a la *tentación*, como le llama, estando bajo los efectos del alcohol: “*era tanta mi felicidad que me la hice porque andaba contenta*”. Así como las estigmatizaciones se pueden datar, se pueden fechar de manera que tengan una historización, también Lacri impone la cifra del acontecimiento adherida a la cicatriz, a la llaga. Esa historización de su vida en cicatrices coloca a su cuerpo en el lugar de objeto que sirve para recordar los momentos más importantes de su vida. Desde su primera quemadura comienza el conteo de sus recuerdos, y la colección de aquello que se produce como consecuencia de tales quemaduras: las “*costras*” que desprenderá después de la cicatrización. Lacri valoriza los dolores que ella ha gestado como prueba de valor, de fortaleza. Se provoca quemaduras en las partes de su cuerpo que considera más bellas y apreciadas, que son aquellas donde sus músculos “*se marcan*” por la actividad física. Siendo éste el auténtico ejercicio de poder que ejerce sobre sí. Le gusta provocarse ese dolor-ardor. Degusta ese dolor. Ella manda y se manda en esa circunstancia. Se estatuye como Amo de su cuerpo, del dolor. A su hermana las cortadas en el cuerpo y el dolor la tomaron por sorpresa en un terrible accidente. Víctima terrible de las circunstancias. Pero ella no se ha cortado por accidente. Se corta porque quiere, y se quema porque eso le tienta. Pero el hecho de herirse en diferentes lugares del cuerpo, de provocarse un ardor que duele o un dolor que arde,

---

<sup>4</sup> “Estos rasgos llevan la doble huella de un indecible martirio y de una indecible felicidad”.

nos conduce a esta participación de lo que Freud denominaba “Destruktionstrieb, Bemächtigungstrieb, Wille zur Macht”(Freud, 1924b/1999, p. 373). Es decir, se objetiva una voluntad de dominio, de fuerza pulsional, que exponiendo el dolor, y que exponiendo intensamente el cuerpo a una gran carga de dolor, robustece la imagen de un Yo, no tanto de la incorporación mística del Cristo martirizado, sino de un Yo que extrema su tolerancia a tal punto que, como se dice en términos profanos propios del ambiente del boxeo, “*se crece con el castigo*” que se inflige a sí mismo. Las quemaduras y los cortes son el signo eterno de la memoria y prueba de aguante del dolor, sea cual sea el tipo del dolor al que se someta.

Este concepto es instrumentado por Freud para injertar en los estadios eróticos el componente del poder, el componente de la posesividad sobre el objeto, el componente del odio. Así es como aparece esta “Bemächtigungstrieb” (Freud, 1905b/1999, p.93), previamente al estadio donde se instaura la diferenciación sexual suministrando lo que se concibe como “*grausame Regung*” -impulso cruel- a la pulsión sexual y que en principio, o antes de que se constituyan esos principios llamados diques anímicos, no se inhibe ante el “*Schmerz des anderen*” -el dolor del otro-. Es decir, antes de la experiencia edípica, el dolor del otro no detiene las mociones crueles de esta pulsión de apoderamiento, ¿y el dolor del cuerpo propio? Freud retomará esta pulsión y su derivación cruel al indicar la presencia en la organización sádico-anal de lo que designa como “*Bemächtigungsdranges*”, ímpetu de apoderamiento, el cual, en su afán de alcanzar el objeto y de poseerlo, no le importa dañarlo o destruirlo.

El movimiento pulsional del cual Freud propone una gramática en “*Triebe und Triebchicksale*” (1915b/1999, p. 231) indica una posible fase preliminar a la que marcará las posiciones activa del yo torturador de otro (sadismo) y pasiva del yo torturado por otro (masoquista). Esta antesala a la producción de dolor desde el yo para el otro, o desde el otro para el yo, producción de un “*Schmerzgenießen*” -gozar del dolor-, se atreve Freud propiamente a construirla (konstruieren) en función de los “*Bemühungen des Kindes, das seiner Glieder Herr werden will*” (Ibid, p. 222), de “los esfuerzos del niño que quiere llegar a ser Amo de sus propios miembros”. El Yo expuesto a las estimulaciones del mundo exterior, sometido al dominio del Ello a través de las pulsiones que disgregan lo corporal, de una moral tiránica a través del superyó, se propone subvertir

todo esto, revertir su condición de dependencia, y transformarse en dueño de su cuerpo, factor determinante de su entorno y conductor de su destino. Este Yo antes de ser sádico o masoquista es un Yo que se erige y se exalta como Amo de su cuerpo. Lacri distingue netamente los dolores que se provoca de los que provienen del cuerpo mismo, de los que son inherentes al proceso orgánico del cuerpo, a sus cambios y trastornos. El cuerpo espontáneamente sufre, está expuesto a contingencias. De hecho el cuerpo es así cambiante, independiente de la voluntad y los esfuerzos del Yo. Epicteto decía: “hay ciertas cosas que dependen de nosotros mismos, como nuestros juicios, nuestras tendencias, nuestros deseos y aversiones y, en una palabra, todas nuestras operaciones. Otras también que no dependen, como el cuerpo, las riquezas, la reputación, el poder (...)” (1998, p. 3). Pero también, y en tanto real, como diríamos siguiendo a Nasio (2006), el cuerpo no cambia, se mantiene inmutable, siempre igual. Por más que se lo corte, quemé o despedace, se mantiene imperturbable. Sigue siendo cuerpo con tales o cuales condiciones inherentes a su ser orgánico. El cuerpo ya está cortado de cierta manera. Los desafíos de la cirugía estética pasan por ahí, por intentar perturbar lo que parece imperturbable, alterar lo que se presenta como imposible de alterar. Numerosos intentos de mutación del cuerpo se han hecho en las últimas décadas, como en el caso de Orlan, una artista francesa que se ha propuesto “luchar contra el ADN” y “ofrecer al mundo la posibilidad de escapar de la prisión de lo físico”<sup>5</sup>, sometiéndose a lo largo de los años a múltiples cirugías plásticas para cambiar de forma y que su cuerpo ya no sea reconocido por otros como de ella, Orlan; dado que en su opinión, el cuerpo se ha quedado obsoleto. Sin embargo, y de acuerdo con el pensamiento de Nasio (2006), puede el cuerpo cambiar de forma, ser despedazado, cortado, llenado de implantes o modificado, pero sin embargo, sigue siendo cuerpo y conserva tal condición.

Freud explicita el carácter escénico del fantasma masoquista. Le da el sentido de “realen Veranstaltungen” (1924b/1999, p. 374) -organizaciones reales- del disfrute sexual. La temática del fantasma puesto en escena se delimita: “ser amordazado, atado, golpeado dolorosamente, azotado,

---

<sup>5</sup> Fragmentos de una entrevista a Orlan realizada por Corinne Sacca Abadi, el 15 de junio de 1997.

maltratado de cualquier modo, sometido a obediencia incondicional, ensuciado, denigrado. Es mucho más raro que dentro de este contenido se incluyan mutilaciones; cuando sucede, se le impone grandes limitaciones” (Freud, 1924/2006, p. 168). Sobre el cuerpo deben recaer todo tipo de vejaciones y torturas propinadas y proporcionadas por el otro. La mala voluntad del otro se debe ensañar con este cuerpo que se reducirá a piltrafa, a andrajo de cuero, “cette position de perte, de déchet, qui est représentée par a”<sup>6</sup> (Lacan, 1969, 22:01:69). No sabríamos a qué clase de masoquismo adscribir a este joven que se corta el cuerpo, que se produce mutilaciones. Reedita en su acto y con su acto el acontecimiento traumático de su hermana cortada y deformada por el accidente automovilístico. Al realizarse cortes, se escenifica una identificación con su hermana el accidente que ésta sufrió, y con carácter de trauma, reproduce el accidente.

Litzy también reimprime en su cuerpo un suceso de *corte* traumático, al reproducir con sus cortes la experiencia de abuso sexual cometida por un pariente en su infancia. Se corta en el sitio mismo donde se ha seccionado su historia, en el lugar donde el otro intervino haciendo gravitar su goce. Sin embargo, no es el otro el que aparece ahora como agente de su padecer gozoso. Es ella misma la que abusa con sus cortes de un señorío sobre su cuerpo. Podríamos decir, siguiendo a Freud, que esta “Bemächtigungstrieb”, esta “pulsión de destrucción fue vuelta de nuevo hacia dentro y ahora abate su furia sobre el sí-mismo propio” (Freud, 1924a/2006, p. 171). Una suerte de imposibilidad de mostrar enojo hacia otros, seguida de un corte nuevo hacia ella misma, se hace patente. Pero es pensar que la pulsión se impone, impone su circuito de goce al Yo, cuando es éste el que con los cortes pretende hacerse valer como Amo de sus propios miembros. Hay un intento de reincorporar lo que pudiera situarse en el lugar del otro y de hacer disfrutable el dolor provocado por la experiencia traumática.

Alain Touraine señala que “el mundo moderno, que libera al individuo lo somete a nuevas leyes” (1993, p. 63). Exacto, una de las nuevas leyes es la del Individuo. El Individuo como Ley es aquel que se es más solidario con su cuerpo que con su comunidad: “Hoy Narciso es el

---

<sup>6</sup> “esta posición de pérdida, de desecho, que es representada por a”.

símbolo de nuestro tiempo” (Lipovetsky, 2006, p. 27), asegura Lipovetsky, dando paso al Individuo como experimentador, experimentando con su propio cuerpo, siendo lo único que tiene por seguro, afirmándose como aquel que prescinde de otros, haciendo gala de su autodomínio (dominarse a sí mismo) sobre ese cuerpo que utiliza como lienzo para amar y odiar. Indiviso como sujeto hace de su cuerpo el terreno propio de sus dificultades con los límites. Cada corte supondría el establecimiento de una demarcación y una apuesta para ir más allá. Como Sloterdijk lo menciona, “el individuo moderno, en los experimentos que lleva a cabo consigo mismo, se toma la libertad de ponerse a prueba hasta rayar en los límites de la autodestrucción” (2003, p. 35). Mientras más arriesgada es la apuesta de corte sobre el cuerpo, es mejor, pues se concibe como muestra de dominio sobre sí. Socavada la idea de autoridad estos jóvenes de las escarificaciones ostentan la suprema autoridad sobre su cuerpo, sobre un cuerpo que no puede írseles de las manos. Tan pronto parece escaparse del control, tan pronto se descontrola se precisa un acto, un acto para ajustar las cuentas. Como en la anorexia con la cual llegan a hermanarse o combinarse las acciones de corte del cuerpo: “El peor enemigo del profesional que trata a una anoréxica es el goce que experimenta la paciente al domar su cuerpo y poder enorgullecerse de este dominio” (Nasio, 2006, p. 60). No hay vestigios de culpa, de un lastrado masoquismo moral, porque todo parece emprendido, por esta voluntad de empoderamiento y de doma del cuerpo. En la película de Guillermo Arriaga titulada “*The burning plane*” (en español, “Fuego”), la protagonista es una joven empeñada en olvidar su pasado: abandona a su hija, a su pareja, a su padre y hermanos, se va a vivir lejos de todo lo hasta ese momento conocido por ella, incluso cambia su nombre “Mariana”, por “Sylvia”. Intenta borrar su historia y se somete a un futuro incierto. Se corta los muslos de sus piernas, zonas para el consumo erótico, para el encuentro erótico con el cuerpo del otro. Se corta intentando suturar la herida de la culpa, o más bien cancelarla. Culpa que hace marca, e insiste en inscribirse, por haber matado en su adolescencia a su madre y al amante de ésta en el momento en el cual disfrutaban del acto sexual. Se corta y se castiga. Se castiga cortándose y gozándose en el empeño de un mal que trae pegado al pellejo. Cortando la carne intenta cortar su tormentoso recuerdo. No apela al Otro para el ejercicio de castigo, no busca

que el Otro sepa, juzgue y castigue su acto. Con su Yo cortador y castigador basta y sobra. Su Yo es bastante para el juicio y el castigo. Su Yo es Dios. Dios es suyo. Pero su Dios es tiránico, su Dios, como el de muchos adolescentes de las excoriaciones, es el totalitarismo de la imagen:

Desacralizando ornamentos de la piel, tatuajes y escarificaciones, utilizando todos los recursos de la cirugía estética, hombres y mujeres de Occidente ya no se conforman con la ropa e intentan la remodelación del cuerpo. Ya no es el cuerpo el que produce la imagen, sino la imagen la que fuerza al cuerpo y obliga, en nombre de un dios de ahora en más representado, a la semejanza, a una semejanza que ya no se conforma con el hábito, cuya talla y cuyos elementos se adoptan a todas las formas, pero lo exige de la carne, infinitamente modelada y vuelta a modelar (Hofstein, 2006, p. 57).

Al cuerpo le corresponde obedecer los excesos a los que lo someterá su amo, sin importar de qué se trate: hacerlo pasar por hambre o llenándolo de comida o cualquier otra cosa, insertando en él elementos extraños, privándole de los propios, o cortándolo. Creyéndose amo y señor de su cuerpo y demostrándolo en razón de los cortes sobre el mismo. Este Yo del individualismo prominente no advierte su funesta sumisión a los imperativos sanguinarios del superyó devenido o hecho imagen totalitaria. Eso no impide que se identifique en esa imagen la figura condesada proveedora de goce de la tentación y su inminente castigo. De modo que cada corte es a la vez arrebató del pecado y acto monumental de redención y castigo. Crueldad de deseo, crueldad punitiva.

## Referencias

- Azpeitia, M. (2001). *Viejas y nuevas metáforas. Piel que habla. Viaje a través de los cuerpos femeninos*. Barcelona: Icaria.
- Barthes, R. (2009). *Fragments de un Discurso Amoroso*. México: Siglo XXI.
- Epicteto. (1998). *Manual y Máximas*. México: Porrúa.
- Freud, S. (1910b/1999). *Die psychogene Sehstörung in Psychoanalytischer Auffassung* GW. VIII. Frankfurt del Main: Fischer.
- Freud, S. (1905b/1999). *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. GW. V. Frankfurt del Main: Fischer
- Freud, S. (1913-14/1999). *Totem y tabu*. GW. XIX. Frankfurt del Main: Fischer.
- Freud, S. (1915b/1999). *Trieb und Triebchicksale*. GW. X. Frankfurt del Main: Fischer
- Freud, S. (1924b/1999). *Das ökonomische Problem des Masochismus*. GW. XIII. Frankfurt del Main: Fischer.

- Freud, S. (1893/2006). Charcot. En *Obras Completas*, vol. III. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1905a/2006) Tres ensayos de teoría sexual. En *Obras Completas*, vol. VII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1910a/2006). La Perturbación Psicógena de la Visión según el Psicoanálisis. En *Obras Completas*, vol XI. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1924a/2006). El Problema Económico del Masoquismo. En *Obras Completas*, vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1939/2006). Moisés y la religión monoteísta. En *Obras Completas*, vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gélis, J. (2005). Le Corps, L'Église et Le Sacré. En *Histoire du Corps*, 1. Paris: Seuil.
- Hofstein, F. (2006). *El Amor del Cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Hoffmann, E.T.W. (1817/2007). *El hombre de Arena*. México: Factoría.
- Lacan, J. (1960-1961 /2004). La Transferencia. En *El seminario. Libro 8*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1954/1994). La relación de objeto. En *El seminario. Libro 4*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1968-1969/2006). D'un Autre à l'autre. En *Le séminaire. Livre XVI*. Paris: Seuil.
- Lipovetsky, G. (2002) *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- Lipovetsky, G. (2006). *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona: Anagrama.
- Magaña, A. (Trad. Pbro.) (1983). *La Sagrada Biblia*. México: Ed. Paulinas.
- Nasio, J.D. (2006). *Los Gritos del Cuerpo, Psicósomática*. Buenos Aires: Paidós.
- Nasio, J.D. (2008). *Mi Cuerpo y sus Imágenes*. Buenos Aires: Paidós.
- Sloterdijk, P. (2003). *Experimentos con uno mismo*. Madrid: Pre-textos.
- Touraine, A. (1993). *Crítica de la Modernidad*. Madrid: Temas de Hoy-Ensayo.

# Marcas en el cuerpo, marcas de la adolescencia

Jeannet Quiroz Bautista<sup>1</sup>

Cuerpo Académico UMSNH-CA-117 Estudios sobre teoría y clínica psicoanalítica. Facultad de Psicología de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

## Resumen

El presente ensayo es el inicio de algunas reflexiones en torno a la representación de la imagen del cuerpo en la transición niñez-adolescencia, y del fenómeno del *self-injury*, visto éste como una de las tantas vicisitudes que pueden surgir en esta etapa.

**Palabras clave:** niñez, adolescencia, imagen del cuerpo, self-injury.

## Abstract

This essay is the beginning of some reflections on the representation of body image in the childhood-adolescence transition, and the phenomenon of self-injury seen this as one of the many vicissitudes that may occur during this phase.

**Keywords:** childhood, adolescence, body image, self-injury

Françoise Dolto en su obra titulada “*La imagen inconsciente del cuerpo*”, postula a la imagen del cuerpo como: “una síntesis viva de nuestra experiencias emocionales (...) una encarnación simbólica inconsciente del sujeto deseante” (1986/2008, p. 21). Es decir, la imagen del cuerpo aparece como parte de aquel sujeto deseante sometido al lenguaje, y como tal en creación constante. En Freud no existe una noción única del cuerpo, sino la de un organismo que es al mismo tiempo distintos cuerpos. Va desde el cuerpo que aparece en los sueños que se presenta en imágenes y el cual puede ser sometido a los lineamientos de la condensación y el desplazamiento y que se encuentra ligado a lo desconocido; al

---

<sup>1</sup> Correspondencia: jeaquib@yahoo.com

cuerpo historizado ligado a las experiencias vividas por el sujeto y que puede manifestarse en síntomas, hasta el cuerpo atravesado por la fantasía infantil y el control y dominio paterno. Al respecto Zamora (2009) plantea que la lógica de la imagen corporal inaugura nuestras subjetividades, nuestras identidades, es decir, la imagen del cuerpo cuenta por sí misma una *biografía del sujeto* ligada a diversos puntos de quiebre social, de cortes, es decir, la imagen del cuerpo se podría pensar, tal y como la plantea Orozco (2009), como “imagen del deseo historizado del cual los padres, y primordialmente la madre, asumen una presunta autoría o tutoría” (p.373).

Sin embargo, se puede decir que esta imagen que es causa de identidades y que permite entremos en comunicación con el otro (Dolto, 1986/2008), puede ser causa de rupturas, como es el caso de las psicosis, las parálisis y enfermedades histéricas. Otro fenómeno donde se puede ver una especie de ruptura es el que se suele llamarse *duelo por el cuerpo infantil* (Aberastury & Knobel, 1971/2009) que ocurre en la adolescencia y que resulta de las modificaciones biológicas características de esta etapa y a las cuales el adolescente, de acuerdo a la autora, asiste de forma pasiva y que forma parte de la normalidad adolescente. Sin embargo pareciera que el adolescente actualmente, no asiste de forma pasiva a esa modificación del cuerpo, sino que procede activamente, marca y transforma su cuerpo.

La aparición del reconocimiento del cuerpo como propio, distinto de los demás y configurado como una unidad, la encuentra el psicoanalista Lacan, en la infancia temprana dentro de lo que denomina *El estadio del espejo*, concepto que designa la experiencia del infante de reconocimiento de su propio cuerpo ante un espejo que le refleja una forma total en contraposición a la sensación de fragmentación original del cuerpo del infante. Dicha Gestalt es recibida con júbilo inaugurando de esta forma un reconocimiento de la propia identidad ya que en el infante se produce una identificación, es decir, se produce una transformación en el sujeto al momento de asumir una imagen (Lacan, 1949/2003). Sin embargo, esta unidad asumida, es una unidad alienada, engañosa ya que el cuerpo fragmentado encuentra su unidad en el otro y se encuentra sometido a las fluctuaciones de su relación. Este llamado *logro* de dominio y reconocimiento del cuerpo que permite la constitución del yo del sujeto podría

encontrar otro momento problemático en el punto exacto de los umbrales entre la niñez y la adolescencia, ya que el cuerpo que no sin mucho trabajo había logrado sostenerse como propio y representante de la dimensión yoica empieza a sufrir modificaciones, modificaciones que pueden ser vividas como un regreso a esa fragmentación de aquel cuerpo que se creía ya dominado. Este no control del cuerpo no solo es de orden fisiológico, referente a los cambios propios del cuerpo, sino a nivel subjetivo, social y de identidad, una *metamorfosis de la pubertad*. La imagen corporal reflejada en el espejo y sostenida en la relación con el otro no es recibida siempre de forma jubilosa, aquella alegría se transforma y puede tomar diversos matices.

Las automutilaciones o “self-injury” según su denominación en inglés, presentan una mayor incidencia en la adolescencia, es decir los cortes se presentan en una etapa que muchos autores caracterizan como una zona de corte, que como tal no solo implica que hay una separación abrupta de algo que antes estaba unido, sino también que la sustitución del corte será una cicatriz, una marca, una inscripción en el cuerpo. No son acaso las cicatrices del cuerpo al final más que recuerdos de algún corte, de una herida, una experiencia que dejó marca, y de la cual solemos contar una historia. Tal vez la historia a contar de la adolescencia, es la de aquella mutilación primera, la de la castración, la cual deja su huella indeleble en el narcisismo del sujeto. Las escarificaciones que muchos adolescentes se autoinfligen, suelen ser leídas como una forma de autodestrucción, sin embargo resulta notorio cómo en sus testimonios, la automutilación no aparece como una forma de destruirse sino al contrario, una forma de sentirse vivos, tal pareciera una contradicción, se cortan para sentirse unidos, una marca que sostiene y evita el caos.

Muchas veces las cicatrices, las marcas son escondidas, otras son hechas en un lugar donde con facilidad pueden ser vistas, la mayoría de las veces en los brazos, que aunque en ocasiones ocultos por mangas largas, son dejadas a ser vista accidentalmente, cuando de una forma seductora un desliz de la vestimenta permita entrever la piel, las heridas, los cortes. Hofstein (2006), al hablar del amor al cuerpo, marca cómo el adolescente se pretende único, pero no soporta llevar ese signo por lo cual busca vestirse como un grupo, tribu, banda. En el caso de las automutilaciones es interesante cómo en la historia de estos adolescentes,

que testimonian una noción de especialidad, buscan unirse en grupos, aparecen entonces jóvenes que buscan a través de la ilusión del internet ese signo de grupo cuya vestimenta característica son los cortes, páginas donde se pueden encontrar desde testimonios, hasta *tips* de cómo cortarse.

La unificación por medio del hábito es de superficie, pero funciona, ya sea para exhibir una pertenencia, ya sea, por el contrario, para no mostrar ninguna, vestimenta multiuso..., un juego donde se trata de mostrar lo que se esconde y de esconder lo que se muestra, y especialmente que desnudo o vestido; es imagen. (Hofstein, 2006)

Podríamos agregar *desnudo*, *vestido* o *cortado*. Los cortes aparecen como una vestimenta, una marca que se muestra pero donde finalmente se esconde algo. Como se mencionaba anteriormente “(...) ya no es el cuerpo el que produce la imagen, sino la imagen la que fuerza al cuerpo y obliga (...)” (Hofstein, 2006, p.57), pero ¿cuál es la imagen que está obligando al cuerpo?

Este carácter contradictorio de la automutilación lo podemos encontrar de forma particularmente interesante en la novela autobiográfica denominada “Abzurdah” (Latini, 2000), novela que relata el tránsito de una historia, la cual me atrevería llamar *de amor*; en dicha obra, la autora y protagonista de la misma, relata la historia de su cuerpo. No se pretende hacer un análisis de la novela, la cual es vasta, solamente quisiera resaltar algunos fragmentos, que coincidentes con otros testimonios plasmados en blogs y en diversas fuentes electrónicas, permiten un vistazo a la historia de los cortes. La automutilación no es el personaje central de esta novela, aparece como parte del clímax que lleva al desenlace de la misma y cuando devela sus heridas auto-infligidas el dolor causado en el cuerpo aparece como una forma de acallar el dolor psíquico, como lo revela en su escritura:

*Necesitaba sacar dentro de mí todo lo malo que me inundaba, que no me dejaba respirar y literalmente me estaba matando. Encontré la manera; no la mejor pero si la más eficaz, cortándome... Obviamente no lo hacía para quitarme la vida, solo quería deshacerme del sentimiento que me agotaba en el momento: aquello podía ser angustia, tristeza, melancolía... Una vez que veía caer la sangre, una*

*vez que lo sentía, respiraba profundo, aliviada... Yo particularmente me sentía tan muerta que ver salir la sangre me ayudaba a darme cuenta de que realmente estaba viva (Latini, 2000, pp.301-303)*

En este pequeño recorte de lo que es una amplia novela, muestra una variedad de puntos interesantes, particularmente nos interesa de este fragmento la noción del castigo y del mal contenido que se desea sacar. El castigo es un significante que aparece frecuentemente a lo largo de la novela, donde se menciona como el hecho de castigarse así misma era una forma de castigar a los demás. “Llego una época en mi vida cuando en vez de enojarme con alguien me castigaba a mi misma para afectar a ese otro alguien (...)” (Latini, 2000, p.13) El castigo como tal nos lleva al tema de la culpa, se castiga al culpable y por lo tanto ella va cargando una culpa que no es de ella, una especie de masoquismo moral, una culpa en lo real que penetra y que no hace ruido. La automutilación se vio precedida por vómito auto provocado, el cual no se llevaba a cabo con fines estéticos, sino con el fin de sentirse mejor, el vómito traía alivio. Una vez más aparece como en el párrafo citado la noción de algo “malo” que hay que sacar del interior, una necesidad de vomitar el mal. Aparece un castigo sin lugar, o tal vez el lugar es otro. El castigo aparece como una noción de control de aquello incontrolable, una forma de encontrar balance ante eso que aniquila por dentro. Así pues el castigo permite la ilusión de de autodominio del cuerpo, el yo aparece divinizado, se extralimita y se desborda en el castigo, existe un goce en el cual el superyó se apoya en la perfección de la imagen

No obstante, existe un sufrimiento psíquico y ese sufrimiento de alguna manera es presentado en el cuerpo. Los cortes en el cuerpo aparecen como un reflejo de cortes psíquicos y de alguna forma las heridas permiten un silencio, un alivio, un mecanismo parecido al que utiliza el hipocondriaco del cual Hofstein (2006, p. 59) dice: “Habiendo pasado el plano psíquico al físico, el sufrimiento permitió un compromiso entre cuerpo real y cuerpo imaginario y reconcilió, al menos por un tiempo ser y parecer”

En el caso de los jóvenes, no nos encontramos con los esquemas hipocondriacos, pero sí con un dolor psíquico, el cual los lleva a sufrir en el cuerpo al filo de navajas, cuchillas y filos de sacapuntas, para que ese

sufrimiento cese y para que una vez que ese dolor psíquico sea impreso al cuerpo, el alivio retorne.

### Referencias citadas

- Aberastury, A. & Knobel, M. (1971/2009). *La adolescencia normal. Un enfoque psicoanalítico*. México: Paidós.
- Dolto, F. (1986/2008). *La imagen inconsciente del cuerpo*. Barcelona: Paidós.
- Hofstein, F. (2006). *El amor del cuerpo*. Buenos Aires: Ambar.
- Lacan, J. (1949/2003). El estadio del espejo como formación de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En *Escritos. Libro I*. México: Siglo XXI.
- Latini, C. (2006). *Abzurdah*. [versión electrónica]. Recuperado el 4 de febrero de 2011, de <http://bibliotecavirtualmdla.blogspot.com/2010/08/abzurdah.html>
- Orozco, M. (2009). Sombras de fantasmas: ensayo psicoanalítico. *Revista Mal-Estar e subjetividade*, 9. Recuperado de [http://pepsic.bvs-psi.org.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1518-61482009000200002](http://pepsic.bvs-psi.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482009000200002)
- Zamora Cruz, F. (2009). Representación social del cuerpo. Aproximaciones desde la institución educativa. *Ide@s Concyteg (Revista electrónica)*, 4. Recuperado de: [http://octi.guanajuato.gob.mx/octigto/index.php?option=com\\_wrapper&Itemid=3](http://octi.guanajuato.gob.mx/octigto/index.php?option=com_wrapper&Itemid=3)

## **El aborto como un acto de ira genésica, locura del cuerpo femenino**

José Martín Alcalá Ochoa<sup>1</sup>

*Cuerpo Académico UMSNH-CA-117 Estudios sobre teoría y clínica  
psicoanalítica. Facultad de Psicología de la Universidad  
Michoacana de San Nicolás de Hidalgo*

### **Resumen**

El aborto como una manifestación subversiva del cuerpo femenino, en la dimensión clínica de la experiencia subjetiva de la mujer. Esta conjetura sitúa los pormenores inconscientes que inciden en el silencio mortificante que embriaga de culpa un deseo pasional de ira genésica, cuyo culmen es concebido como 'pecado', 'crimen' o 'patología'.

Palabras clave: aborto, cuerpo, lalengua

### **Abstract**

The abortion while considering it a subversive manifestation of the feminine body, in the clinical dimension concerning the subjective experience of the woman. This conjecture situates the unconscious intricacies that bear on the mortifying silence enrapturing the guilt of a passionate desire ignited by a kind of reproductive rage. The monumental expression of this desire which is the abortion act itself has been conceived as 'sin', 'crime' or 'pathology'.

**Keywords:** abortion, body, lalengua

El aborto ha acontecido siempre a lo largo de la historia de la humanidad, acontece realmente en el cuerpo femenino, pero acontece simbólicamente en diversos espacios de relación y control social del hombre. No siempre ha sido un problema para los hombres, las mujeres, las sociedades, las culturas, las religiones, las ideologías, los Estados. Depende desde donde se problematice, se organice y defina el problema: Su existencia

---

<sup>1</sup> Correspondencia: [jmalcala@umich.mx](mailto:jmalcala@umich.mx)

depende de su discusión. *El problema del aborto* en su historicidad es discursivo, y desde ahí se le aborda o se le aborta.

Abordar la problemática del aborto en un país como México, resulta difícil. La ley criminaliza y penaliza el aborto voluntario<sup>2</sup>, y el Estado rechaza absolutamente la atención médica del aborto en los hospitales de salud pública<sup>3</sup>. Sumamos a ello las “*resistencias*” de las mujeres a narrar su experiencia abortiva, por las profundas raíces culturales cristianas, marianas o guadalupanas, donde el acto del aborto es representado como un *pecado* que ofende al Dios-padre y produce un plus de dolor, a la *dolorosa-madre* de Dios<sup>4</sup>. Los significantes de *ofensa paterna*, *dolor materno*, *crimen* y *pecado*, se transmiten discursivamente desde la legalidad y normatividad de un Estado, y desde la conciencia moral religiosa de un país a la subjetividad de los hombres y mujeres que lo pueblan. Es desde esta subjetividad transitada y transmitida generacionalmente, apoyándonos en la teoría psicoanalítica, que conjeturaremos el acto del aborto desde la mirada clínica.

Los abortos pueden ser clasificados jurídicamente como *administrativos*, *espontáneos*, *necesarios*, *accidentales*, *provocados*, etc. Sin embargo, la clasificación en nada nos ayuda para comprender, que cada aborto es una experiencia que solo puede ser narrada y subjetivada por quien la vive y la sufre: las mujeres. Desde este punto de vista de la experiencia del aborto, bien podríamos decir que el aborto es cosa de mujeres. También sería cosa de mujeres, el remordimiento de una conciencia moral, materna mortificada, el silencio de la culpa; por la definición cultural,

---

<sup>2</sup> En México, solo el DF permite el aborto voluntario, tras una discusión histórica, político-religiosa y civil en el 2007. En el resto del país (31 estados), la voluntad de abortar de la mujer está penalizado.

<sup>3</sup> Solo los hospitales públicos del DF, a partir del 2007, atienden a las mujeres por aborto voluntario. En la mayoría de las entidades federativas, la legislación permite el aborto cuando peligran la vida de la mujer; en una minoría de entidades, cuando existen malformaciones genéticas graves del producto; y en la totalidad de las entidades, cuando existe violación. Es sabido por la sociedad mexicana que los procesos legales pueden tardar años en su resolución, y son tres meses a partir del embarazo los que la ley contempla la interrupción del embarazo. Difícil relación entre la legislación mexicana y la salud pública.

<sup>4</sup> En México el contexto de las iglesias es diverso, con un predominio mayoritario oficial del catolicismo, en la vida pública, política, civil e institucional; marcando a la sociedad con sus valores y creencias religiosas.

religiosa, y psíquica super-yoica, del acto como realización de un *crimen* o de un *gran pecado*. Por todos estos discursos, entonces no podemos decir que el aborto sea cosa de mujeres.

Del aborto ella no habla, no lo cuenta, ni cuenta en su inventario de vida; sufre en el silencio de la ausencia de Dios y de su palabra, de la palabra del Otro que la redima y la perdone de su pecado pasional de ira genésica. Sufre en la espera de poder posicionarse en relación al acto y en la espera de su constitución subjetiva, vía la palabra, que la libere de sus ataduras míticas; pudiendo contarle como acto de vida y contarse así como sujeto.

Algo quedara de la experiencia reveladora del aborto, reveladora del órgano y del cuerpo materno. Solo la maternidad sacrificial futura la redimirán a los ojos del Otro: “*Dios la bendice dándole un hijo*”. Si por un lado la bendice, por otro lado la maldice. Bendita, bien-dicha como madre, ó maldita, mal-dicha como mujer *pecadora y criminal*. ¿Por qué habría de hablar la mujer, de aquello, por lo que se le mal-dice? De aquella *cosa* que no se habla por sumarse a lo irrepresentable, queda como *cosa* terrorífica y demoniaca para siempre en la memoria del inconsciente (Freud, 1920/2008). Desde ahí, como *causa* tendrá sus efectos en la afectación de su vida en su relación con el mundo y con lo inmundo del hombre; con lo bendito o lo maldito de la madre, del padre, del amor y de lo humano.

La significación del aborto solo le viene a ella después del acto y de su particular experiencia subjetiva. Un acto nunca es igual a otro, cada acto solo puede ser significado en la elección del procedimiento abortivo y posterior a la vivencia del acto de cada mujer. Los métodos abortivos son tan diversos como las elecciones que se hagan. Algunas mujeres acuden a los métodos tradicionales del México rural eligiendo los brebajes o infusiones de la herbolaria regional, casi siempre de raíces (¿incorporación oral de raíces con el objetivo de des-arraigar las raíces del vientre materno?). Otras acuden a sustancias tóxicas, venenosas, vía oral o vaginal, buscando la muerte toxica para el feto y quizás también para la mujer-portadora de madre. Acuden a la utilización de objetos punzocortantes para cortar, herir y hacer sangrar el útero, la matriz, la madre en el cuerpo, el cuerpo de la mujer-madre. Acuden a los golpes, caídas y accidentes para hacerse caer dolorosamente como mujer y sujetos. Acuden a la far-

macéutica, la medicalización y la atención profesional en un contexto de salud, buscando desembarazarse realmente de su estado de gravidez materna. En todos los casos, es necesario primero embarazarse en lo real, para después desembarazarse, tanto en lo real, como en lo simbólico. Al final, algo necesita simbolizarse de la experiencia de lo real traumático.

Hay factores culturales, sociales y económicos objetivos, en cada elección del método abortivo. Lo objetivo finalmente está determinado por la subjetividad femenina a partir de lo que se espera satisfacer con el método elegido. Una satisfacción del alma siempre inconsciente.

En el alma humana existe una fuerte tendencia a la búsqueda y el encuentro con lo demoniaco, lo maldito, lo mal-dicho, que se repite especialmente en contextos de transferencia (Freud, 1920/2008). Es en los encuentros amorosos, siempre transferenciales, donde se repetirá un deseo infantil ferviente de búsqueda de satisfacción y donde se repetirá también el fracaso de la satisfacción. Por lo que *una otra satisfacción maldita* devendrá y ocupará su lugar. Si el cuerpo y el alma de la mujer no se satisfacen en el amor con el otro masculino, encontrará entonces *una otra satisfacción* en el dolor sacrificial sangrante del cuerpo, desde el otro corazón de su cuerpo femenino: la matriz.

El campo del goce que adviene en la mujer, es ése campo de lo real del cuerpo materno que por su imposibilidad simbólica de fertilidad, al hacerse posible en lo real, al acontecer y devenir en la experiencia del cuerpo embarazado, reclama su estatus de pulsión de muerte, en el preciso lugar de la gestación de la vida. Goce y pulsión de muerte que encontrará satisfacción en la experiencia de pérdida dolorosa del sujeto. No es “algo” del cuerpo lo que se pierde. Es el sujeto quien se pierde en el mismo acto del acto.

Algunas mujeres plantean que el aborto no es un acto que se quiera hacer en el sentido sádico del deseo, pero que *se necesita hacer porque algo falló*: el anticonceptivo, el preservativo, las cuentas de los días fértiles, el saber sobre el cuerpo anatómico, el saber sobre el hombre o el saber sobre el amor. ¿Falló el saber, el conocimiento, o la pasión de la ignorancia genésica se hizo presente?

La necesidad del aborto surge desde una falla que va más allá de la falla del anticonceptivo, o del saber sexual que se tenga sobre el cuerpo del hombre, o del saber sobre el cuerpo de la mujer y sus funciones mater-

nas. Quizás algo falló en el deseo materno de la mujer<sup>5</sup>; quizás la presencia de lo real de la fecundación y el embarazo sintetiza el encuentro simbólico entre la mujer y la madre; quizás el embarazo sintetiza lo mismo entre la mujer y el padre fecundador. ¿Qué es lo que se aborta psíquicamente cuando se aborta? ¿Lo real del cuerpo embarazado es la realización simbólica del complejo de Edipo?

Es Freud quien en sus indagaciones clínicas sobre el inconsciente descubre que la sexualidad adulta de los hombres y mujeres es siempre una re-edición de la sexualidad infantil organizada por el complejo de Edipo (Freud, 1923/2008). Desde la teoría del desarrollo psicosexual del niño, el autor describe una etapa oral, para pensar la relación de sujeto-objeto materno, y el paso de la relación nutricia de la madre-hijo al autoerotismo del bebé como primera expresión del deseo sexual. Describe una etapa anal, donde se inaugura de alguna forma la relación de un objeto que pertenece al cuerpo, objeto que puede retenerse o regalarse, que puede controlarse o salirse de control; pero que esencialmente inaugura la diferenciación actividad-pasividad a partir del cuerpo pulsional sádico-anal y el fantasma del masoquismo. Describe una etapa fálica, asociada al complejo de Edipo, donde la meta del niño y la niña en sus identificaciones y sus elecciones de objeto sexual, están determinadas por un objeto que puede estar o no estar en el cuerpo, por un objeto que se puede tener o no tener, por un objeto al cual se puede identificar, y ser el falo o no ser el falo. ¡Esa es la cuestión!: el primado del falo en el complejo de Edipo, en el complejo de castración y en la posición de la diferencia sexual (Freud, 1923/2008).

Desde la teoría psicoanalítica se deviene hombre o se deviene mujer *a posteriori*, a partir de la posición sexual que se asume en relación al complejo de Edipo o en relación al falo. El hombre no puede advenir como hombre sin tener el falo para darlo; y la mujer adviene como mujer identificándose al falo para ser el objeto de deseo del hombre; de ahí el aforismo lacaniano del amor: *Dar lo que no se tiene a la persona que no es.*

---

<sup>5</sup> Es importante diferenciar *el saber*, significado como conocimiento, de ese otro *saber* del inconsciente, que es el saber del Otro, desde donde se puede capturar algo sobre el deseo materno en su doble acepción: deseo de ser madre y deseo de la madre.

La paradoja irresoluble del amor, es que siendo el falo un significante, no es posible serlo, ni tenerlo. *El significante es lo que representa al sujeto para otro significante*; es la hipótesis lacaniana del sujeto en su relación con el significante. No hay sujeto hombre o mujer, ni acto del hombre o la mujer, sin relación a la determinación simbólica de la cosa fálica o del complejo de Edipo.

La problemática edípica es diferente para el devenir de la masculinidad y la feminidad. Este devenir hombre o mujer psíquicamente hablando, es el devenir del saber inconsciente, del saber del Otro, *lalengua materna* que es la matriz simbólica del sujeto de deseo.

Se deviene hombre a partir de la identificación y la autorización del padre poseedor del falo, a hacer uso del falo; la autorización a ser hombre desde la prohibición del incesto y el complejo de castración, la autorización a ser hombre como resultado de un pacto simbólico edípico.

Se deviene mujer (freudianamente hablando) cuando se producen dos cambios psíquicos para ingresar al complejo de Edipo; cambio del objeto materno primordial al objeto paterno, y cambio de la pulsión sexual activa a la pulsión de meta pasiva (Freud, 1923/2008), recibiendo así la herencia identificatoria de mujer desde el seno materno.

Lo que Freud plantea parafraseando a Napoleón “La anatomía es el destino” (Freud, 1924/2008), como destino del complejo de Edipo, le deja a la mujer dos lugares o significantes del *ser mujer* en la pasividad: la vagina y la matriz; receptividad sexual fálica, y generadora de vida en la receptividad del gen masculino.

La mujer deviene como madre en la medida que la maternidad la compensa de su falta fálica, deviene como homosexual en su identificación y rivalidad fálica con el padre, deviene como neurótica en su frigidez sexual por la represión de sus pulsiones sexuales “activas”. *Histérica, homosexual, madre*; opciones freudianas de identificación fálica inconsciente que muchas mujeres, más que abordarlas, con gusto abortarían. La mujer al elegir a un hombre, “como si de un hijo se tratara”, concreta su amor de mujer en la herencia materna; sintetizando su “pasividad” vaginal de mujer con la “actividad” maternal en relación a su hombre. Queda ahí, en su relación con el otro masculino, la ambivalencia de la pasión materna y la pasión de mujer.

Al principio en los juegos infantiles la niña se identifica con la madre, posteriormente en la pubertad, un signo de reproducción potencial como la menstruación le avisa su devenir mujer, después, en su encuentro con el cuerpo del hombre en la copula, en su encuentro con la semilla de hombre y su semen germinal, su cuerpo responde “deseoso” con fecundación y concepción materna. Su anatomía, su cuerpo, su función reproductiva le dicta su destino materno; y es éste destino el que irrumpe en lo real de su embarazo (Freud, 1924/2008) ¿Qué hacer con ese destino arraigado en la naturaleza femenina, darlo a luz, o abortarlo?

La ciencia biológica, la cultura, la historia, la religión, el estado, la familia, el Otro le dice a la mujer “*aquello*” en lo que devendrá como mujer. Este decir, desde el Otro reproduce simbólicamente el papel de la mujer en el ideal universal del *supremo bien*; ser madre en el principio y al final de sus encuentros sexuales amorosos, ser madre en el principio y al final de los tiempos: *un destino natural y cultural materno de la mujer*. Si la mujer como universal no existe (Lacan, 1972-73/2008), la madre como universal cultural simbólico del *supremo bien*, si existe.

En el juego infantil, donde la niña juega a ser madre, no hay nada natural biológico; es esencialmente simbólico en el campo de la identificación al lenguaje arcaico del Otro que termina por habitar el cuerpo y organizar sus funciones, incluida la reproducción. La maternidad como ideal fálico de la mujer (Freud, 1923/2008), es el retorno a la identificación primaria infantil con la madre y su palabra estructurante del inconsciente (“Ello habla”). La maternidad como una relación de reencuentro con el objeto primario de goce y frustración, y de reencuentro con el significante de madre que la represente para otro significante también materno: *lalengua materna*. De una madre a otra, de una falla materna a otra falla materna. La falla del Otro en el cuerpo embarazado de mujer a desembarazarse en el acto del aborto. La falta del Otro tendrá su efecto en la castración simbólica del sujeto, para que finalmente pueda posicionarse como sujeto en falta, y algo del deseo femenino, o del deseo materno, pueda surgir en un futuro.

En esa falla del Otro materno que antecede el acto del aborto, está también la imposibilidad de la relación sexual de la mujer con el otro sexo. ¿Si no puede hacer pareja con el hombre en casa, o con el hombre en caza; con quién hace pareja? ¿Por qué la mujer se embaraza si no

desea embarazarse? ¿Porqué su cuerpo responde deseoso de maternidad, si no desea ser madre?

El embarazo no está determinado por la voluntad consciente de la mujer, sino por el deseo inconsciente de embarazarse de la palabra amorosa del Otro, el deseo del Otro edípico hacerlo carne. Carne de su carne. Si no tiene al otro masculino, por la “no relación sexual” (Lacan, 1972-73/2008), lo puede tener a partir de su potencia germinal genésica, de su potencia seminal, de su *potencia paterna*.

El embarazo es la expresión paradójica del goce de la mujer; su identificación originaria con la madre fallida por un lado, y su deseo fálico, también fallido, en relación al hombre por el otro lado. El embarazo *no deseado* es un acto fallido. Como todo acto, aunque fallido, es un acto logrado como expresión de un deseo inconsciente edípico; materno y paterno. No siempre es el logro de la fertilidad biológica lo que busca o espera. Si no es el logro que espera; habrá que legarlo, sangrarlo, sacrificarlo, para que renazca nuevamente en un otro logro simbólico del *ser mujer*. Un logro simbólico a ser construido en otro tiempo, distinto o igual al deseo materno del Otro.

El acto del aborto, del legrado del logro de la fertilidad, es un acto que expresa la ambivalencia femenina y la perfecta ambigüedad sexual de la paradoja del goce femenino. El goce fálico y el goce del Otro en una relación específica de tiempo y de lugar, donde se coloca el sujeto femenino, para desde ahí, dejarse caer como sujeto y salirse de la escena fantasmática materna omnipotente, donde fue colocada por el Otro también materno; *lalengua materna*.

Un acto radical, un acto subversivo del cuerpo femenino, respecto a ese destino de su devenir mujer en la concepción materna (en su doble significado de concebirse como madre y de cómo la concibe su madre).

## Referencias

- Freud, S. (1920/2008). Más allá del principio de placer. En *Obras Completas*, vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1923/2008). La organización genital infantil. En *Obras Completas*, vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1924/2008). El sepultamiento del complejo de Edipo. En *Obras Completas*, vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, J. (1972-1973/2008). *Aun*. En *El seminario. Libro XX*. Buenos Aires: Paidós.