Nº 43 | MARZO 2026

Revista del Centro Psicoanalítico de Madrid

revista.centropsicoanaliticomadrid.com

EL PSICOANÁLISIS Y LOS RETOS DE LAS TECNOCIENCIAS

NATURALEZA Y/O CULTURA

ISSN: 1989-3566

CPM

ÍNDICE

01 Editorial: Edipo, no huyas..... 5
José Antonio Pérez Rojo

02 Editorial gráfico: Bichobolismo ilustrado..... 16
Julia Campello Coll

03 **Dossier del XXIV Congreso del CPM. Los ponentes que participaron en el congreso presentan sus trabajos**..... 22

03.1 Las cosas en las palabras: Ferenczi y el lenguaje..... 23
Jô Gondar

03.2 Emergencia climática y angustia..... 29
José Jiménez Avello

03.3 Causa y significado en las prácticas psicoanalíticas..... 35
Rómulo Aguillaume

03.4 De la naturaleza a la cultura a través del espacio transicional..... 41
Pablo J. Juan Maestre

03.5 La época del cíclope (o la secundarización del inconsciente)..... 47
Eduardo A. Reguera Nieto

03.6 Más allá de la naturaleza y la cultura: una lectura psicoanalítica de Creatura 55
Andrés Sampayo Salgueiro

03.7 Crisis identitaria en la era digital. Occidente, una cultura obsesionada por la salvación del Yo. Consecuencias y reacciones..... 63
Roberto Longhi Tartaglia

03.8 Lo que tiembla: soledad, hiperconexión y performance..... 69
Yolanda Blanco y Paz Martínez

03.9 Viaje al país de las cigüeñas. La gestación subrogada relacional..... 75
Mónica Bourlet Arias

03.10 Vivencias trans: la posición del terapeuta..... 82
Cutillas-Fernández M.A. y Herrera-Jiménez M.

03.11 Tecnociencias y salud mental de ancianos y ancianas..... 89
Ana Martínez Vázquez

04 Psicoarqueología del sujeto..... 95
José Luis Lledó Sandoval

05 El cuerpo en la identidad del deportista a partir de una investigación sobre el duelo de la retirada deportiva.....119
María Fernández Ostolaza

06 Empatía e inconsciente.....132
Jesús Jiménez Martos

07 Modalidades terapéuticas e intervenciones preparatorias en el tratamiento de los TCA desde la TFP.....142
Francisco Garzón Navarro-Pelayo y Soledad Padilla Muelas

08 Cómo afectan las redes sociales (algunas) a nuestros límites emocionales y personales.....150
Claudia Sánchez de León Ramos

09 Micropsicorrelato.....155
#elterapeutaemboscado

¿Por qué la guerra?

XI Jornada Del Centro Psicoanalitico De Madrid

CPM

28 De Noviembre

Lugar de celebración

Ateneo De Madrid

Entrada libre

ATENEO DE MADRID

EDIPO, NO HUYAS

JOSÉ ANTONIO PÉREZ ROJO
Editor

EDIPO NO ESCAPA A SU DESTINO

"El hombre cree dirigir su propia vida, pero en realidad es vivido por fuerzas desconocidas e irresistibles."

Grodeck citado por
Freud en *El yo y el ello*

El oráculo de Delfos predice que el hijo de los reyes de Tebas, Layo y Yocasta, asesinará a su padre y se casará con su madre. Por eso, cuando nace, Edipo es entregado a un criado para que lo mate. El criado se apiada de él y se lo entrega a un pastor. Pólibo, el rey de Corinto y su mujer, Mérope, acaban adoptando al bebé y lo crían como si fuera hijo suyo. Edipo significa «pies hinchados», pues «Oidipous» (Οἰδίπους) proviene de las palabras griegas «oido» (hinchado) y «pous» (pie). Según la leyenda, sus pies fueron perforados por Layo con un clavo y atados con una cuerda cuando el bebé fue entregado al criado, lo que le dejó secuelas visibles en los pies. Al crecer, Edipo, como todos los jóvenes, está atormentado por su origen y va al oráculo y le dice lo mismo, que matará a su padre y se casará con su madre. Por eso, y porque ama a sus padres que no sabe que son adoptivos, decide abandonar Corinto. En un cruce de caminos, por una tonta disputa de tráfico, Edipo mata al jefe de una comitiva que resulta ser Layo, aunque Edipo no lo sabe. Edipo va a Tebas y se encuentra con que la ciudad está atemorizada por la esfinge. Edipo la vence en el monte Ficio al descubrir su acertijo y libera la ciudad porque la esfinge, frustrada, se suicida tirándose por un precipicio. En Tebas, donde están sin rey, nombran rey a Edipo y se tiene que casar con Yocasta con quien es muy feliz. La obra Edipo rey comienza cuando Edipo, ya rey de Tebas, habla a la muchedumbre que le pide una solución a la peste que arrasa la ciudad. Edipo ha enviado a su cuñado Creonte al oráculo y la respuesta que trae es que la peste se debe a la contaminación religiosa, puesto que el asesinato del anterior rey, Layo, no ha sido aclarado. Edipo se compromete a investigar la muerte de Layo y acaba descubriendo todo lo anterior: que el niño no fue asesinado por el criado, que Layo no fue asesinado por bandidos, sino por un hombre solo que resulta ser el propio Edipo. Por tanto, su investigación concluye así: Edipo ha matado a su padre y se ha casado con su madre. Entonces, Yocasta comprende todo, va a su habitación y se ahorca. Cuando Edipo la encuentra ya está muerta. La descuelga y, con las agujas de oro de su vestido, se atraviesa los ojos. Edipo pide a Creonte, el futuro rey, ser desterrado y que se encargue de cuidar de sus dos hijas, Antígona e Ismene, que por todo lo relatado, resultan ser también sus hermanas.

Los últimos versos de la obra son los del corifeo: «...ningún mortal puede considerar a nadie feliz con la mira puesta en el último día, hasta que llegue al término de su vida sin haber sufrido nada doloroso».

El corifeo viene a recordarnos que no nos fiemos, que hasta el rabo todo es toro, algo bastante contradictorio si creemos en el destino, pero para los creyentes añadiría que siempre se puede leer lo ocurrido como una tragedia predecible o predicha por algún oráculo.

Según el relato de Sófocles, Edipo no tiene escapatoria. ¿Es esto motivo suficiente para creer en el destino? Los humanos necesitamos confiar en que hay un orden en el caos para no temer todo el rato que algo nos va a arrollar, que vamos a desaparecer sin dejar rastro en un instante. Pero la única verdad es la finitud. Todo se puede acabar ahora mismo, lo contemos como lo contemos. Los humanos tenemos la necesidad de que las piezas encajen, de que haya un sentido en nuestra vida, aunque sea subjetivo. Por eso los cuentos sobre el destino nos gustan tanto, porque todo cuadra. Esto me lleva a pensar que los racionalistas son unos ingenuos por creer en que todo tiene sentido, pero tienen su parte de razón, porque cuanto más estudiemos, más controlaremos nosotros y no

nuestras tripas. Lo que pasa, es que el extremo no creo que sea válido. El racionalista jefe, Sapolsky, opina que nuestras decisiones están determinadas por factores biológicos y ambientales que escapan a nuestro control. Según él, lo que pensamos que son «elecciones libres» son en realidad el resultado inevitable de procesos cerebrales y circunstancias previas[1]. Qué alguien le hable a este señor de mecánica cuántica y de lo imprevisibles que son los resultados de cualquier experimento no ya con humanos, sino con partículas. ¿Si no sabemos dónde está un solo electrón, cómo vamos a saber dónde vamos a estar Sapolsky o yo dentro de un rato?

El límite de lo que podemos aprender o saber no existe, por mucho que los racionalistas imaginen uno. Mientras estamos aquí, pensando lo que acabo de sugerir, la pantalla multisensorial de nuestra conciencia recibe inputs desde fuera y desde dentro de nuestro cuerpo a la vez que los compara con nuestros recuerdos y genera un modelo del mundo con el que poder anticiparse al futuro como nos cuenta Rafael Yuste en su obra El cerebro, el teatro del mundo[2]. Ni siquiera es suficiente lo que dice Yuste de que nuestra conciencia construye una especie de simulación interna de la realidad, puesto que eso es la única realidad que podemos conocer, la simulación que fabricamos dentro de nosotros. Esta simulación, este «teatro del mundo» de Yuste, o este «cine multisensorial» del que llevo años escribiendo sin terminar algo publicable, es a la vez la narración y la casa del humano que cuenta su historia. Esta casa está sostenida por los pilares del lenguaje que es el archivo de todo lo que no es inmediato, de todo lo que contiene muchas capas de información codificada en poco espacio. El lenguaje, en interacción con la memoria, nos permite una conciencia y una comunicación mucho más profunda que la del resto de los animales. Así podemos comunicarnos conocimientos complejos que pasan de generación en generación dentro de nuestra oralidad. Y en un momento dado esos conocimientos complejos, junto con nuestra conciencia, se preguntan por sí mismos y ahí nace algo nuevo: la filosofia y con ella, la ciencia y sus trucos cuantitativos con los que cree que puede llegar a todo, pero no. Porque, con Ferenczi, vemos sus costuras y pensamos algo así: «la ciencia es, en efecto, una desilusión progresiva: el lugar de lo místico y singular, coloca de continuo y por doquier esa legalidad inamovible que, debido a su uniformidad, provoca fácilmente el aburrimiento y, debido a su trayectoria coercitiva, el desagrado»[3]. ¿Ocurrirá algo así con la IA? ¿No podrá llegar donde dicen que puede llegar? ¿Nos aburrirá y tendremos otra vez que ir atrás y seguir contando nuestra historia de viva voz?

Mientras, según cuenta Harari en Nexus, los humanos estamos cada vez más controlados con recompensas dopaminérgicas por la ciencia de los algoritmos y el big data[4]. Así, nos volvemos distraídos y ansiosos y, por lo tanto, influenciables. Si en la antigua Grecia los humanos estaban controlados por la cultura a través de las historias orales, los dioses y los oráculos, ahora estamos vigilados 24 horas por las plataformas de los señores feudales de la información que saben de nosotros cosas que nosotros ignoramos y nos desvían de nuestro deseo. Dándole la vuelta a la frase de Facundo Cabral: «no estás deprimido, estás distraído», podríamos decir que, de puro distraídos, nos dan el cambiazo, dejamos poco a poco de vivir y es casi inevitable que acabemos en manos de un destino que otros han escrito, y deprimidos. También, deprimidos.

Todo lo que nos gusta a los humanos aumenta la producción de dopamina en el núcleo accumbens y aumenta la probabilidad de que se repitan las conductas relacionadas. Este es el mecanismo básico del aprendizaje, algo en lo que nuestra especie es especial. Si el resto de nuestra programación está equilibrada, seremos más bien epicúreos o estoicos de los de verdad: buscaremos el placer sin pasarnos, sin saltar a la región donde ya sería una inversión en dolor a medio y largo plazo. Pero nuestra programación pasa por muchas vicisitudes que pueden ser incluso traumáticas y en ella desembocan muchos intereses, como acabamos de ver.

En la promoción de la obra El golem de Juan Mayorga[5] se destacaban estas palabras del autor: «Somos lo que decimos, somos lo que leemos, somos lo que aprendemos. Nunca como ahora habíamos sufrido el poder descontrolado de la

[1] Sapolsky, R. M. (2024). Decidido: Una ciencia de la vida sin libre albedrío (M. Guirao, Trad.). Capitán Swing.

[2] Yuste, R. (2024). El cerebro, el teatro del mundo: descubre cómo funciona y cómo crea nuestra realidad. Paidós.

[3] Ferenczi, S. (1928). «Elasticidad de la técnica psicoanalítica» en S. Ferenczi, Psicoanálisis, Tomo IV. Espasa Calpe.

[4] Harari, Y. N. (2024). Nexus: Una breve guía para el futuro digital. Debate.

[5] Mayorga, J. (2022). El Golem (S. Alba Rico, Ensayo). Ediciones La Uña Rota.

palabra. Esta historia habla del poder que tienen las palabras para construir lo que somos. ¿Son solo palabras?». El gólem fue fabricado con barro y animado con el poder de la palabra, como los humanos. Ese lenguaje que nos da la vida al transportar nuestra historia puede ser usado también para sustraérnosla. En la obra de Mayorga, el Estado, como en una pesadilla neoliberal, está echando de los hospitales a los pacientes que no pueden pagarse el tratamiento. A la protagonista, Felicia, que tiene a su marido ingresado, una mujer le ofrece un trato para evitar la expulsión: debe memorizar unas palabras. «Si solo se trata de palabras, no puede ser peligroso», reflexiona Felicia. La mujer le responde: «Tratándose de palabras, puede ser muy peligroso.» En situaciones de peligro, toda cultura necesita un cuerpo que la proteja, un golem lleno de palabras que haga de parapeto y unión para todos, algo que narre su historia y le dé unidad. Según nos cuenta Mayorga, para poder independizarnos, hay que llegar a decir «no», me temo que muchas veces. En el libro de Mayorga se incluye un ensayo de Santiago Alba Rico, «Las palabras y las cosas» en el que dice: «Toda criatura que funciona con palabras es ser y libertad al mismo tiempo. Cura y mata. Es Sherazade que hechiza y Sherazade que envenena. Es el tirano que asesina y el nombre tatuado que salva. Necesitamos un nuevo Golem, no porque necesitemos un salvador o un retorno al mundo antiguo, sino porque necesitamos un campo de batalla. Necesitamos volver al campo de batalla: la palabra reñida y el cuerpo común».

Es raro que para afirmarse haya que decir que no muchas veces. Es extraño que este sea el único camino para que se genere un «yo». El «no» ahorra mucho tiempo al trabajo de pensamiento, aunque la negación indiscriminada traiga otros problemas. Hay pacientes y culturas incapaces de decir «no», «no estoy de acuerdo», por lo que para llegar al mismo sitio tendrán que poner en escena un acto, un síntoma o una movilización de su energía psíquica que se ahorrarían si dijeran simplemente que no. Freud dice que la adquisición del símbolo de la negación permite un primer grado de independencia con relación a la represión[6]. Así, con el «no», no solo vemos la marca de algo que viene del inconsciente y que así puede escapar a la represión, sino que también vemos que el individuo empieza a contar su propia historia, la que solo puede empezar por no aceptar lo dado. Así que, negar es un grandísimo avance, aunque parezca algo muy pequeño.

Linneo nos llamó Homo sapiens en la décima edición de su Systema Naturae[7]. Así nos incluía como un ser vivo más en su clasificación, enfrentándose a la tradición religiosa que nos separaba del resto de los animales, aunque nos puso al lado el lema «Nosce te ipsum». Eso es lo que ponía en algún lugar del templo de Apolo de Delfos. Aquella frase era una de las sugerencias o imperativos de su oráculo: «Conócete a ti mismo». Somos un ser vivo que busca conocerse a sí mismo y por eso un ser de nuestra especie nos clasificó en 1758 dentro del reino animal y nos puso este lema y este apelativo, Homo sapiens. Ese debería ser el principio epistemológico básico de nuestra ciencia y nuestra filosofía: pregunta, pregunta, pregunta y cuando creas tener la respuesta sigue preguntando, no olvides que Linneo no te bautizó «Homo nosce te ipsum» por falta de espacio. Todo esto para intentar escapar de la soberbia de la hibris, término griego que se refiere a la propensión que tienen los humanos, en su arrogancia, a pensar que son mejores de lo que son. Por esto también se podía leer en el Templo de Apolo: «¡Nada de excesos!». Heráclito el oscuro, dejó escrito bien claro por una vez: «Urge más extinguir la hibris que un gran incendio». Y ahora, en el siglo XXI, la hibris o desmesura de los muy ricos hace que nos acordemos de aquella famosa frase atribuida a Rousseau: «Cuando el pueblo no tenga nada más que comer, comerá a los ricos». «Eat the rich» no es una buena solución, pero al paso que vamos, va a ser eso o mandarlos con sus cohetes a Marte.

Y así venimos los humanos, caminando sobre la Tierra desde hace unos 300.000 años, entre la mirada torva del oráculo que amargó la vida a Edipo y la seducción de la narrativa del exceso, del mérito, de la búsqueda del éxito material como única posibilidad digna y admirable; nuevos dioses que son siempre el mismo. Los griegos daban mucha importancia a un autoconocimiento profundo, no ciego, del que se derivaría lógicamente una conducta ética. Así habría alguna opción para la felicidad, aunque a Sócrates, el apóstol del autoconocimiento, de quien la sacerdotisa del Templo de Apolo dijo que no había nadie más sabio, fue condenado a muerte por el sistema cuando le dijo que no. Platón, más listo, se salvó y nos regaló el mito de la caverna para recordarnos que entre lo que vemos y lo que sea la realidad, puede haber mucha diferencia.

Esta es nuestra pelea, intentar salvar la distancia insalvable que hay entre la realidad y lo que

[6] Freud, S. (1925). La negación. En S. Freud, Obras completas. Biblioteca Nueva.

[7] Linnaeus, C. (1758). Systema Naturae (10th ed.). Stockholm: Salvii.

sabemos de ella. ¿Afán inútil? No, más bien ese es el afán de cada día. Lo imposible funciona como punto de partida para alcanzar lo posible. Y así los humanos nos contamos nuestras historias, nuestra realidad y no nos alcanza nunca porque tenemos que seguir contando. Contar, narrarnos nuestra vida, no es nada fácil, porque lo debemos hacer esquivando las trampas de nuestro egocentrismo narcisista y relativista que es el mismo de los sofistas que tanto odiaba Sócrates. El amor a esta búsqueda, a esta narración interminable, es lo que nos hace humanos y no el ego que se encadena a la verdad y se coloca por encima.

Figura 1. Restos del templo de Apolo en el enclave privilegiado de Delfos (imagen del autor).

El ser humano se distingue de otras especies no solo por el lenguaje o la capacidad de razonar, sino por su capacidad de contar historias. El folklorista alemán Kurt Ranke fue el primero en denominarnos «Homo narrans», la especie que dispone de la narración como herramienta fundamental para construir sentido y dar coherencia a su experiencia vital[8]. Ranke superaba la idea del Homo sapiens y Homo faber añadiendo la del Homo narrans. Para él, como para nosotros, contar historias es una necesidad antropológica que nos permite dar sentido al mundo y transmitir aprendizajes al grupo. Walter R. Fisher desarrolló esta idea formulando el llamado «paradigma narrativo», según el cual los humanos somos seres cuya comunicación esencialmente ocurre a través de historias[9]. Para él, todas las formas de comunicación humana son narrativas y se basan en lo que él llama «lógica narrativa» (narrative rationality), distinta de la lógica formal. La lógica narrativa de Fischer se basa en dos principios: la coherencia de la historia, que debe tener sentido internamente, y la fidelidad, es decir, que la historia debe ser compatible con lo que consideramos verdadero en nuestra experiencia cultural. Como sabemos, a los humanos se nos puede vender casi cualquier moto con una buena historia.

Paul Ricoeur profundiza la intuición de Fisher al sostener que el Homo narrans no solo se comunica mediante relatos, sino que constituye su identidad a través de la narración, articulándose esta entre la permanencia y el cambio que impone el tiempo. Esta identidad narrativa es de la que nos habla Lola López Mondéjar en su obra Sin Relato[10], desde la preocupación por la desaparición de esta característica definitivamente humana.

Tal vez no exista el destino, pero hay mucha gente interesada en que creamos en él y seamos tan fácilmente manipulables como Edipo. Porque el problema de Edipo es que, mientras se constituye narrando su historia, es muy frágil, porque es humano. Los humanos necesitamos a los demás. Necesitamos alguien que nos haga de madre y de padre, pero esa madre y ese padre son deficitarios. Nunca lo van a hacer bien del todo, ni siquiera suficientemente bien todos los días. En un descuido, la esfinge interrumpe nuestra búsqueda y nos tiene entretenidos al borde del camino poniéndonos acertijos y enigmas que le interesan a ella. Pero la esfinge no es lo peor. Al menos en las representaciones que hay de ella no parece tan terrible. El problema es que las narrativas que nos impone no dejan espacio a narrativas más abiertas que nos permitirían criticar, crecer, crear. El problema es que la esfinge nos mete en el bucle de la repetición y así podemos pasar la vida repitiendo y caminando en círculos como Edipo. El pobre Edipo teme ser atrapado por lo que está escrito cuando en realidad es él quien camina en círculos persiguiendo su destino.

[8]Ranke, K. (1967). Homo narrans. In Fabula: Journal of Folklore Studies, 8(1), 1–11. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

[9]Fisher, W. R. (1987). Human communication as narration: Toward a philosophy of reason, value, and action. Columbia, SC: University of South Carolina Press.

[10]López Mondéjar, L. (2022). Sin relato. Atrofia de la capacidad narrativa y crisis de la subjetividad. Anagrama.

Figura 2. Edipo y la esfinge de Ingres (1808). Como en otras muchas representaciones de la escena, la esfinge no parece tan aterradora (dominio público).

Edipo podría renunciar a la ficción para huir de su destino, pero entonces dejaría de ser humano. Si Edipo dejara de preguntar, de preguntarse, de fabular, entonces sí que estaría atrapado del todo. Por lo menos, él sabe que va a morir y narra historias cada noche para intentar despistar a la parca, pero ni Sherezade es capaz de conseguir eso.

Ana Cristina Herreros, en su obra Cuentos de la Madre Muerte, nos recuerda que nuestra cultura nos ha alejado de la muerte[11]. A diferencia de tradiciones anteriores, la oculta y la convierte en tabú. Herreros propone recuperar la narración oral para devolver a la muerte un lugar simbólico y humano, que nos permita pensarla sin horror y volver a integrarla en nuestra vida. La finitud da sentido y silenciarla solo puede conseguir que nos olvidemos de lo importante. Además, la figura popular de la muerte no es solo terrorífica, también es justa, cercana y hasta protectora, un acompañante perpetuo que no va a dejar de estar.

La lógica narrativa de Fischer o cualquier otra dibujan arcos narrativos que van desde un principio hasta un final y nosotros vivimos montados en ellos. Los necesitamos para saber más o menos lo que podemos esperar y lo que podemos hacer, los necesitamos para sobrevivir. Por eso somos La especie fabuladora de la que habló la canadiense Nancy Huston en su libro del mismo título[12]. Como nos cuenta en su obra, la ficción es anterior al fuego, porque es más necesaria aún ya que nuestra vida es dura y tenemos miedo. Es el precio a pagar cuando tienes una identidad, que tienes miedo a morir, y eso te lleva a sobrepensar, sobreinterpretar y a vivir en un mundo paranoide. Si encuentras el porqué de las cosas crees que estarás protegido, por eso los humanos buscamos explicaciones, por eso nuestras culturas están llenas de ideas religiosas y mágicas en torno al destino, por eso creemos en manos invisibles, Huston dice que el lema «No creo en el azar» es un excelente resumen de la historia de nuestra especie. Los humanos lo interpretan todo y la interpretación favorita de este animal hermenéutico es: si tengo un problema es que alguien ha querido hacerme daño, una especie de autorreferencialidad básica que genera identidad individual y grupal. Según Huston en muchos lugares del mundo se transmite este mensaje a los niños: «Sólo nosotros somos humanos, hablamos una auténtica lengua y tenemos una auténtica historia. En otros sitios cuentan otras historias, pero son pamplinas, blasfemias, etc., en otras lenguas, pero son galimatías». Las culturas tienden a la inmovilidad y a contar la mejor versión para sus intereses. Si una cultura tiene un «storytelling eficaz» tiene la mitad del trabajo hecho pues como dijo Bryan Eisenberg: «Los hechos hablan, pero las historias venden». Lo que nos enseña nuestra familia o nuestra cultura son ficciones. Y por desgracia, como resume Huston sobre las ficciones empleadas para el genocidio en el pasado en la Alemania nazi y actualmente en Palestina: «Seis millones de judíos murieron realmente en los campos de concentración nazis, pero murieron a consecuencia de una mala ficción: la superioridad natural de la raza aria sobre las demás. Una vez muertos, pudieron reinsertarlos en otras ficciones malas, por ejemplo, la de una tierra sin pueblo y un pueblo sin tierra, o la del Regreso».

Edipo está perdido en esta maraña, inventa su historia a cada paso, pero su sed de conocer mal dirigida lo lleva, cargado de dogmas, hacia su perdición. Edipo no puede escapar a su destino.

[11] Herreros, A. C. (2024). Cuentos de la Madre Muerte. Libros de las Malas Compañías.

[12] Huston, N. (2010). La especie fabuladora. Galaxia Gutenberg.

Figura 3. Edipo rey de Sófocles se sigue representado en 2026 (imagen del autor).

EDIPO SÍ ESCAPA A SU DESTINO

"El trauma no recordado se repite en lugar de recordarse."

Sándor Ferenczi en su Diario clínico de 1932

Dentro de las fantasías psicoanalíticas están la de la interpretación perfecta o la de la resolución exitosa del complejo de Edipo. Pero esto último quizá tenga mucho más que ver con adquirir una nueva subjetividad abierta al mundo que con dejar atrás el triángulo amoroso con los padres. El humano que supera el complejo de Edipo se acerca a la realidad, al horror de lo real o, dicho de otro modo, accede al principio de realidad, pues toma conciencia de sus límites. Antes se decía que incorpora la ley paterna, o de forma más poética y lacaniana, que interioriza el nombre del padre, pero lo más importante es lo de la realidad. El niño que supera el Edipo se abre al mundo y a los otros y puede empezar a contar su historia y a constituir un yo y un superyo en la comunidad. O como decía Lévi-Strauss, superar el Edipo, o más bien, según él, aceptar su prohibición, es entrar en la cultura y dejar atrás la ley de la naturaleza.

Quedarte en el mundo preedípico es un desastre, porque permaneces en un mundo arcaico, cerrado, imaginativo, sí, pero sin contrastar con la realidad. Lo edípico es un gran avance, porque aceptamos que no estamos completos, que existe una ley de la realidad y de los hombres que tenemos que obedecer casi siempre y, precisamente por esa aceptación y ese límite, alcanzamos la posibilidad de desear y de amar. Edipo busca, pero para darse cuenta de que no puede escapar del todo. Y Freud, al descubrir su ley, abre las puertas a convertir al psicoanálisis en la gran herramienta o en una nueva religión.

Ahí es donde Deleuze y Guattari se vieron en la necesidad de escribir El Anti-Edipo en 1972[13]. La normalización que ellos critican en el concepto del Edipo psicoanalítico es la misma que mata al Edipo de Sófocles, que es un hombre sin capacidad de elegir, gobernado por su destino. Los dos Edipos están obligados por su institución, la cultura griega y la ortodoxia psicoanalítica que no les permiten avanzar, vivir, y se quedan atrapados en el mito. El triángulo padre-madre-hijo doméstica al deseo y es una segunda represión que lo pone a producir para su patrón cultural, en este caso, el capitalismo. ¿Qué hacemos entonces los psicoanalistas si nos consulta Edipo? Imaginemos que Edipo aparece y nos cuenta su maldición ¿Qué podemos decirle? ¿Que para salir del mito está el logos? Sí, bueno, tras el mito puede venir el logos, pero no viene solo, de forma natural, hay que moderar al superyo y a la cultura entera y hay que plantarse y decir que no. Edipo, no te saques los ojos. En realidad tú no sabías. Layo se merecía morir porque se puso demasiado tremendo en un cruce y tuviste que defenderte. Y, sobre todo, porque te quiso matar a ti debido a un tonto presagio y Yocasta no protestó, no lo olvides. Pero bueno, siendo buen chico como eres, gracias a los reyes de Corinto, no a los de Tebas, te enamoraste y viviste feliz durante años con ella. ¿De qué tienes culpa tú?

Según Deleuze y Guattari, D&G para los amigos, el capitalismo descodifica y libera los flujos deseantes para luego volver a recodificarlos y canalizarlos en formas controlables y productivas. La figura limitante del proceso sería la esquizofrenia, una especie de desbordamiento del deseo que refleja la violencia del dispositivo represor. Tenemos que suponer que entre la represión infalible y la esquizofrenia debe haber algún espacio para la subjetividad, para una identidad no totalmente adaptada al esquema cultural; una identidad que no esté destinada siempre a ser aplastada como la de Edipo. Pobre Edipo, pues cada vez que se representa la tragedia, no tiene elección y cae bajo las fuerzas del destino.

La teoría del psicoanálisis es poderosa, pero no infalible. De lo que se quejan en el Anti-Edipo es de que los psicoanalistas, una vez se convierten en psicoanalistas, quieren dominar a los humanos haciéndonos transitar adecuadamente el complejo

[13] Deleuze, G., & Guattari, F. (2004). El Anti-Edipo: Capitalismo y esquizofrenia (J. Vázquez Pérez, Trad.). Paidós.

de Edipo, como si hubiera una forma correcta. El Anti-Edipo es hermano de Foucault, pues ve imprescindible cargarse la norma. La normalidad, ya sea psicoanalítica o cultural, implica una relación de poder y, por tanto, un control. Y bueno, luego se pelean con la idea freudiana de que el deseo proviene de una falta. Ellos son optimistas y ven el deseo como algo productivo, aunque no en el sentido capitalista. Digo yo que ambos aspectos son compatibles.

Cuando D&G hablan es porque sienten que el psicoanálisis es un dispositivo disciplinario, aliado del Estado y de la cultura. Algo que ellos ven muy claro en la IPA y en el lacanismo de esa época. El Anti-Edipo, a quien le costó escapar de la estructura familiar, ve la interpretación como algo que captura el deseo, no como algo que lo libera y en la relación terapéutica ven una dependencia, una repetición de lo que ya pasó antes. El personaje Edipo está igual, pero no lo sabe. Está entregado a su papel de personaje de tragedia.

El tema Edípico, no lo olvidemos, era algo conflictivo en la casa de Freud. Hay autores que opinan que su visión del complejo de Edipo podría haberse constituido para encubrir su propia agresividad hacia el padre, ese padre que se dejó humillar por ser judío. Marie Balmary cree que Freud construyó la teoría del complejo de Edipo tras haber abandonado una hipótesis anterior en que el padre podía aparecer como culpable o con una "falta" original. Esta omisión reflejaría motivaciones inconscientes y una relación problemática con la figura paterna[14]. Por otro lado, Florence Rush opinaba algo que sería difundido por Jeffrey Moussaieff Masson, en el sentido de que Freud desplazó las narrativas de abuso familiar real hacia fantasías infantiles. Esto representaría una forma de negación o defensa que protegería simbólicamente al padre y a la cultura patriarcal[15].

Freud, por motivos fundacionales, es un hombre que no se analizó, y aunque hizo brillantes descubrimientos, puede que algo se le escapara. Freud descubre la llave de la realidad, pero no le gusta que se use más allá de lo que él la usaría. Aún así se va de viaje con Jung y Ferenczi a los EEUU en 1909. Seguramente, ese viaje se lo podríamos convalidar como un análisis. Ya me gustaría tener grabada la conversación en la que se dijo aquello de: "No saben que les traemos la peste", que se supone que le dijo a Jung y que se transmitió oralmente. Pero es que Freud repitió algo cuando sus discípulos querían independizarse y tenía conflictos con ellos. En la escuela freudiana inicial se actualizó, no digamos la tragedia, pero sí el drama edípico, pues los hijos más queridos de Freud, Jung y Ferenczi, no pudieron crecer en ella, sino que tuvieron que marcharse. Jung era el «príncipe heredero», pero cuando llegó el momento de hacer la escena estructural del hijo que empieza a tener vida y pensamiento propios fuera del dominio del padre, Freud vio una amenaza a la unidad de su escuela. Algo similar ocurrió con Ferenczi, cuya supuesta radicalización clínica en torno al trauma real y no fantaseado y la crítica a la autoridad analítica fue recibida por Freud con desconfianza. El hijo Edipo, para convertirse en sujeto, necesita salir de la casa del padre. A esto ayuda que el padre acepte perder su control, pero no siempre ocurre así y a veces se acaba en un doloroso distanciamiento. No es que el hijo tenga que matar al padre, pero el padre tiene que apartarse de la puerta. Edipo huye para no matar a su padre con espantoso resultado. En la historia del psicoanálisis, Jung y Ferenczi se alejaron para poder pensar por sí mismos.

Todos sabemos que el complejo de Edipo no se puede explicar solamente como un asunto de deseo sexual infantil, pues, como ya hemos dicho, lo rodea un conflicto en torno a la autoridad paterna y la posibilidad de tener una vida propia. En cierto sentido, la pelea de Edipo no concluye nunca, porque siempre se debate entre fuerzas opuestas que tiran de él hacia la aceptación y hacia el descubrimiento. No hay salida buena para Edipo si su padre no tiene un narcisismo suficientemente saneado y no deja lugar al hijo. En las instituciones psicoanalíticas, empezando por el círculo freudiano, ocurre lo mismo. En Palermo, 1910, Ferenczi le dice a Freud que no es un trabajo en común si solo le dicta. Si solo quiere que le haga de secretario, escribiendo el caso Schereber, no le apetece colaborar con el maestro[16]. A veces el conflicto es tan grande que no queda otra salida que la ruptura o el análisis institucional. Cuando cortamos un vínculo duradero sabemos que nos va a costar, pero no somos capaces de anticipar cuánto, porque este tipo de separaciones son algo muy difícil de simbolizar. No se puede encontrar padre o hijo sustituto rápidamente. De hecho, la verdad es que no se van a encontrar algo que los sustituya nunca

[14] Balmary, M. (1979). L'homme aux statues: Freud et la faute cachée du père. Grasset.

[15] Masson, J. M. (1984). The assault on truth: Freud's suppression of the seduction theory. Farrar, Straus and Giroux.

[16] Jiménez Avello, J. (2024). La isla de sueños de Sándor Ferenczi. Nada más que pulsión de vida. Editorial Psimática.

y Edipo pierde así a su padre para siempre, como cuenta Bajani en su novela autobiográfica El aniversario[17].

Un psicoanalista de 2026 les diría a D&G que tenían toda la razón al criticar a ese psicoanálisis, pero que no toda relación terapéutica es captura o dominación. La repetición no es lo peor, porque todos repetimos todo el rato, aún sin querer. Hay que hacer como Beckett, repetir de nuevo, pero repetir mejor o al menos distinto. El problema estaría en repetir porque el sistema no permite otra respuesta. Si Edipo queda atrapado en el dispositivo psicoanalítico es que algo va mal. El deseo de Edipo debería trascenderlo y también el triángulo familiar, porque si no se puede convertir en una prisión. El psicoanálisis actual, más o menos relacional, puede ofrecerle a Edipo un espacio donde su deseo pueda existir sin ser reprimido o normalizado del todo. Porque la interpretación va detrás de la experiencia y por eso Edipo debe salir a la calle y relacionarse con otros. Es imposible no vincularse. Los humanos no sabemos vivir de otro modo. El ideal de escapar de los vínculos dependientes y llegar a un perfecto individualismo no es humano. Es más bien un ideal transhumano, pero ese idealismo no lo queremos. ¿Quién querría una existencia sin rozarnos con los demás, sin depender de los demás? Afirmar que la técnica nos va a permitir un individualismo productivo y libre es ignorancia. Desde el psicoanálisis podemos ofrecer una opción sana: el deseo no se libera rompiendo la relación, sino pudiendo depender sin sentir que eres destruido por ella.

Dicho como si estuviéramos hablando con Ferenczi o con Winnicott, negar o desmentir la realidad es fuente de trauma pues nos coloca en una posición de extrema vulnerabilidad desde la que podemos acabar comprando ideales de huída o utopías de escape. Pero eso no serviría, porque la única salida es volver al cuerpo y al vínculo, un vínculo suficientemente bueno que nos permita desarrollar la capacidad estar solos en presencia del otro. Sin dependencia de la realidad, no hay deseo, solo adaptación o fuga. El deseo no se da en el aire. Edipo necesita más opciones que la captura por la norma o la fuga. Hay que proponerle encontrar una vía de transformación dentro de la relación para que pueda darse ahí el deseo y no caer víctima de la fantasía de huída.

Me gustaría dejarle un mensaje a Edipo en el contestador que dijera: «Querido Edipo, el famoso complejo que lleva tu nombre no es nada complicado. Mira, el primer amor es la madre y hay que aprender poco a poco a no estar pegado a ella y a compartirla con el padre y con la realidad. Si ese trabajo se hace bien, todo funcionará, en general, bien, pero este proceso se da a lo largo de muchos años y es largo y duro». La transición del Edipo se puede plantear como un paso de la psicología psicoanalítica clásica a la psicología del yo; del primer Freud a Hartmann o Erikson. Se pasaría de poner el énfasis en los conflictos inconscientes y en los impulsos reprimidos de un protoedipo que no se quiere soltar de su madre, a un Edipo mayor que quiere tener su propia individualidad, su yo independiente pero que reconoce al otro. Un yo que poco a poco es capaz de tomar decisiones propias con respecto al mundo que le rodea y de resolver sus conflictos. Este proceso consiste en pasar de un Edipo-ello a un Edipo-yo siempre bombardeado o limitado por el superyo o la realidad, eso sí, sin permitir que el superyo se convierta en una bestia feroz y aplaste al yo o a Edipo.

El humano Edipo va adquiriendo la capacidad de contar su historia mientras es narrado por la cultura. Hace el tránsito que consiste en escapar de las cuatro paredes del mito familiar y salir afuera. Así, cuando el humano supera este trance y empieza a ser Edipo, es un sujeto que puede tener una historia propia. Pero eso no es suficiente. Hay que salir a narrarla, hay que empezar a escribir una biografía personal peleándose, siempre peleando, esta vez con el mito de la cultura. Edipo, ya que has salido de casa de tus padres, no te quedes en la puerta. Hay mucha gente que no sale de la casa o el barrio, pero la única vía sana para Edipo es alejarse y ser Ulises, o Telémaco.

Ojo, que salir es muy costoso y ni el propio Ulises quería. Y su hijo, tampoco, pero es que no hay otra. Cuando los griegos fueron a buscar a Ulises a su pequeña Ítaca para que se uniera en la disputa de honor que originó la guerra de Troya se hizo el loco. Todos sabemos que Ulises era muy listo, no en vano fue el de la idea del famoso caballo de madera, y él sabía que la guerra duraría mucho tiempo y no quería abandonar a su mujer y a su hijo. Ulises, para hacer creer a los que le fueron a llevárselo a la guerra que no estaba en sus cabales, empezó a hacer cosas extrañas como arar la playa o sembrar sal en vez de semillas. Palamedes, el enviado a reclutarlo, sospechó de su enfermedad y colocó a su hijo delante del arado. Ulises se detuvo para no matarlo con lo que fue desenmascarado y

[17] Bajani, A. (2025). El aniversario. Editorial Anagrama.

tuvo que ir a Troya en contra de su voluntad[18]. Muchos años después, cuando Telémaco, su hijo, está esperando al padre que nunca regresa, llega a un punto en su vida en que tiene que salir a buscarlo. La tesis psicoanalítica de Recalcati en su obra El complejo de Telémaco es que el hijo necesita al padre para que le transmita el deseo, que el padre le dé permiso para vivir y para desear[19]. Según él, lo de matar al padre no es la solución adecuada para los hijos, sino que lo que necesitan es poder encontrar un padre que funcione como tal y que pueda ser encontrado.

Edipo quiere ser el padre hasta que supera el complejo de Edipo. Después ya no tiene sentido matar o sustituir al padre. Telémaco solo quiere reconocer a su padre y que Ulises lo reconozca a él y le entregue un legado, una manera de vivir. Pero Telémaco es más el hombre moderno que no tiene padre, no tiene herencia simbólica que heredar ni un padre contra el que pelearse. El humano del siglo XXI tiene que agarrarse con frecuencia al factor Munchausen. Edipo necesita salir de su ciénaga tirando él mismo de su coleta como el barón Munchausen[20]. Pero ser Edipo no es suficiente, hay que salir más afuera y detenerse a mirar, a pensar, a cuestionar.

El oráculo que aconsejó a Edipo y lo destruyó se ha disfrazado ahora de libro de autoayuda o de red social o de nueva religión. Estos heraldos nos hacen creer que hay un destino deseable que podemos ganarnos, pero no lo hay. Liv Strömquist dice que tenemos una obsesión colectiva por encajar en el esquema cultural y a eso lo llamamos destino[21]. Esta autora plantea cuestionar a los supuestos expertos, empezando por el oráculo y recuperar un pensamiento propio desconectando del bombardeo digital.

En la vida esto resulta complejo, pero en el psicoanálisis también, porque cada Edipo que ha salido de la casa a tomar el aire se ha encontrado con problemas. Otto Rank y Jung fueron alejados tras una disputa con Freud, Ferenczi cancelado durante décadas por el círculo freudiano, Fairbairn aislado de la British Psychoanalitical Society, Kohut apartado por la IPA, Lacan expulsado también por la IPA como didacta. Los expulsados fundaron sus propios grupos, como Lacan que fundó la École Freudienne de Paris, entre otros, con Laplanche. Y la historia se repite todo el rato porque Laplanche, a su vez, se alejó cada vez más de Lacan por el dogmatismo y el personalismo de su escuela y acabó fundando la Association Psychanalytique de France (APF) que posteriormente se reintegró con la IPA que, por cierto, se fundó en 1910 en Núremberg a partir de la Sociedad psicológica de los miércoles, ocho años más antigua. La IFPS es muy posterior, pues se fundó en Roma en 1962, nueve años después del famoso discurso de Lacan que preconizaba una vuelta a Freud a través del lenguaje. La IFPS surgió como respuesta a la rigidez de la IPA. Los disidentes de la IPA que prefieren el diálogo y la acogida de distintos modelos a la ortodoxia, las expulsiones y el centralismo normativo. La IFPS no es la panacea, supongo que como la democracia no es una forma de gobierno óptima, pero es lo mejor que hemos encontrado.

A los Edipos se nos vendió el destino para tener algo que explicara nuestros sufrimientos humanos y nos diera una estructura más o menos sólida, pero eso no es gratis. A cambio de estar inscrito en un precioso drama familiar de tres personajes, tuvimos que poner límites a nuestra subjetividad y a nuestra creatividad. Todo el que pregunta es acusado de anti: anticlerical , antifreudiano o incluso, antifa, y tendrá que escuchar y ser amenazado con el poderoso argumento de que siempre se ha hecho así, aunque ni siquiera eso sea verdad.

Podríamos resumir que todo psicoanalista original tiene un gran riesgo de ser expulsado de forma más o menos explícita por su escuela. Pero, por desgracia, esto no ocurre solo en el psicoanálisis. Esta es la vida misma de Edipo cada vez que se atreve a alejarse de la nave nodriza.

Necesitamos para nosotros como psicoanalistas y como ciudadanos lo mismo que necesitan nuestros pacientes y todos los demás ciudadanos. Edipo y el resto precisamos un espacio donde podamos pensar y hablar sin miedo. Porque si hay algo indecible, la cosa no va a funcionar. Porque si en las relaciones o en la terapia repetimos el trauma sufrido, la cosa no va a funcionar. Cada Edipo tiene una historia propia y esa historia tiene un ritmo que hay que respetar. La única comprensión posible viene cuando aceptamos que no sabemos cuándo vamos a llegar. Edipo busca la verdad, pero la verdad no existe. El psicoanálisis, en su búsqueda de la verdad, sabe que no hay garantía de

[18]Apollodoro. (1997). Biblioteca mitológica (A. Pérez Jiménez & G. Cruz Andreotti, Trads.). Alianza Editorial.

[19]Recalcati, M. (2013). El complejo de Telémaco: Padres e hijos tras el ocaso del progenitor. Anagrama.

[20]López Mondéjar, L. (2009). El factor Munchausen. Psicoanálisis y creatividad. CENDEAC.

[21]Strömquist, L. (2024). La voz del oráculo. Reservoir Books.

alcanzarla, de llegar a una «curación total», como ya dijo Freud en Análisis terminable e interminable[22]. Con lo cual somos también Kavafis cuando le dice a Ulises: «Pide que el camino sea largo»[23]. Lo pidas o no lo pidas, el camino siempre es largo, porque no acaba.

Edipo, no huyas, gírate y mira a tu destino a los ojos si es que aún conservas los tuyos. Y nuestro camino, como individuos y como grupos o instituciones tiene parada en casa de los Edipos y los Anti-Edipos. Allí, debemos contar que el complejo de Edipo no es el centro de todo, que solo es la vía para abrir un espacio al juego, para alcanzar un deseo propio que se crea en la relación, en la fabricación misma del complejo de Edipo. Al mito del complejo de Edipo le pasa lo que a todos los mitos, que no son totalmente verdad y que nadie es dueño de ellos, ni siquiera la mejor institución, la más sabia y menos dogmática, si es que eso existe.

Queridos D&G, no queremos capturar el deseo en una estructura jerárquica, no queremos normalizar. Buscamos un psicoanálisis que no tenga el complejo de Edipo como ley. No queremos servir al sistema, queremos vivir y acompañar a nuestros pacientes para que ellos también vivan.

Querido Edipo, no pienses que todo es libre albedrío o determinismo. El que se ha atrevido a salir al mundo sabe que no es tan simple. Pero, eso sí, creo que ya sabes que huir no sirve. Gírate e interroga al destino. Es la única forma de que tu yo aprenda a no temer tanto a los dioses y a amar al objeto amado, perdido o no. La única forma de que prefieras que el objeto amado se convierta en sujeto.

En la tragedia griega nos colocan su storytelling que sirve para vender los servicios oscuros del oráculo y el status quo de Grecia, y Edipo se lo tragó. El problema es que si Edipo no se da la vuelta y se encara a su destino, la tragedia sigue hasta Antígona. Si miramos con cuidado, todo son señales de que algo va a acabar mal. Si buscamos siempre encontraremos signos de la ira divina. Siempre habrá pájaros que se maten entre sí y sacerdotes que no puedan encender el fuego sagrado.

Unamuno le diría a Edipo que acepte la contradicción que oculta su destino trágico. Que ya que va a morir, que no muera engañándose, que viva plenamente su agonía. Un poco lo mismo que le lanzaría Nietzsche, que le pondría a Edipo a surfear entre lo dionisiaco y lo apolíneo hasta amar su destino o mejor dicho, hasta aceptar todo lo que acontece.

¿Podría Edipo dejar de repetir y no meterse siempre en las fauces del destino? ¿Podremos como psicoanalistas adaptarnos a la singularidad del paciente? ¿Seremos capaces como institución de crecer sin todos los defectos más feos de las instituciones humanas? ¿Cómo hacer para no caer en la inercia burocrática, en la deshumanización del poder, en el narcisismo patológico? A Edipo, como a nosotros, le resulta atractivo el dogmatismo, pero tiene que aprender a sospechar. Si no es por él mismo, por sus pacientes, por sus amigos, por sus hijos. El defecto de Edipo rey es su arrogancia intelectual, pues cree que al resolver el enigma de la esfinge tiene el trabajo hecho, pero qué va. El defecto del Edipo del psicoanálisis es que en ocasiones se ha utilizado como herramienta de obediencia que crea una ley que debemos acatar. Pero el hijo debe escapar de la obediencia, debe crecer y abandonar la infancia eterna y, como hemos dicho, en ese punto, Edipo debe ser Ulises o Telémaco.

Edipo rey pasa de la arrogancia a la responsabilidad y al buscar culpables, caiga quien caiga, cae él y todo el edificio. Las tragedias son así. En un gesto que le honra, Edipo abandona el poder para salvar el bien común. Por echar mano de una frase de Machado que suena a griego: «La verdad es la verdad, dígala Agamenón o su porquero». Edipo deja de ser Edipo rey y empieza a ser Edipo en Colono, alguien humilde que ha abandonado la arrogancia y no sabe ni cómo volver a ítaca ni dónde está siquiera.

Nuestra tarea es acompañar a Edipo a no ser Edipo, porque Edipo sale de la casa y empieza a caminar y podría parecer que ha encontrado el camino, pero no, solo lo está haciendo. Mientras narra su historia, Edipo va a caer en la repetición e incluso va a creer en el destino y le va a costar mucho ver que solo es un apoyo para superar el miedo diario a la finitud. Pero algunas veces, como Freud ya le dijo, en vez de repetir, recordará y contará una historia propia. Esa es nuestra tarea, que Edipo siga contando su historia, que nosotros sigamos contando nuestra historia.

Para terminar, volvamos a Delfos. En el templo de Apolo, aparte de lo que dijimos, había otras muchas

[22]Freud, S. (1996). Análisis terminable e interminable. En L. López-Ballesteros (Trad.), Obras completas: Sigmund Freud (Vol. 3, pp. 3339-3365). Biblioteca Nueva. (Obra original publicada en 1937).

[23]Kavafis, C. P. (2003). Poesía completa (V. Fernández González, Trad.; 2.ª ed.). Hiperión.

sentencias morales inscritas, entre las que estaba: «Una promesa trae problemas». Pero no comprometerse es peor que tener problemas. Marina Garcés, en El tiempo de la promesa nos dice que la promesa no debe ser algo rígido, como si viviéramos en un mundo persecutorio, sino una apuesta contra la incertidumbre[24]. Algo así como un acto de insurgencia contra el destino.

Edipo rey quiere escapar a su destino, pero darse a la fuga no es comprometerse por más que lo dijera Sabina en una canción. La promesa hace que uno se ponga en riesgo, pero también en juego. La promesa crea comunidad y hasta nos puede sobrevivir. El camino de Edipo es el mismo que el nuestro, aprender a ser «Edipo narrans». Contar primero nuestro destino para poder contarlo después de otro modo y entretanto disfrutar, reír, estar juntos, inventar algo nuevo en grupo. Aceptar que no se puede ir todo el rato sin memoria ni deseo, pero que se puede intentar y que muchas veces tocará perder.

Figura 4. Representación esquemática de Edipo y la esfinge a partir de una cerámica griega del 470 a C. (dominio público).

[24]Garcés, M. (2023). El tiempo de la promesa. Editorial Anagrama.

BICHOBOLISMO ILUSTRADO

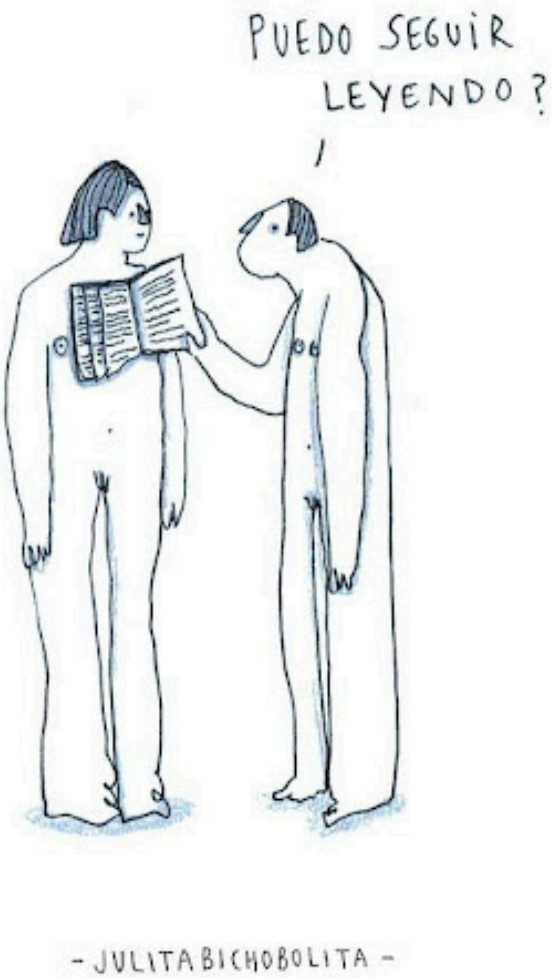
JULIA CAMPELLO COLL
@julitabichobolita

- JULITA BICHOBOLITA -

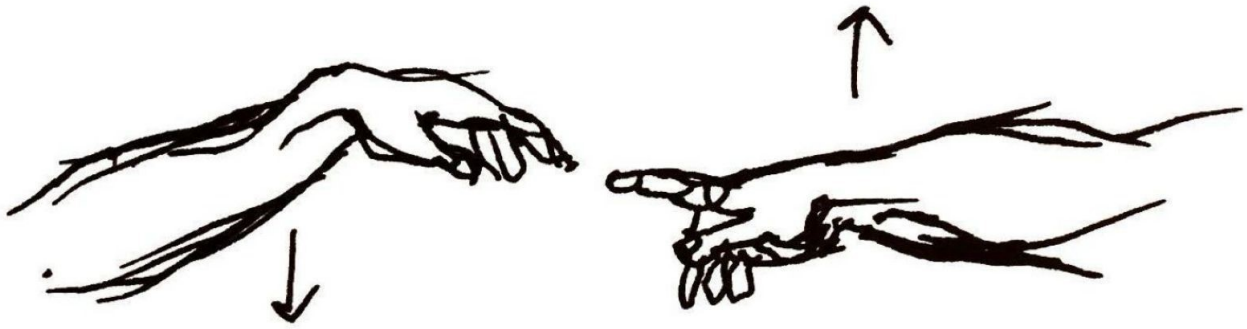
- JULITA BICHOBOLITA -

- JULITA BICHOBOLITA -

ESPEJITO, ESPEJITO
¿CÓMO PODRÍA CURARME
DE ESTE EGOCENTRISMO?
- JULITABICHOBOLITA -


PUEDO SEGUIR
LEYENDO?
- JULITA BICHOBOLITA -

XXIV CONGRESO DEL CENTRO PSICOANALÍTICO DE MADRID



MURCIA
24 Y 25 DE OCTUBRE 2025

CPM

El congreso del CPM se celebró los días 24 y 25 de octubre de 2025 en Murcia. Para más información sobre lo que ocurrió durante el congreso acudir a la página web del centro.

LAS COSAS EN LAS PALABRAS: FERENCZI Y EL LENGUAJE.

JÔ GONDAR
Psicoanalista miembro del Fórum do Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro, profesora del Departamento de Filosofia y del Programa de Pós-Graduação em Memória Social da UNIRIO.

Un cierto modo de relación con el lenguaje se ha tornado frecuente en los pacientes contemporáneos. En su expresión verbal, utilizan pocos recursos lingüísticos, pocas metáforas. Y esta cuestión no se reduce al uso de figuras de estilo: la propia construcción del discurso no toma la metáfora como base: ellos se expresan de forma concreta, literal. El comentario más habitual al respecto es que su lenguaje es pobre debido a la dificultad de simbolizar y metaforizar. Al juzgarlos así, sin embargo, estamos comparando estos sujetos a un patrón de funcionamiento psíquico y de relación con el lenguaje que consideramos mejor, quedando sobreentendido que la ausencia de metáfora es una deficiencia, que todos los sujetos deberían metaforizar y que si no lo consiguen lo lograrán con el propio tratamiento psicoanalítico. Una crítica puede ser hecha a concepciones como estas, que presentan a los pacientes más difíciles por la vía deficitaria, o sea, por algo que ellos no tienen o no manifiestan: la vía deficitaria supone un modelo universal de subjetividad que debe ser alcanzado y una clínica normativa funcionando con tal objetivo.

Con Ferenczi es posible escapar de trampas como estas. Su modo de pensar y de trabajar el psicoanálisis nos conduce a positivizar el funcionamiento de los pacientes contemporáneos bajo diversos aspectos. En su obra no vamos a encontrar un modelo de salud psíquica; al contrario, lo que introduce es la idea de una base traumática en cualquier modalidad subjetiva. Ferenczi también permite positivizar el habla literal a partir de una teoría muy original sobre el símbolo y la adquisición del lenguaje. Esto es lo que pretendemos desarrollar en el presente trabajo. A partir del pensamiento de Ferenczi es posible enfatizar las capacidades de estos pacientes en relación al lenguaje, más que indicar lo que no consiguen alcanzar, y que solo reflejaría quiénes somos.

Comencemos con el lenguaje de un modo general. Podemos admitir que el lenguaje es al mismo tiempo físico y psíquico. Es físico porque es articulado, porque la palabra, sonora o visual, tiene una materialidad y hace parte del mundo material. Pero el lenguaje también es psíquico en su capacidad de representar y de producir asociaciones entre esas representaciones. El lenguaje tendría así una doble naturaleza siendo al mismo tiempo cuerpo y psiquismo. En Ferenczi tendrá una tercera. Más allá del campo material o representativo el lenguaje tendría una dimensión estética, una dimensión sensible, en la cual se destaca la imagen sensorial de la palabra, imagen que no puede ser asimilada ni al significante lingüístico ni a lo que es emitido por un aparato fonador. Lo que interesa es un cierto halo que las palabras poseen y la atmósfera que de ellas emana. Para decirlo más claramente: Ferenczi se interesa por lo que las palabras transportan de mágico y poético.

Un abordaje como éste está ligado a una concepción singular del símbolo y de lo simbólico y trae consecuencias notables para la idea de tratamiento por la palabra. Veamos en primer lugar la concepción de símbolo en Ferenczi. Si lo que

importa es lo que emana de la palabra más que lo que representa, podemos decir que el énfasis recae sobre la esfera de la presentificación —Darstellung— más que sobre la representación —Vorstellung. En Ferenczi la palabra es simbólica no por ser presencia de una ausencia —como en la concepción estructuralista de símbolo, por ejemplo, en la cual la palabra mata la cosa— sino por presentificar algo más allá de ella misma.

Vamos a explicar mejor esta idea. En Ferenczi la subjetividad se constituye a partir de las relaciones entre el cuerpo y el mundo: a las que llama de relaciones simbólicas. Sin embargo, lo que es simbólico para Ferenczi es bastante distinto a lo que es considerado simbólico por los pensadores estructuralistas. Para Ferenczi lo simbólico no deriva ni está subordinado al lenguaje; al contrario, el lenguaje es una de las posibilidades de relación simbólica entre otras, por eso no privilegia la metáfora como ejemplo y mucho menos como condición de la simbolización. En La ontogénesis de los símbolos Ferenczi nos explica que "la principal condición para la formación de símbolos reales no es de carácter intelectual sino afectivo" (FERENCZI, 1913a/2001, p.176). Así, no podemos entender un símbolo si lo reducimos a una lógica lingüística. Sólo podemos entenderlo si lo situamos en un modo de funcionamiento que no es del lenguaje sino del afecto y de la sensibilidad[1].

Esta dinámica sensible hace que el niño, al comienzo de la vida, quede centrado en su propio cuerpo y en la satisfacción que este le proporciona. Con el mundo procura establecer relaciones de semejanza entre lo que siente en su cuerpo y lo que ve como externo a si mismo. "Su atención se detiene sobre todos aquellos objetos y procesos del mundo externo, que aun basados en una semejanza distante, le recuerden sus experiencias más queridas" (FERENCZI, 1913b/2001, p.145). Ferenczi ilustra esta tesis con el ejemplo de un niño de un año y medio que al mostrarle por primera vez el Rio Danubio habría exclamado: "¡Cuánta saliva junta!" (FERENCZI, 1913a/2001, p.176). Son estas relaciones de semejanza entre el cuerpo y el mundo que Ferenczi llamará relaciones simbólicas: "Por una parte el niño en este estadio ve en el mundo nada más que imágenes de su corporalidad, por otra parte, sólo aprende a representar mediante su cuerpo toda la variedad del mundo externo" (FERENCZI, 1913b/2001, p.145-146).

¿Pero dónde estaría el lenguaje? Hasta este momento todavía no habría surgido. Aparecerá más tarde, como una de las posibilidades de simbolización, sin duda la más compleja pero no la única. Lo que aún debe ser destacado es que la espina dorsal de los procesos de simbolización no reside en el lenguaje o en la capacidad de representar sino en la posibilidad de establecer semejanzas en el plano de la sensorialidad. En Ferenczi el sentido no se produce a partir de la relación entre significantes sino a partir de relaciones pautadas en la dimensión sensible: se va de lo sensible al sentido, y no del significante al sentido. Incluso el lenguaje, para Ferenczi, surge a partir de estas relaciones de semejanza sensorial: "El lenguaje originalmente es imitación, reproducción vocal de sonidos y ruidos que son producidos por las cosas o que pueden ser producidos con su ayuda" (FERENCZI, 1913b/2001, p.146). Casi veinte años después, en su Diario Clínico, Ferenczi mantendrá este mismo punto de vista: "Hablar es imitar. El gesto y el habla (voz) imitan objetos del mundo circundante. ´Ma-má´, es magia de imitación" (FERENCZI, 1932/1990, p.151)

Así, las palabras imitan a las cosas del mismo modo que los símbolos expresan el cuerpo. "Todos los símbolos en general poseen una base fisiológica", dirá Ferenczi, "expresan de una forma u otra el cuerpo entero" (FERENCZI, 1921/1993, p.108). Esto le permite introducir nociones aparentemente extrañas como la de símbolos mnémicos corporales y la de símbolos orgánicos. Thalassa es la obra donde esta fisiología aparece con mayor claridad y donde Ferenczi explicita su lógica: los símbolos marcan la presencia de la filo en la peri y en la ontogénesis. Presencia corpórea, aún cuando bajo la forma de fragmento, resto, índice. De este modo, no es el mar que simboliza a la madre

[1] Según Nicolas Abraham no podemos tomar un símbolo como una cosa portadora de sentido. Un símbolo no es una cosa ni tampoco una abstracción lingüística. Para comprenderlo sería preciso incluirlo en un funcionamiento tomándolo como símbolo operante en su eficiencia intensiva. De este modo, el símbolo es siempre relacional. A lo que agregaríamos: y siempre afectivo. Cf. ABRAHAM, Nicolas y TOROK, Maria (1987

representándola en su ausencia; es la madre que simboliza al mar en la medida en que trae en su cuerpo el líquido amniótico, vestigio de Thalassa (FERENCZI, 1924/1993). El símbolo rescata la fuerza poética de una historia que remonta a grandes catástrofes geológicas: dramatiza una catástrofe, una situación traumática, y también el modo por el cual fue posible librarse de ella. Esta misma lógica será mantenida por Ferenczi en relación al lenguaje en cuanto desdoblamiento posible de las relaciones simbólicas. Proponiendo que el lenguaje proviene de la imitación de las cosas, Ferenczi le confiere una dimensión sensorial y una fuerza poética.

Tal vez en una primera lectura no se perciba el alcance de la originalidad de la tesis de Ferenczi. Al afirmar que el lenguaje reproduce los sonidos y ruidos de las cosas estaría diciendo que el signo no es arbitrario, que las palabras no resultan de una convención establecida por los hombres. Ahora bien, la mayor parte de los pensadores del lenguaje, incluyendo Saussure y Lacan, encuentran en la arbitrariedad del signo su punto de partida y de allí extraen diversas consecuencias: si el signo es arbitrario las palabras y las cosas están irreductiblemente separadas, tan separadas como la esfera de la cultura y de la naturaleza. Esta es la base que permite a estos pensadores afirmar que la palabra mata la cosa, que la cultura es el exilio de la naturaleza, que el símbolo es la presencia de la ausencia.

La lógica que se pone en juego cuando se afirma que las palabras imitan en cierta forma las cosas, es otra. En este caso se admite que las palabras poseen una relación más íntima con las cosas y las presentifican cuando son dichas. Un halo de la cosa estaría presente en la palabra. Un halo de la naturaleza estaría presente en la cultura. Un halo sensorial estaría presente en el símbolo.

Este problema no es nuevo; podemos encontrarlo ya en Platón. En un diálogo titulado Crátilo vemos a Platón debatiéndose con la misma cuestión: ¿el lenguaje tendría un origen convencional o un origen natural? En este diálogo Sócrates discute con dos interlocutores, cada uno defendiendo esos puntos de vista. Hermógenes representa la tesis convencionalista y afirma que las palabras resultan del arbitrio de los hombres, mientras que Crátilo defiende la tesis naturalista: los nombres espejan la naturaleza de las cosas de modo que es posible postular una correspondencia entre las palabras y lo que ellas designan.

¿Pero que significa una correspondencia entre los nombres y las cosas? Crátilo, el personaje que defiende esta tesis, afirma que existe una relación entre los sonidos de las palabras y lo que estas buscan significar. Así, la letra griega Ro correspondiente a nuestra erre aparece en las palabras que expresan el movimiento corriente de las cosas, el devenir y la no permanencia, estando ligada a todo lo que corre, como el río. (Es interesante pensar que este ejemplo podría ser extendido a otros idiomas: el inglés run y el francés courir también traen consigo el sentido sonoro de movimiento).

Pero inclusive así sería una ingenuidad reducir la relación natural entre el lenguaje y las cosas a onomatopeya, a semejanza sonora, ya que existen palabras cuyos sonidos no se asemejan a lo que expresan. En este diálogo Platón no está simplemente defendiendo un origen onomatopéyico del lenguaje. La onomatopeya funciona en este caso para indicar una analogía mas profunda entre los nombres y las cosas. Lo que está en juego es una relación de mímesis, de semejanza, de imitación entre el lenguaje y la naturaleza, sea por el sentido sonoro o por cualquier otra forma. No se trata evidentemente de una imitación exacta, y no es este el sentido de la mímesis en Platón. Lo que se extrae del diálogo por la boca de Crátilo es la idea de que el lenguaje tiende a tocar literalmente las cosas siendo capaz de penetrarlas no solo en su interior físico sino en su interior semántico, que para él tendría una consistencia real. En suma: el lenguaje seria capaz de tocar lo real.

La discusión entre Crátilo y Hermógenes aún no fue superada. La encontraremos en la modernidad e inclusive en el día de hoy. Bajo la hipótesis del origen convencional del lenguaje, es decir, de la arbitrariedad del signo, se alineará la filosofía racionalista, el positivismo, la filosofía analítica y el estructuralismo de Saussure a Lacan. Bajo la tesis del origen no convencional del lenguaje, o sea, la tesis del origen de las palabras por mímesis, por imitación, se situará otro grupo: en la modernidad corresponde al expresionismo alemán de Herder y al romanticismo de Rousseau; en el siglo XX la tesis

resurge en la filosofía de Walter Benjamín y en el psicoanálisis de Ferenczi.

Un lenguaje que imita, que toca lo real... Esta no es, realmente, la idea más común sobre el lenguaje, inclusive en psicoanálisis. Se tornó conocida la mención de Freud a los esquizofrénicos y a los filósofos como aquellos que pretenden tocar literalmente las cosas con el lenguaje, o para usar los términos freudianos, como aquellos que mezclan las palabras con las cosas. Pero tal vez podamos incluir otra categoría dentro de este grupo, la de los escritores y los artistas en general. Roland Barthes defiende la inclusión de los escritores: "Proust hace salir todo un mundo de estos pocos sonidos: Guermantes. En el fondo el escritor tiene siempre en sí la creencia de que los signos no son arbitrarios y que el nombre es una propiedad natural de las cosas: los escritores están del lado de Crátilo, no de Hermógenes" (BARTHES, 1970)

Colocar los artistas del lado de Crátilo es una idea curiosa porque generalmente se piensa que en ellos lo que está más presente son las operaciones metafóricas. Y las metáforas son siempre convencionales, así como todo el uso figurado del lenguaje – las figuras de lenguaje están del lado de Hermógenes, no de Crátilo. Ahora bien, defender el arte como capacidad metafórica significa creer que sólo la metáfora es capaz de crear. Mas la literalidad también es capaz de crear. En muchos artistas el lenguaje gana literalidad: "es como si tuviesen dedos en la punta de las palabras", dice Barthes (1981, p.64). El toque de estos dedos no siempre es leve; también puede ser bastante árido y pesado. Entre los que participan enfáticamente de un uso literal del lenguaje podemos destacar al poeta Paul Celan, cuya poesía se caracteriza justamente por sus imágenes concretas. Podemos referirnos también a la obra de Kafka, que trabaja con un lenguaje disecado y se niega a inflarlo con metáforas o sentidos ocultos. Incluso cuando escribe La Metamorfosis: no se trata de metáfora, dice; y dice más: "Las metáforas son una de las cosas que me hacen perder la esperanza en la literatura". En la filosofía podemos destacar toda la obra de Gilles Deleuze que insistía en decir: "mis conceptos no son metáforas", "pienso y escribo literalmente", éste era inclusive un lugar común que se tornó conocido entre sus alumnos, a quienes pedía que lo comprendiesen "literalmente, literalmente" (cf. ZOURABICHVILI, 2004, p.3).

Pero volvamos a Ferenczi. En un artículo titulado Sobre las palabras obscenas (FERENCZI, 1911/2001), estudia la existencia de ciertas "palabras tabú", palabras con un poder particular que obliga al oyente a imaginar lo que está siendo dicho en su realidad material. Esta materialidad se refiere a la intensidad afectiva. Son palabras que tendrían, según Ferenczi, un carácter tangible, sensorial. En este artículo estudia particularmente las palabras más crudas que el niño aprendió para designar los órganos y las actividades sexuales. Dichas palabras, generalmente términos populares obscenos, son capaces de traer toda la intensidad afectiva del momento de los descubrimientos sexuales infantiles y provocan en el oyente un retorno alucinatorio a ese momento. Pero Ferenczi no se restringe al examen de las palabras de índole sexual; extiende ese poder, más perceptible en las palabras obscenas, a todas las palabras. Es así como lee la intimidad entre palabras y cosas que Freud atribuye a los filósofos y a los esquizofrénicos: "Las palabras obscenas tienen atributos que en algún estadio temprano del desarrollo psíquico deben haberlo poseído todas las palabras" (1911/2001, p.90). Habría en ellas un carácter tangible, sensorial que las dejaría cargadas de riqueza emotiva y potencia motora (1911/2001, p.92) Es justamente lo que estamos considerando como literalidad: palabras que nos remiten directamente a las cosas, que nos hacen sentirlas, que las presentifican. Originalmente todas las palabras tendrían ese poder. O esa magia.

En este caso podríamos comprender la metáfora como una derivada de este sentido literal de las palabras. El propio Freud reconoce este apoyo metafórico o figurado sobre lo literal: "Si una expresión verbal nos parece metafórica ", escribe, "es en razón del debilitamiento de las expresiones emocionales" (FREUD, 1985/1976). Originalmente la expresión metafórica "habría sido literal, y la histérica restituye este sentido original" (idem). Lo que podría llevarnos a la pregunta: ¿crear implica sobrepujar la dimensión sensible del lenguaje o retornar a tal dimensión?

La palabra poética se aproxima a la palabra obscena evocando la sensorialidad del mundo (cf. KUPERMANN, 2003, p. 347). La creación haría del

lenguaje una piel, como sugiere Roland Barthes a propósito del apasionado: “refriego mi lenguaje en el otro” (BARTHES, 1981, p.64) para “asegurar a través de la lengua la asunción de un poco de real” (idem, p.92-3). Esta posibilidad creativa, sensorial, capaz de tocar el mundo en su materialidad estaría presente, para Barthes, en los apasionados y en los artistas. Pero también estaría presente en todos aquellos que se colocan del lado de Crátilo, tocando literalmente las cosas con las palabras. Freud habría percibido esta posibilidad creativa ya en la histérica, cuando escribe que la histérica restituye el sentido original, literal, cargado de expresiones emocionales sobre el cual se apoyan las metáforas. Al encarar de este modo una manifestación psicopatológica, Freud nos sugiere que el campo de la creación no precisa quedar restringido a las obras de arte pudiendo también incluir las situaciones de sufrimiento y los síntomas.

Ferenczi también extiende el rescate de la potencia sensorial de las palabras a situaciones de gran sufrimiento: “Sin embargo, un severo shock mental puede provocar la reaparición de estas palabras semi-enterradas” (FERENCZI, 1911/2001, p.97). En las vivencias traumáticas la distancia entre palabras y cosas disminuye, lo que hace que los sujetos que experimentaron traumas muy fuertes o acumulativos tiendan a “sentir” las palabras, usándolas literalmente. La palabra aparece entonces en su función primera, evocativa: expresa más de lo que significa, presentifica más de lo que representa. Y aquí volvemos al problema clínico que nos sirvió de punto de partida: la supuesta dificultad de simbolizar y de metaforizar de los pacientes contemporáneos. La palabra sensorial no es una palabra deficitaria: es sobre todo una palabra intensa, expresiva, y, para Ferenczi, simbólica en su sentido más original.

Ciertamente, la palabra literal no se presta a interpretación o al menos a la interpretación psicoanalítica patrón. Tradicionalmente, la interpretación es un ejercicio de sospecha: el psicoanalista supone que el paciente quiere decir otra cosa además de lo que dice, y sus intervenciones buscan producir el equívoco, remover lo oculto, deshacer las máscaras. Es que la interpretación psicoanalítica fue concebida según la lógica de la represión, es decir, de la distorsión del deseo. Sin embargo la literalidad es consecuencia de una división psíquica, y esta no alude a ningún deseo reprimido. Aquí se impone otra lógica: las partes disociadas del yo están a la vista; lo que no existe son los nexos, las ligaciones entre ellas –de ahí el despropósito de un ejercicio de sospecha. Ferenczi indicó una actitud inversa para los analistas que lidian con lo traumático: sinceridad, confianza, creencia en las experiencias reales relatadas por los pacientes. ¿En este caso podríamos seguir hablando de interpretación?

En un libro sobre el tema, Paul Ricoeur (RICOEUR, 1965) propone dos maneras de interpretar: la primera se lleva a cabo como arte de la sospecha; la segunda como recogimiento de sentido. Ambas admiten que el símbolo presenta diversos sentidos pero en el primer caso se piensa que un sentido distorsiona o disimula el otro –y la interpretación se torna desenmascaramiento, denuncia de la falsificación realizada, y en el segundo estos diversos sentidos son análogos, componiendo una misma situación– interpretar aquí es comprender, integrar, restaurar. En el primer caso se escucha para desmistificar, en el segundo para componer. Recoger el sentido sería por lo tanto propiciar o restaurar una ligazón. Ricoeur considera este tipo de interpretación como rescate de una región mítico-poética del símbolo.

Ahora bien, es de este modo como Ferenczi interpreta también los símbolos orgánicos, vestigios de Thalassa. Y es también de este modo como podemos comprender la literalidad. Las palabras pueden ser una modalidad de contacto táctil para determinados sujetos, y es importante que el analista sea capaz de hablar ese idioma. De hecho, los pacientes contemporáneos estarían colocando en juego algo que siempre estuvo presente en el tratamiento por la palabra y que ellos sólo convocan más radicalmente: “las palabras de nuestra vida cotidiana no son más que una magia más atenuada”, escribe Freud, “y debemos tornar comprensible el modo como la ciencia es empleada para restituir a las palabras al menos parte de su antiguo poder mágico” (FREUD, 1905/1976, p.267).

BIBLIOGRAFÍA

ABRAHAM, Nicolas; TOROK, Maria. L´écorce et le noyau. Paris: Flammarion, 1987.

BARTHES, Roland. Crítica e verdade. São Paulo: Perspectiva, 1970.

_____ . Fragmentos de um discurso amoroso. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981.

FERENCZI, Sandor. (1911) Sobre las palabras obscenas in Sexo y Psicoanálisis. Buenos Aires/México: Grupo Editorial Lumen/Hormé, 2001.

_____ (1913a) La ontogénesis de los símbolos in Sexo y Psicoanálisis. Buenos Aires/México: Grupo Editorial Lumen/Hormé, 2001.

_____ (1913b) Estadios en el desarrollo del sentido de realidad in Sexo y Psicoanálisis. Buenos Aires/México: Grupo Editorial Lúmen/Hormé, 2001.

_____ (1921) O simbolismo da ponte in Obras Completas. São Paulo: Martins Fontes, vol.3, 1993.

_____ (1924) Thalassa. Ensaio sobre a teoria da genitalidade in Obras Completas. São Paulo: Martins Fontes, vol.3, 1993.

_____ (1932) Diario Clínico. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

FREUD, Sigmund (1895) Estudos sobre a histeria in Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (ESB), vol.2. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____ (1905) Tratamento anímico in ESB, vol.7, 1976.

KUPERMANN, Daniel. Ousar rir. Humor, criação e psicanálise. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

PLATÃO. Crátilo. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1963.

RICOEUR, Paul (1965) De l´interpretation: essai sur Freud. Paris: Éditions du Seuil.

ZOURABICHVILI, François. O vocabulário de Deleuze. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

EMERGENCIA CLIMÁTICA Y ANGUSTIA

JOSÉ JIMÉNEZ AVELLO

RESUMEN

Según la perspectiva psicoanalítica, el peligro es el origen tanto de la angustia, como del intento de escapar mediante las acciones adecuadas. La angustia climática se corresponde a una "angustia realista", motivada por vivencias de desvalimiento alimentadas por la desatención del sistema al problema, y porque hace entrar en crisis la seguridad en el objeto primordial "madre naturaleza".

Se hacen necesarios mecanismos defensivos y síntomas para tramitar la herida narcisista que abre la emergencia. Múltiples factores personales y sociales conducen según individuos y grupos a diferentes modalidades que pueden también presentarse superpuestas.

Un psicoanálisis de fronteras porosas, abierto a nuevas realidades, necesita integrar en la teoría y la clínica la problemática derivada de lo climático entre otras. En la "teorización flotante" del terapeuta tiene que caber lo relativo a la patología climática.

Palabras clave: Angustia, defensas, desmentido, escisión, identificación con el agresor, teorización flotante.

De los árboles tengo envidia.
De ver cómo los mueve el aire.
De los niños que van riendo.
De ver cómo se mueven, aire.

Blas de Otero. "En el principio". 1964

La expresión eco-ansiedad hace referencia a la motivada por causas ambientales que abarcan el clima y otros factores, aunque siempre imbricados con él. Dudé si titular así —como eco-ansiedad— esta comunicación, pero la presencia del clima en lo "eco", aunque abrumadora no es única y, sobre todo, porque si lo que se intenta, como aquí hago, es una aproximación de los fenómenos deletéreos climáticos a la perspectiva psicoanalítica, desde ella estamos acostumbrados a transitar primero si es posible por el origen, y después por las defensas y síntomas que se originan.

La ansiedad es un síntoma. En el caso de la "eco", uno de los más habituales frente al malestar generado por la vivencia del ambiente global como un peligro. Y tanto éste como cualquier otro síntoma por esta causa, son la manifestación de la respuesta psicodinámica frente al peligro, que es la angustia.

Según Freud (1926b y 1933a), frente al peligro externo o interno, surgen la respuesta motriz de huida y la angustia en forma inversamente proporcional (a menor capacidad de huida más angustia y viceversa). Ello le lleva a concluir que, dado que del peligro externo siempre se puede huir, el auténtico "factor traumático" procede de dentro, pues del interior de uno mismo no se puede escapar.

Este argumento adolece a mi entender de una tendencia a simplificar lo intersubjetivo en aras de primar lo intrasubjetivo. De lo exterior no siempre es claro que se pueda huir: precisamente la situación de "identificación con el agresor" que describe Ferenczi (1933 IX), se produce cuando no hay posibilidad de huida frente a un "factor traumático", pongamos una violación, cuando se trata de "identificarse o morir" (Ferenczi 1985). ¿Cómo se huye de un clima globalmente dañado?

Estamos tan inmersos en el malestar climático como en las exigencias pulsionales.

Freud en los escritos citados, hace recuento de los peligros de origen interno que amenazan al ser humano y generan angustia: entre ellos están el desvalimiento, y la amenaza de pérdida del objeto significativo. Pero tales amenazas no son sólo intrapsíquicas. No puede haber objeto más significativo e inevitable que la naturaleza por la cual nos sentimos amenazados, dada su "hiperpotencia" intrínseca (como él lo señala en El malestar en la cultura [1930a]), pero además, desde el siglo XX, porque hemos vivido otro tipo de catástrofes que podemos llamar retaliativas, consecuencia de la acción humana. La naturaleza no parece ser una madre winnicottiana, comenta Jô Gondar, sino que contesta a los ataques. En cuanto a la angustia de desvalimiento que despierta, se hace manifiesta en el sentimiento doloroso de que "nada se puede hacer".

La angustia climática es pues una respuesta frente al peligro, que moviliza vivencias de desvalimiento y de pérdida de seguridad en la constancia del objeto "madre naturaleza". Se trata de una "angustia realista" (Freud 1926b), (al menos en cuanto a su desencadenante), pero en un sentido que va más allá de lo que esta expresión señala en Freud. Emparenta más con la "realidad traumática"[1] que Ferenczi considera. Una realidad que provoca el "terrorismo del sufrimiento" (Ferenczi 1933 IX) causado por el daño al clima. Una realidad pertinaz, que en las grandes ciudades o en los núcleos industriales, por ejemplo, nos aplasta bajo una irrespirable boina de contaminación.

Freud no considera lo retaliativo de ciertas catástrofes llamadas naturales, pero provocadas o engrandecidas por los humanos, sólo, como quedó dicho, la "hiperpotencia de la naturaleza". Ferenczi da muestras por el contrario en diversos momentos de su interés por la acción humana sobre el medio ambiente. Así, en una nota de su Diario Clínico (1985) titulada "Utopía"[2], piensa lo que tendría que cambiar para llegar a tal estadio, y uno de tres cambios esenciales que propone lo denomina, "amaestramiento progresivo de toda la naturaleza", formulación que a día de hoy puede ser vista como afecta de antropocentrismo, pero que apunta ya, no a una mera pasividad frente a la "hiperpotencia" de la naturaleza, sino a un trabajo sobre y con ella.

Un mundo utópico no es concebible para él sin un cuidado exquisito de la misma. El clima forma parte de la utopía de un ser humano saludable en un mundo habitable.

Según la teoría clásica, la angustia frente al peligro se tramita mediante inhibición, y de no ser esto suficiente, mediante mecanismos de defensa más complejos y síntomas asociados. Cabe preguntarse si para dominar la angustia climática, bastaría con ese primer tiempo de inhibición. La inhibición, que en Freud es lo que realiza la represión, viene a ser una suerte de salida exitosa para la angustia, de represión lograda. El contenido reprimido permanece estable sin afectar a la vida consciente. ¿Es posible tal salida cuasi exitosa y desde luego acomodaticia para la angustia climática? ¿Se reprime exitosamente y punto final? No es imposible pensarlo para algún lugar relativamente indemne y culturalmente aislado.

Más allá de esta posible excepción, la angustia ha calado en buena parte de los humanos y tiende a ser tramitada mediante mecanismos de defensa. El más dañino de ellos, el desconocimiento de tal angustia practicado por los llamados "negacionistas". Tal defensa manifiesta el absoluto fracaso de la elaboración de la angustia por factores de orden social (capitalismo consumista) y por una patología narcisista, anclada a un estadio de self grandioso que "arroja fuera de si todo lo malo" (Freud 1925h). Lo que hay debajo es parálisis angustiada. Lo que se niega en último extremo es esa parálisis incapacitante.

Tal negación, va en muchas ocasiones más allá de lo que entendemos por negación (denegación), para convertirse en renegación, en desmentido activo de un peligro real. El desmentido se puede formular así: "no es que me paralice la angustia sino que esas cosas del clima son inventos mentirosos". Renegación es la del presidente de la Comunidad

[1] Carta de Ferenczi a Freud, 25.12.1929 (Correspondance 2000)

[2] Anotación del 28.6.32. "Utopía: Supresión de las pulsiones de odio, interrupción de la cadena de crueldad tipo vendetta; amaestramiento progresivo de toda la naturaleza a través del control por el conocimiento".

Valenciana, quien tras haber sufrido la región las devastadoras consecuencias de las inundaciones del otoño de 2024, unos meses después, presenta un programa de gobierno denunciando el "dogmatismo climático" que achaca, no a alguna propuesta supuestamente radical, sino al conservador y mínimo "Pacto Verde Europeo".

El negacionismo contiene una buena dosis de sadismo, que se manifiesta, por ejemplo, en el sarcasmo hacia los preocupados por el clima, y en acciones contra el medio ambiente propuestas con un tono festivo ("perfora, baby, perfora", es el simpático lema de Trump para no sólo mantener la extracción de combustibles fósiles que están envenenando la atmósfera, sino aumentarla). La definición por Ferenczi del sadismo, más amplia que la de Freud, encaja aquí: "no tener en cuenta el sufrimiento del otro" (Ferenczi 1985).

Este tinte sádico del negacionismo se manifiesta claramente en el rechazo y desprecio a la ciencia. Valladares, eminente climatólogo, osó emitir su punto de vista sobre las grandes inundaciones en Valencia ya aludidas; según él, no podemos seguir llamando "dana" o "gota fría" a lo que causó tal desastre humano y no humano, sino que se trata de un fenómeno nuevo generado por el calentamiento del Mar Mediterráneo, que es superior incluso al de la media de los océanos. Pues bien: todo tipo de ataques, insultos, descalificaciones personales y profesionales, cayeron sobre él. Valladares estaba dando el mensaje: algo hay que hacer. El negacionismo respondiendo: no estoy dispuesto a luchar con mi parálisis, ni siquiera estoy dispuesto a reconocerla, mejor vegeto en mi delirio de grandiosidad según el cual nada debo a la naturaleza ni nada tengo que darle.

Parte del background de los negacionistas puede ser distinto según a quien nos refiramos, si a quien obtiene beneficios directos de ello, o a quien lo acepta pasivamente, aunque esta cuestión del beneficio se encuentra en mayor o menor grado siempre ("la gasolina está más barata, viajo más"). Quien acepta pasivamente el negacionismo, no fundamentalmente por lo que le reporta, está además afectado por la ya citada identificación con el agresor que Ferenczi conceptualizó. Desde su impotencia, su parálisis, se pliega al placer (ligado casi siempre al beneficio económico) que obtienen las grandes multinacionales o la banca de esquilmar la naturaleza.

Quien tome en consideración la acción de la pulsión de muerte puede recurrir además a ella para explicar el negacionismo. En mi opción, creo que esta destructividad ejercida o pasivamente aceptada, se relaciona más bien con el déficit de altruismo en las relaciones humanas y con lo no humano. El problema es una sociedad que alzaprima el individualismo y procura derivar hacia los intereses de los poderosos, depravándolas, las tendencias altruistas[3], las pulsiones altruistas de las que habla Ferenczi (1985)

Yendo ahora a la angustia que moviliza el clima, entre aquellos con conciencia del progresivo deterioro del mismo, hay una variante que bien merece también ser agrupada junto con el negacionismo: el posicionamiento que refleja la defensa de "no hay salida", o por mejor decir, "yo no puedo hacer nada por la salida". El Excepcionalismo delega la capacidad de acción sobre los poderosos, o sobre los proyectos grandiosos, sesgados, y aislados del necesario abordaje del resto de las acciones destructivas del depredador. Muestra una dificultad o impotencia para valorar la acción propia, envuelta en la expectativa mágica de que un gran otro va a resolver la cuestión (pongamos, la ecoingeniería). Aquí la negación es de otro tipo: niego mi capacidad de acción y la proyectó sobre una imagen idealizada. Déficit narcisista e idealización consecuente. Dado que la idealización es muchas veces precisamente de los poderes que están arruinando el medio ambiente, conlleva también, como en el negacionismo pasivo, un componente de identificación con el agresor. Ferenczi concreta más este mecanismo dinámico, nombrándolo como "identificación ansiosa con el agresor", que en lo que estamos tratando es, identificación ecoansiosa con el agresor.

Y entre los que sí respetamos la evidencia de la emergencia climática, y además la necesidad de enfrentarla, sucede que todos los días le damos la espalda al clima en mayor o menor medida, predominantemente por un procedimiento que evoca, al menos grosso modo, la "bi-escisión" que

[3]Anotación del 23.2.1932. "Sobre el principio masculino y femenino en la naturaleza"

Freud entiende ocurre en el fetichismo (1927e): el yo siente la angustia, el yo toma un fetiche mediante el cual la niega. Solo que en el caso del clima, el fetiche que se elige es difuso: comodonería, facilidad, holganza, dinero, etc. El yo (self) se escinde en dos entre la conciencia climática y el fetichismo, que es en último extremo fetichismo capitalista.

Por esta defensa disociativa es, que cuando viajo a París, podría hacerlo por tren, pero son muchas más horas, así que vuelo, colaborando a gastar combustibles fósiles a raudales. Por cierto, que en uno de esos viajes iba leyendo a Searles sobre el "ambiente no humano" (Searles 1960). Un fragmento mío disfrutaba de un corto viaje en avión regando la atmósfera de contaminantes, otro trataba de encontrar ideas para contrarrestar la destrucción llegada con el Antropoceno.

Contextualizada, la bi-escisión frente a lo climático se enmarca dentro de una multiescisión frente a lo ecológico, una fragmentación del yo, puesto que el clima es una dimensión mayor a la hora de hacer un mundo habitable, pero no la única. Alguien se asea correctamente gastando sólo el agua necesaria por su preocupación climática, pero su medio de vida está en la construcción de pisos que mejor deberían denominarse jaulas. Nuestro "alguien" gasta además compulsivamente dinero online, y come un mínimo de carne para no contribuir al aumento del CO2. atmosférico. Ni el problema habitacional, ni en sí mismo el gasto superfluo, son cuestiones climáticas, pero son fragmentos existentes en una misma persona. Fragmentos que coexisten negándose entre sí.

En la clínica, estos procesos disociativos no siempre viven en la conciencia, sino que se hacen visibles en los síntomas que de ellos derivan, que vendrán marcados además por los rasgos y defensas específicos de cada persona y cada cultura. Es posible que en unas ocasiones se trate de procesos disociativos neuróticos en la línea de la histeria, y en otras de un "terror sin nombre" que afecta al inconsciente que llamamos escindido o clivado.

Tras haber tratado de hacer hasta aquí un somero abordaje de la angustia y de la inhibición --y su insuficiencia, que se hace patente en distintas formas defensivas--, para completar el abordaje de la triada que presenta el artículo freudiano ("Inhibición, síntoma y angustia", 1926b), falta un esbozo de reflexión sobre las consecuencias clínicas del fracaso de la inhibición, sobre la sintomatología de la/las enfermedades climáticas si tal asunto es conceptualizable.

¿Existen síntomas característicos de la angustia climática? Algunos tienen ya una entidad propia, como la mentada eco-ansiedad, o como el que ilustro con la siguiente viñeta:

Se trata de un paciente en el que uno de los síntomas dominantes es la facilidad con que cualquier pequeño percance en su vida genera una cantidad desmesurada de ansiedad. En cierta sesión el paciente trae un sueño que se desarrolla en un balcón de la casa en la que sigue viviendo ahora, pero en la forma y con el entorno que tenía en su infancia. El sueño alude a los avatares con sus vínculos significativos en el sentido clásico, pero además trae una amarga añoranza de la casa cuando era la casa familiar, asomada a una tranquila placita, y por el costado a una pendiente verde. Siendo la misma casa la que habita, ya no hay pendiente verde sino una torre de gran altura, de la placita han desaparecido los dos árboles que tenía, y hay ahora dos ruidosos e insalubres bares de copas. La situación en sesión cobra un intenso tono emocional, el paciente llora evocando este panorama de su infancia en contraste con la degradación del actual. Vive la pérdida del entorno "objeto bueno" al que ha sucedido un entorno ingrato. Cuando llega el momento adecuado para elaborar tal duelo, el propio paciente se muestra sorprendido de lo profundo de su afectación.

He sabido (Tres Coca 2024) que ese malestar por la destrucción de un entorno de referencia se denomina solastalgia (Albrecht 2019): dolor por el solar perdido. Eco-ansiedad, solastalgia… nociones fruto del trabajo sobre el clima, que van delimitando la clínica a la que nos enfrenta.

Pero da la sensación de que la identificación y el abordaje de enfermedades y síndromes con un componente climático al menos, está todavía en mantillas. Leyendo bibliografía al respecto, se observa que la referencia suele ser a cuadros inespecíficos de cefaleas, trastornos digestivos, astenia, insomnio, irritabilidad, somatizaciones erráticas, etc., lo que induce a pensar que tal vez

aún no hemos profundizado y experienciado como para poder definir e independizar estos cuadros.

Me permito especular acerca de que en ese déficit de rasgos patognomónicos, juega cierto papel un "desmentido social previo" ligado al negacionismo, que descarta la existencia de tales enfermedades ("¡memeces!"), eliminando así el componente que los síntomas psicopatológicos suelen tener de contagio. Las "neurosis traumáticas" que aparecieron en soldados retornados del frente en la Gran Guerra, también manifestaban una patología extraña y polimorfa, pero con su reconocimiento, evolucionaron hacia cuadros con características más similares entre sí, como por ejemplo, se generalizaron entre los afectados accesos de temblor generalizado, hasta el punto de que entre la población en general los traumatizados de guerra eran llamados "los hombres temblorosos". Una denominación así, aunque a veces fuera con ánimo de insulto, indica también un reconocimiento social de la existencia de tal patología, estatus que el negacionismo no concede al daño climático.

Hasta aquí mi recorrido por algunos aspectos de la angustia frente a la emergencia climática, enfocados desde una perspectiva de fronteras porosas con otros saberes y otras vivencias. Se trata de ensanchar y enriquecer el territorio del psicoanálisis integrando en él la comprensión de las repercusiones psíquicas de lo climático. Sobre todo, para que tal comprensión me permita integrar esta patología en mi práctica cotidiana como psicoterapeuta.

Piera Aulagnier parafrasea la noción freudiana de "atención flotante" refiriéndose a la mente del analista en "teorización flotante" (Castoridadis-Aulagner 1975). Si el analista está sensibilizado a la angustia climática, ésta quedará incluida en su bagaje mental, en lo que también podríamos llamar "vivenciación flotante", para realzar así el componente de implicación emocional. Así como en un psicoanalista pluralista -según la expresión de C. Bollas (2018)-, "flotarán" las aportaciones de Klein o de Winnicott según lo que convoque más su paciente, también debe de "flotar" la posibilidad de encontrar cuadros que total o parcialmente respondan a angustia climática.

Como se debe actuar en lo concreto, entra en lo inefable de la sesión. Decía Lacan (1999) que el psicoanalista en su táctica es libre. Pero sin olvidar que se trata de una angustia que, aunque tramitada según la propia personalidad, es en su origen una "angustia realista", por lo que la finalidad del abordaje no puede ser disolverla y eliminarla, sino procurar por un manejo menos defensivo de la misma validándola, legitimándola como inevitable. Escribe Donna Orange (2017): "El terror climático no es una fantasía neurótica, sino la sombra de un futuro que ya llegó".

Y démosle la razón hasta cierto punto a Freud en cuanto a la posibilidad de emprender una "respuesta motriz" para enfrentar el peligro, si por ello entendemos la capacidad de acción personal y social, que probablemente gane empuje al disminuir y legitimar la angustia. Así abordados, legitimación de la angustia y acción climática se realimentan, conformando una sublimación saludable que invita al optimismo, sea éste fundado o "desesperadamente optimista" (como según J. Dupont lo era Ferenczi). Se puede luchar, como terapeutas también, por un mundo mejor, se puede aspirar a un saludable mundo utópico.

BIBLIOGRAFÍA

Albrecht, G.A. Earth Emotions: New Words for a New World. New York: Cornell University Press. 2019.

Bollas, C. El momento freudiano. Londres: Routledge, 2015.

Castoriadis-Aulagnier, P. La violencia de la interpretación. Buenos Aires: Amorrortu, 1975.

Ferenczi, S. "Confusión de lengua entre los adultos y el niño" (1933 IX) Obras IV. Madrid: Espasa Calpe, 1984.

---Journal Clinique janvier octubre 1932. Paris: Payot (1985 [1932]) {Diario Clínico. Conjetural. Buenos Aires. 1988}}{Sin simpatía no hay curación. El diario clínico de 1932. Buenos Aires: Amorrotu, 1997}.

Ferenczi,S. et Freud.S. Correspondence 3. Paris: Calmann-Levy, 2000.

Freud, S. Obras completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1966 – 1974.

---"La negación (1925h)

---“Inhibición síntoma y angustia” (1926b)

---“Fetichismo” (1927e)

---El malestar en la cultura (1930a)

---“Angustia y vida pulsional. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis” (1933a).

Lacan, J. “La dirección de la cura y los principios de su poder”. Escritos 2. México D.F.: Siglo XXI Editores, 1975.

Orange, D. Climate Crisis, Psychoanalysis, and Radical Ethics. Londres: Routledge, 2017.

Searles, H. The no human environment. New York: International Universities Press, 1960.

Tres Coca, S. “La clínica de la eco-ansiedad en el contexto de emergencia climática” Revista digital de Psicotèrapia Psicoanalítica – Accp, Barcelona, n°12, 2024.

CAUSA Y SIGNIFICADO EN LAS PRÁCTICAS PSICOANALÍTICAS

RÓMULO AGUILLAUME

RESUMEN

La teorización psicoanalítica implica un descubrimiento causal asentado en el pasado, y la práctica, un actuar fundado en el significado. El campo psicoanalítico ha evolucionado tratando de armonizar ambas posiciones: la causal y la hermenéutica, la ciencia y la cultura. Causa y sentido siguen siendo los referentes últimos que le paralizan en su dimensión terapéutica y, sin embargo, se enriquece en su elaboración teórica. En este trabajo se intenta mostrar cómo la escisión entre ciencias sociales y ciencias naturales se refleja en el psicoanálisis en su dimensión diagnóstica, causal y en su dimensión terapéutica interpretativa, hermenéutica.

Naturaleza y Cultura o Realidad y Orden Simbólico. Lo imaginario no sabemos dónde ponerlo en esta estrecha división que el título nos impone. Pero lo que sí sabemos es que el proceso terapéutico demanda de la realidad mientras el orden simbólico nos da una libertad sin límites. En cualquier caso, hagamos lo que hagamos el psicoanálisis es la ciencia que puede estudiar al hombre en esas dos dimensiones a la vez, en la naturaleza y en la cultura.

De cualquier manera, el psicoanálisis no navega únicamente entre la tensión que señalamos, naturaleza y cultura, sino que dentro de ésta se encuentra igualmente en la tensión que se desarrolla entre la fenomenología y la hermenéutica. Los descubrimientos que se hacen en el campo del psicoanálisis caerán en cada una de estas tres dimensiones: naturaleza, fenomenología y hermenéutica. Y cuando decimos campo del psicoanálisis nos referimos a la situación analítica —encuadre y proceso— y no a un hipotético campo teórico.

El comienzo de la práctica psicoanalítica, en que el recuerdo del acontecimiento traumático solucionaba el síntoma se apoyaba en varias hipótesis implícitas. La primera es que algo del pasado podría ser capturado por la memoria y la segunda que la palabra tendría capacidad modificadora, esto es, terapéutica. Estas evidencias no fueron tales a lo largo de la historia. Por ejemplo, el pasado como explicación del presente es una adquisición histórica que se da en las sociedades alfabetizadas. Para las sociedades analfabetas la realidad del tiempo pasado y su explicación del presente no existe. Y no existe no por desconocimiento sino por la imposibilidad que marca lo impide la ausencia de lo visual que si tienen las sociedades alfabetizadas. Y, podríamos decir, como en la actualidad vivimos en sociedades alfabetizadas, pues el pasado ocupa ese lugar preeminente que le damos. Pero, el psicoanálisis nos recuerda que la sociedad analfabeta perdura en todos nosotros. McLuhan, en la Galaxia de Gutenberg (1) lo ejemplifica con la posición de Heródoto que “habiéndose liberado del mito y de las especulaciones míticas, hizo un intento de emplear el pasado como explicación del presente” Incluso el paciente nuestro de cada día no siempre se entusiasma con su pasado de tal forma que podríamos hacer nuestra enésima clasificación

nosológica: pacientes de pasado y pacientes de presente.

Quiere decirse que el pasado, la memoria que lo rescata y lo mantiene, son esas hipótesis implícitas que debemos revisar. Esto es, la vuelta a Freud de la que nos hablaba Lacan. Hoy debemos seguir en esa senda de la vuelta a Freud y la vuelta a Lacan y la vuelta a Melanie Klein..., por lo menos. Vueltas interrogativas desde luego. Podríamos decir que el sin fin de escuelas psicoanalíticas son respuestas a aspectos parciales en que se interrogó a alguno de estos autores. Interrogación basada en el fracaso terapéutico y no en la especulación teórica únicamente. La dimensión terapéutica es un límite a la especulación teórica.

El hecho de que la palabra tenga ese poder transformador y, además, sea el núcleo de la realidad humana, esto es otra hipótesis implícita, nos invita a una vuelta a Lacan. Vuelta en el sentido interrogador, como digo. Aunque también podemos interrogar a Freud, que desde un principio otorgó a la palabra un poder protagonista.

De los múltiples interrogantes que se hacen al lenguaje elijo la que nos presenta Foucault: "Pero la relación del lenguaje con la pintura nos dice el autor, es una relación infinita. No porque la palabra sea imperfecta y, frente a lo visible, tenga un déficit que se empeñe en vano por recuperar. Son irreductible una a otra: por bien que se diga lo que se ha visto, lo visto no reside jamás en lo que se dice, y por bien que se quiera hacer ver, por medio de imágenes, de metáforas, de comparaciones, lo que se está diciendo, el lugar en que ellas resplandecen no es el que despliega la vista, sino el que definen las sucesiones de la sintaxis". (2)

Si la palabra no capta la imagen, decimos nosotros, ¿cómo captar la conflictiva humana? Sin embargo, insistimos en dar el protagonismo a la palabra. Aunque, para decirlo todo y no hacer trampas, el lenguaje del que nos habla Foucault, el lenguaje del significado no es el lenguaje del que nos habla Lacan, el lenguaje en su dimensión significante, pero en cualquier caso interrogarnos por el lugar que ocupa la palabra: en la pulsión y en la realidad psíquica, es necesario. Pulsión, cercano a la ciencia y realidad psíquica, cercano a la cultura: para cumplir con la inexactitud a que nos fuerza eso de la ciencia y la cultura.

Y si nos interrogamos en torno al pasado y a la palabra igualmente lo hacemos sobre la pretendida unión entre teoría y práctica. Diferenciar, después de más de 125 años, la presumible unión entre teoría y práctica psicoanalítica nos lleva a un recorrido histórico donde la escisión entre ambas dimensiones está ya presente en el propio Freud. ¿Cuándo empieza Freud a diferenciar práctica y teoría? ¿Y, cuando la práctica como terapia comienza a ser menospreciada? Hay analistas para los que la adaptación a la realidad o la felicidad del paciente no les concierne y si, únicamente, el proceso analítico como tal (3). Para Freud, no sé si fue para tanto, pero concibió el psicoanálisis persiguiendo contenidos de verdad y no cambios terapéuticos. O, mejor sería decir, la verdad es lo terapéutico. Llegó a titular de "furor curandis" esta última posición. Sea como fuere la relación teoría y práctica, o cultura y realidad, siguen siendo motor y freno del desarrollo psicoanalítico. Motor en el sentido de pedirse siempre una integración de ambos aspectos. El propio Lacan nos dice que "La técnica psicoanalítica no puede ser comprendida, ni por consiguiente correctamente aplicada si se desconocen los conceptos que la fundan" (4) Esto es, primero la teoría y luego la práctica. ¿Pero qué teoría dará cuenta de una práctica que deberá asentarse en datos de realidad, esto es, resultados terapéuticos?

Marcar pues, esa diferencia que surgió desde un principio entre la dimensión terapéutica y la dimensión teórica nos obliga a señalar que, en la actualidad, el psicoanálisis está oculto como terapia, pero sigue desarrollándose en el campo de la cultura. Esta escisión que continua hoy de forma evidente nos hace volver a interrogarnos por el síntoma: la salud era puesta en entredicho por los síntomas, así que desde el punto de vista de la terapia apareció el síntoma como tema central. Con el tiempo el síntoma evolucionó y pasó de la psiquiatría, nivel de la naturaleza, al síntoma psicoanalítico, nivel de la cultura. De la seducción real a la seducción como fruto de la fantasía.

Así pues, el primer distingo entre cultura y naturaleza lo encontramos en el síntoma. Freud no diferenció entre síntoma psiquiátrico y síntoma psicoanalítico porque Freud no reflexionó sobre los planteamientos de Dilthey (5). Para Freud el psicoanálisis estaba en el campo de la naturaleza.

Creemos que toda esta confusión fruto de una dificultad antigua se asienta en esa diferenciación entre ciencias sociales y ciencias de la naturaleza en las que el psicoanálisis pretende ocupar un lugar imposible.

Desde una posición científica, el modelo de Grümbaum (6), el del argumento de coincidencia, el recuerdo coincide con el acontecimiento: es un modelo causal, de la naturaleza, aunque como dijo Lacan, la ciencia es

cuando los datos se convierten en matemáticas.

En el modelo de Ricoeur (7), el modelo hermenéutico, es un modelo cultural.

Dos modelos aparentemente inconciliables, o naturaleza o cultura, o causalidad o significado. Todo el libro de Grümbaum (6), es una crítica a la visión hermenéutica del psicoanálisis.

Pero, en cualquier caso, al psicoanálisis se le pidió y se le sigue pidiendo, las pruebas de validación correspondientes. El modelo del proceso terapéutico lo sintetizó Freud en aquella frase dirigida a su paciente: pasar del sufrimiento neurótico al sufrimiento común y corriente. Otro interrogante: ¿qué será el sufrimiento común y corriente? Lacan diría posiblemente —porque en Lacan todo es posiblemente— que el sufrimiento común y corriente es el que permite pasar de la queja a otra posición subjetiva. Otro interrogante.

De la preocupación de lo terapéutico se pasó a las reflexiones teóricas que no cesan. El psicoanálisis se ha convertido en una herramienta que sigue siendo central en algunos filósofos o pensadores. Lo que resulta más problemático es la deriva que algunos psicoanalistas mantienen y que se acerca más a la especulación filosófica y no a la práctica clínica. Cuando la especulación teórica se impone la terapéutica se acerca al adoctrinamiento.

No se le puede seguir exigiendo al psicoanálisis respuestas terapéuticas o de cualquier otro tipo como si nos encontráramos con una ciencia ya constituida. En realidad, ninguna lo está definitivamente. El psicoanálisis continúa desarrollándose, no evolucionando, y así lo vemos con, no solo la aparición de nuevas escuelas, sino que estas aportan conocimientos que aun no siendo integrados si reflejan descubrimientos nuevos. Por ejemplo, podríamos decir que la incorporación de una nueva pulsión, la pulsión respiratoria empieza a ser un hallazgo del que ya veremos su desarrollo. El diferenciar la realidad subjetiva de la realidad psíquica empieza siendo otro referente importante. Quiere decirse que el psicoanálisis sigue progresando, sigue siendo, no solo una actividad que nos permite seguir sobreviviendo, sino una ciencia, compleja, en continuo desarrollo.

Dos áreas de desarrollo que encontramos hoy en nuestro campo: cercano a la naturaleza, el desarrollo del campo pulsional, con una nueva pulsión, como digo, la pulsión respiratoria. Y cercano a la cultura, el problema de la subjetividad y la realidad psíquica.

Ahora, unas palabras sobre la pulsión respiratoria:

La Pulsión respiratoria.

¿Por qué la respiración, como primera experiencia vital y no la oral como nos dice Freud, no alcanzó nunca la categoría de pulsión? Esto no quiere decir que la pulsión respiratoria estuviera fuera de las reflexiones freudianas. Freud marcó desde un principio la evidente relación entre la angustia y la respiración, que le llevó a centrarse en el trauma del nacimiento pero que desdeñó en su polémica con Rank, lo cual hizo que la atención a lo respiratorio perdiera importancia.

Otro aspecto que pudo actuar en el olvido de la pulsión respiratoria se da en las reflexiones antropológicas que mantiene Freud: el logro de la bipedestación, aleja al ser humano de la prevalencia del olfato -órgano rector en los mamíferos en cuanto a la orientación sexual y la alimentación. El olfato es sustituido por lo visual, aunque para decirlo todo, eso no supuso que Freud hiciera de lo escópica un referente pulsional que si lo hizo Lacan muchos años después.

Igualmente el fijar a la función respiratoria las características que Freud impone a la pulsión: fuerza, meta, objeto y fuente lo hacía muy complicado. Por ejemplo, ¿cuál es el objeto de la pulsión respiratoria? o ¿cuál es su fuente?

De cualquier manera, diferenciar el cuerpo real del cuerpo simbólico nos introduce de lleno en el tema de la pulsión, que para los cercanos a la especulación filosófica es un tema antiguo y superado, pero para los del furor curandis sigue

siendo de actualidad. Por ello estamos de enhorabuena porque no se ha perdido en el pasado, ni la problemática pulsional ni esta pulsión respiratoria.

La problemática pulsional es, cuánto del cuerpo y cuánto, de lo psíquico, porque desde que Freud hace de la pulsión algo que unifica estos aspectos ya no es posible escapar de lo real del cuerpo. Incluso Lacan tiene que introducir el cuerpo real, aunque diga que la pulsión es el efecto del lenguaje sobre el cuerpo, no de algo real, sino de algo que cobra existencia por el hecho de su denominación en el campo del psicoanálisis. Lacan hace del lenguaje y del campo psicoanalítico -la situación psicoanalítica- espacios cerrados a otras dimensiones, aunque leyendo ciertas posiciones de este autor tendríamos ciertas dudas. Nos dice en el seminario 23: "..., las pulsiones, eso es el eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir, pero que este decir, para que resuene, para que consuele, es preciso que el cuerpo sea allí sensible, y que lo es, es un hecho"(8).

¿Qué será eso del cuerpo sensible, el cuerpo real? Nuevas interrogaciones.

La intersubjetividad también se ocupa de la pulsión como nos recuerda Alejandro Ávila en su trabajo Comprendiendo la dinámica pulsional, pero cambiando en las relaciones intersubjetivas (9).

Pero, sea como fuere, la pulsión rompe esa dicotomía entre ciencias naturales y ciencias culturales: la actividad humana trasciende esta dicotomía y solo el psicoanálisis lo elabora. A las pulsiones freudianas, oral, anal y fálica, Lacan añade dos, la invocante y la mirada. Hoy, podríamos decir, una nueva pulsión se añade, la respiratoria, que Jamieson Webster desarrolla en su reciente libro Sobre la respiración (10), que está teniendo un gran éxito en la actualidad neoyorquina. Otro libro, el de Alfredo Eidelsztein, La pulsión respiratoria en Psicoanálisis (11), acaba de tener su segunda edición. Ambos reclaman la atención en la pulsión respiratoria, con estilos distintos: uno el de Webster con ese estilo amable y desenfadado; el otro el de Eidelsztein en el estilo árido del lenguaje científico.

Sintetizando el profundo trabajo de Eidelsztein señalamos algunas de sus afirmaciones:

"No niego la exigencia de trabajo que el cuerpo plantea, pero no es respecto de ello sobre lo que considero que el psicoanálisis tiene algo que aportar mediante la noción de pulsión". Sin embargo, en otra ocasión nos recuerda que "La angustia posee una propiedad que la diferencia de los otros afectos y aún de todos los penosos: su relación al cuerpo; la angustia se encarna y esto no es una metáfora. La angustia se localiza en el cuerpo". En cuanto a la fuente se nos dice: "En lo que respecta a los agujeros corporales sucede lo mismo. La nariz y la boca o, para ser más específico, las cavidades nasal y bucal, se encuentran en continuidad, lo que permite que algunas de sus funciones sean confundidas por el hombre común. Así, lo respiratorio queda olvidado, no sólo tras la voz, sino también, tras lo oral. Ni siquiera esto es todo. Lo respiratorio también queda oculto tras el sentido del olfato. Al converger tantos elementos significativos en una misma zona del cuerpo y una misma actividad, depende mucho de la valorización social, y de cada uno dentro del consenso cultural."

Sinteticemos algo de lo que nos dice Webster: "Gritos llantos, tics, vocales, estornudos, hipo, carcajadas, bostezos y orgasmo: en cada una de estas conductas humanas interviene el aparato respiratorio, cuerdas vocales, garganta y diafragma. En tales ocasiones, el ritmo fluido del sistema respiratorio que constituye el telón de fondo de nuestras vidas se acelera en una explosión incontrolada, arrítmica y espasmódica. Entre el ritmo dual de la respiración, dominado por el inconsciente, y los ritmos e intensidades, controlados de forma parcialmente consciente, del habla, encontramos toda una serie de erupciones onomatopéyicas: el buaaa del bostezo, el hip del hipo, el atchís del estornudo, el buaaa del llanto, el jajajaja de la risa, el aaaaah del placer. ¿Son estas voces el punto de máxima condensación entre el cuerpo que habla, el aliento y lo preverbal?" (pag. 224 de Sobre la respiración).

El espasmo que nombra la autora y que señala Lacan como característica posible de la pulsión respiratoria es recogido por Franco Berardi en su libro Respirare: Caos y Poesía, que esperamos leer próximamente.

Y, ahora, otras palabras sobre la subjetividad y la realidad psíquica:

Subjetividad y Aparato Psíquico.

Si la pulsión respiratoria nos permite acercarnos al cuerpo, a lo real, a la naturaleza, la subjetividad nos permite acercarnos a lo social y a la cultura.

Antes tendríamos que acercarnos al concepto de sujeto que en psicoanálisis no es el sujeto de la filosofía. Y dentro del psicoanálisis hay distintos sujetos: el sujeto del inconsciente, de Lacan; el self que se acerca a una totalidad; el sujeto de Freud, del que nunca habló, el Yo, que no es el sujeto.

Y en la filosofía, el sujeto como opuesto al objeto, o en Schopenhauer que nos lo define muy claramente: "Aquello que lo conoce todo y no es conocido por nadie es el sujeto" (12)

La confusión entre subjetividad y realidad o aparato psíquico está en el centro de este planteamiento. Se trata de diferenciar entre la dimensión social, histórica, creadora de subjetividad y la dimensión psíquica, en que lo permanente es lo que en psicoanálisis queda bajo la dimensión de lo edípico y lo narcisista. Hay una estructura ahistórica, permanente que se organiza y se desorganiza más allá de las vicisitudes sociales. Es decir, la realidad de la naturaleza no tiene historia, la realidad social sí.

La confusión entre lo social y lo psíquico comienza con Freud y continua con Lacan. En "Psicología de las masas y análisis del yo" Freud inaugura la confusión y Lacan al final de sus días acaba diciendo que la neurosis es un problema social.

Para algunos autores diferenciar entre el sujeto social y el sujeto psíquico es imprescindible mientras que para otros la diferenciación es imposible.

Silvia Bleichmar (13) marca muy claramente esta diferencia en la constitución del psiquismo. La entiende, la realidad o el aparato psíquico, como ella lo llama, como un proceso más universal y la producción de subjetividad la forma en que los sujetos se adaptan o se constituyen dentro de una estructura social determinada.

Es decir, dos dimensiones distintas, la que se expresa en un nivel universal, orden de la naturaleza y la producción de subjetividad orden de la cultura. Dos dimensiones que implican posiblemente, psicopatologías distintas: patología de lo social y patología de lo psíquico. Patología de la cultura y patología de la naturaleza. Introducir esta diferencia es una perspectiva que aún no se ha desarrollado y que nos permitiría animar a empezar a investigar en este sentido.

Quizás el primer capítulo sería comprender la relación entre ambos aspectos. Silvia Bleichmar plantea que la constitución psíquica provee el marco universal para la formación del sujeto, mientras que la producción de subjetividad aporta las particularidades históricas y sociales que dan forma a la experiencia individual. Es decir, la subjetividad se construye a partir de la interacción entre estos dos niveles. S. Bleichmar considera que el sujeto se construye en su dimensión psíquica en la amalgama de estas dos dimensiones: lo psíquico universal es el referente a donde caen las particularidades históricas y sociales. Diferenciarlo, posiblemente, nos permitiría entender la diferencia entre sufrimiento psíquico y sufrimiento común y corriente.

Lacan también se aproxima, en su estilo, a esta diferenciación: " … hay una suerte de divergencia —nos dice Lacan— que estalla en el punto de llegada de cierta fenomenología de las relaciones del individuo y de la ciudad, del Estado —en Platón, los desórdenes del alma están referidos de manera insistente a la misma dimensión en el Estado, de la reproducción en la escala psíquica de los desórdenes de la ciudad. (Nos está hablando, podríamos pensar, de esa subjetividad tributaria de lo social.) Pero, continúa el autor, el individuo enfermo, tal como Freud lo aborda, nos revela otra dimensión aparte de los desórdenes del Estado y la de los trastornos de la jerarquía. Freud se enfrenta con el individuo enfermo como tal, con el neurótico, con el psicótico, tiene que enfrentar directamente las potencias de la vida, en la medida en que ellas desembocan en las de la muerte, tiene que enfrentar directamente las potencias que se desprenden del bien y del mal". Podríamos pensar que nos está señalando esa otra parte de lo psíquico. Pero, como ya he dicho, en su estilo (14).

BIBLIOGRAFÍA

(1) Marshall McLuhan.(2015). La Galaxia Gutenberg. (Pág. 91) Ed. Galaxia Gutenberg

(2) Michel Foucault. (1985). Las palabras y las cosas. (Pág.19) Ed. Editorial: Planeta De Agostini, Barcelona.

(3) Strenger, C. (1991). Between hermeneutics and science: An essay on the epistemology of psychoanalysis. International Universities Press, Inc.

(4) Lacan, J. (1953). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En Escritos I. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2010

(5) WILHELM DILTHEY (1949). Introducción a las ciencias del Espíritu. Fondo de Cultura Económica. Mexico.

(6) Adolf Grümbaum (1984). The Foundations of Psychoanalysis. University of California Press. Berkeley

(7) Paul Ricoeur (1983). "El problema de la prueba en los escritos psicoanalíticos de Freud". Revista APA. Buenos Aires

(8) Lacan, J. (2015). El seminario de Jacques Lacan: Libro 23: El sínthoma. Paidós.

(9) Alejandro Ávila Espada (Febrero 2014 Vol. 8 (1) –; pp. 41-50. Instituto de Psicoterapia Relacional, Madrid.

(10) Webster, Jamieson. (2025). Sobre la respiración. Ediciones Alpha Decay, Barcelona.

(11) Eidelsztein, Alfredo. (2023). La pulsión respiratoria en Psicoanálisis. Letra viva, Buenos Aires.

(12) Schopenhauer, Arthur (2004). El mundo como voluntad y representación. (Pág. 87). Madrid Fondo de cultura económica.

(13) Bleichmar, Silvia. (1999). Entre la producción de subjetividad y la constitución del psiquismo. Revista del Ateneo Psicoanalítico nº 2 Buenos Aires.

(14) Lacan, J. (1991). Ética del Psicoanalisis (Pág. 131). Paidós, Buenos Aires.

DE LA NATURALEZA A LA CULTURA A TRAVÉS DEL ESPACIO TRANSICIONAL

PABLO J. JUAN MAESTRE
Psicoanalista docente del Centro Psicoanalítico de Madrid

INTRODUCCIÓN

Los unicornios y los dinosaurios comparten con los pegasos, esos caballos alados, la fascinación de la segunda infancia y vienen a ocupar el lugar dejado por los ositos y peluches que ocuparon el sitio de manera precedente en la infancia primera.

Si ositos y peluches eran objetos transicionales suaves, cálidos, amados, cercanos, amigables y protectores; los unicornios, con los pegasos y los dinosaurios vienen a representar la fuerza, la ilusión, la libertad, la potencia y la independencia deseadas.

Primero se requiere arrebujo y calor, hogar y seguridad, calma y sosiego, después se anhela fuerza y potencia, libertad e ilusión, independencia y autonomía, que den seguridad en sí mismas, sin necesidad de volver al hogar.

Son estos segundos los objetos propiamente del mundo, la muestra de que el bebé ha traspasado el espacio familiar y su deseo se abre a nuevos lares, a la aventura de vivir y a la ilusión de una potencia que sea suficiente en sí misma para sentirnos seguros en el abierto mundo.

Lo blando y suave se ha hecho duro y vigoroso y el mundo nos aguarda para permitirnos encontrar nuestro sitio.

Lo más curioso es que ni unicornios, ni pegasos, ni tampoco dinosaurios existen ya.

Y sin embargo son ellos los que nos ayudan a aprehender la realidad. Paradoja del gusto de Winnicott, lo que no existe nos permite sostener lo que sí existe. La fantasía, de nuevo, ayudando a construir la realidad. (Nota: añádase a la listas los robots!)

Y si añadimos los robots quizás la interpretación cambia, Ya que no se trata solo de lo pasado ancestral perdido existente (dinosaurios) o no existente en la realidad (pegasos) y lo fantaseado (unicornios), sino que se añade lo futuro, lo porvenir que ya está aquí representados por esos robots que ahora llamamos IA.

Así que ahí tienen a los niños intentando integrar, pasado, presente y futuro, realidad y fantasía, lo que fue, lo que pudo haber sido y lo que está por venir, ya es y será.

De ellos es el futuro como siempre ha sido. Dejo aquí la introducción que retomaré después.

1. Naturaleza y/o cultura

Freud dejó dicho que solo la sojuzgación de las pulsiones daría lugar a la cultura, de ahí su malestar.

En un texto breve del año 32 llamado “Sobre la conquista del fuego”, Freud equipara la contención del deseo de apagar el fuego con la micción, con el nacimiento de la cultura a través del uso y dominio del fuego[1].

¿De donde saca Freud que la contención de la potencia fálica es el inicio de la cultura flamígera?

[1] Freud habla de que orinar es como poner en juego la potencia fálica, pero si alguno de ustedes ha intentado orinar con el pene en erección, con el falo, sabrá que dicha función resulta imposible.

Parece que el bastión fálico es para Freud un símbolo al que le resulta difícil renunciar[2]. Paradójicamente, es esa renuncia a poseer el poder de destrucción del fuego lo que haría, para Freud, al hombre un ser cultural.

Frente a esta idea del falo que se contiene, podríamos contraponer la imagen que Margaret Mead nos transmitió del fémur roto de un anciano, que solo pudo sobrevivir con la ayuda de otros, tenemos ahí otro inicio de la cultura distinto del freudiano.

Pues bien, del mismo modo es acudiendo a Donald W. Winnicott como podemos pensar que las experiencias culturales surgen, no tanto de una renuncia instintual, sino de un camino paralelo que va desde la aparición del objeto transicional a la creación del espacio concomitante.

Desde la aparición del juego y sus derivados en su seno, hasta la cultura como un derivado natural de una experiencia lúdica.

La cultura es un espacio de paz, tranquilidad y de desarrollo de potencialidades, fruto de un vivir en un espacio común compartido, en el que nos encontramos y disfrutamos juntos, sin necesidad de estar pensando en renuncias instintuales o pulsionales[3].

Entonces, frente a la oposición naturaleza y cultura propia de Freud en el malestar en la cultura, la propuesta de Winnicott es la de que la cultura es un derivado de una naturaleza humana, que no se basa tanto en la renuncia a las pulsiones, como en la solidaridad de los humanos que se proveen de espacios en los que vivir, cuidarse y crecer.

Freud era un hijo de su época y en ella el colonialismo había permitido que Europa fuese un lugar rico a costa de apropiarse la cultura, de todos los recursos naturales (y culturales) que África, las Américas y la ruta de la seda le aportaban[4].

Así se extendió la idea de que la cultura, la nuestra, era opuesta a la naturaleza, la de ellos.

Lejos de oponer naturaleza y cultura, el objeto transicional, nacido fruto de un naturaleza entre dos, que no están ni fusionado, ni separados, sino juntos, pero no revueltos, es para Winnicott la primera manifestación cultural[5].

Lejos de colonizar la naturaleza, el objeto transicional, así entendido, abre a una relación de mestizaje en la que cultura y naturaleza se retroalimentan[6].

La cultura, lejos de ser una oposición a la naturaleza, es una creación que surge de la profundización y la extensión del campo de la naturaleza humana.

Esa es la gran creación humana, el empleo de la naturaleza como base para extenderse y propiciar el nacimiento de la cultura.

Y todo eso se aprende también en nuestros divanes, no solo a reconocer las pulsiones y su represión y esclarecimiento sino a construir espacios donde la palabra, el pensamiento, el diálogo, la cooperación también se aprendan, lo transicional se dé y se pueda, todo ello, llevar al

---

[2] Como le ocurre al niño con su bastón fecal.

[3] A propósito de esto es interesante volver a recordar, como en la introducción, que el objeto transicional comienza siendo suave y se va transformando con el tiempo en duro y fantaseado, cuerno de unicornio alado, metal de robot, o coraza de dinosaurio, seres míticos, extinguidos o de fantasía, que permiten al niño trocar el hogar blandito en un mundo potente y capaz de anunciar la potencia del ser humano y su lugar en el mundo, sin necesidad de pasar por la fase fálica o por la del bastón fecal, simplemente asistiendo al sostén muscular, a la tensión agresiva, para nada tanática en Winnicott, y a la erección que se vive en los órganos genitales de los dos protagonistas, el niño y la niña (congestión), no solo en el varón.

[4] Cabe recordar que la cultura americana, hija de las formas europeas basó su hegemonía a través del negocio del algodón, esclavitud mediante, del aceite de las ballenas (como nos recuerda Moby Dick) de la conquista del oeste y de la conquista de otros territorios (españoles en su mayoría) y del exterminio de los pueblos originarios. España había iniciado el ejemplo pero nos gustaría pensar que de un algún modo de forma algo diferente.

[5] Si la dupla madre/bebe es de naturaleza humana y esta forma parte de la naturaleza en general, el objeto transicional inaugura el mundo cultural como una continuación de aquella naturaleza.

[6] Llegados a este punto, si seguimos oponiendo naturaleza y cultura todos sabemos a dónde vamos abocados con esa dupla opositiva que es, en último extremo, a la extinción de toda forma de cultura a través del trastrocamiento y desequilibrio de una naturaleza que se revuelve contra los que la maltratan, cambio climático mediante innegable.

mundo cotidiano, para permitir que el mundo siga existiendo con el cuidado de todos.

2. A vueltas con la división naturaleza/cultura

Dominique Knafo, en su artículo sobre IA, confunde paraíso con naturaleza.

Dice que Adan y Eva, como representantes del género humano, fueron expulsados de la naturaleza, y no, realmente fueron expulsados del paraíso.

No vale entonces sostener y decir que la especie humana se ha rebelado contra la naturaleza para ser lo que es.

La especie humana si contra algo se ha rebelado es contra el paraíso en el que manda dios, no contra la naturaleza a la que pertenece. De paso dejaremos dicho que la que se rebeló fue ella.

No confundamos los términos: el paraíso no existe, la naturaleza sí, y de ella formamos parte.

No somos amos de la naturaleza, solo formamos parte de ella, y cuando nos creemos amos nos confundimos con un dios y confundimos a la naturaleza, la elevamos a paraíso o infierno, y no se trata de eso. Hoy día, más que nunca, conviene que no intentemos ser nuestros propios dioses[7].

Surgimos de la naturaleza, dice Daniella Knafo, pero nos oponemos a ella. La naturaleza sería así el lugar limitado del que queremos salir y las creaciones tecnológicas, frutos de la cultura, la forma de luchar contra tales limitaciones. Superaremos nuestra naturaleza, dice la autora.

Pensándolo así sí, pero si pensamos la experiencia cultural como una extensión del campo natural la cosa cambia.

Es natural que estemos limitados, dice Knafo, física y mentalmente, y es natural que ampliemos tecnológicamente nuestros sensorios, cuerpos y mentes. Es natural sufrir límites y morir, y es NATURAL ARMARSE, subrayo estas dos palabras, natural y armarse, contra la amenaza, las limitaciones y la muerte[8].

Vista la muerte como una amenaza, el sálvese quien pueda aparece inmediatamente como solución y las creaciones culturales y tecnológicas encaminadas pues a salvarnos individualmente sin pensar en nada más. Les recuerdo a Putin y a Xi hablando de ello: llegar a ser inmortales, vivir más de 150 años en breve.

Pero, para mí, no es natural armarse contra la amenaza, ya que la naturaleza no lo es, ni armarse contra la limitación y la muerte porque esta son garantía de existencia y continuidad de la especie misma y de la cultura.

¿No es un poco loco pensar que nuestra lucha es contra la naturaleza misma siendo como somos continuación de ella? No podemos luchar contra la tierra que nos da la vida.

Porque la concepción que divide y opone naturaleza y cultura ha sido demasiado tiempo sostenida dando por resultado que nos hayamos creído en lucha con la naturaleza.

Pero dicha oposición, de la que Freud participó, hace más a una concepción colonialista de la relación, como señalaba Jo Gondar, que a algo real.

Moldeamos la realidad en función de cómo la pensamos. Si nos creemos en lucha con la naturaleza la esquilmaremos, si nos pensamos parte de ella la cuidaremos y respetaremos, respetándonos a su vez. Entendido como propone Winnicott, el objeto transicional no busca colonizar la naturaleza, sino que abre a una relación de mestizaje en la que cultura y naturaleza se retroalimentan.

Fuera del espacio transicional, la cultura se transforma en depredación[9].

---

[7] Frente a eso, la propuesta de Winnicott es la de la presencia de la madre a modo de testigo, como nos recuerda Adam Phillips, alguien, como como en el artículo La capacidad de estar solo, alguien que sostiene la situación gracias a su disponibilidad potencial, y no gracias a una atención o a una curiosidad deliberada. La madre no puede crear el deseo, dice Phillips, ni conjurarlo al darle el ser, pero puede establecer las condiciones que lo vuelven posible.

[8] Y, sí, pensado así se le quita todo valor a la cultura como una extensión de la vida humana más allá de los individuos, no aceptando que muertos seguiremos vivos en parte a través de las creaciones culturales que supimos darnos y legarnos.

[9] No existe el paraíso y no debemos confundirlo con la naturaleza, ni confundirnos nosotros con dioses, ni armarnos contra la naturaleza y las limitaciones que nos

3. A vueltas con lo paterno y materno

A veces se equipara lo materno a la naturaleza y lo paterno a la cultura, continuando con el error de oponer naturaleza y cultura, oponiendo ahora lo materno con lo paterno.

Tiene que venir el padre, dicen algunos con su teoría, para separar al hijo de la madre, él trae la ley, si no viniera la madre sería la madre cocodrilo de Lacan, esa que a poco que se descuide se come a sus hijos, menos mal que la ley del padre aparece. Así piensan, solo así, algunos psicoanalistas aún en pleno siglo XXI.

Pensándolo de esa manera no es extraño que se piense la naturaleza como un lugar donde imponer la ley del hombre y en el que poner orden a su antojo, pero hay otras formas de pensarlo.

Es con la madre, o con quien se coloque en un lugar así, con quien se crea el espacio transicional asiento de la cultura, no hace falta que venga padre a producir ningún corte, ya ambos miembros se separan lo bastante para que la cultura aparezca, venga padre pero a reunirse y a estar, o mejor no se vaya.

Por otro lado como mostraba al principio el niño mismo hace una transición de blando a duro a través del juego que quizás tenga más que ver con el desarrollo de la musculatura y la agresividad y con la erección de los órganos sexuales, en el niño y en la niña, como dije, que con el Edipo mentado.

Todo esto tiene que ver con un Edipo patriarcal que intenta colonizar el pensamiento del cachorro humano y su madre estableciendo categorías opositivas que equiparan femenino/masculino con blando/duro, acogedor/potente, naturaleza/cultural.

A todo este entramado patriarcal contribuye la ausencia del espacio transicional.

Su ausencia, imposibilita ese tránsito de la naturaleza a la cultura, creando una pseudocultura que se asemeja más a la colonización y el abuso del otro que a un espacio de experiencia compartida.

4. Las paradojas y las situaciones fronterizas de Rousillon

Y es, en ese sentido, en el que traigo estas paradojas que tienen que ver, a nuestro parecer, con la diferencia entre pseudocultura (caracterizada por la colonización y el abuso) y cultura propiamente dicha. Siendo ejemplos de la comunicación que se da en las pseudoculturas cuando no se tiene en cuenta la transicionalidad.

Y que son tres.

La primera forma de comunicación patógena, que propone Rousillon, es la mistificación. La misma dice: “Lo que usted siente es falso, yo puedo decirle lo que debe sentir, lo que siente verdaderamente”.

Esta forma de comunicación supone un ataque al yo y a la autopercepción. Es la primera forma de colonización que impone una cultura sobre otra de la que se cree superior.

¿Y no es ese un momento de la historia del psicoanálisis en el que con la interpretación de lo inconsciente se imponía un sentido a los sujetos?

El saber está de este lado, la ignorancia del otro y, en el análisis, puede justificarse en una supuesta posesión del “conocimiento” del inconsciente del otro.

En segundo lugar. La descalificación, que viene a ser un anti-reconocimiento, y que surge de no tomar en cuenta el deseo de comunicar del otro. “Tú no cuentas, lo que piensas o dices no tiene importancia”. Ataque directo a la autoestima y al narcisismo del sujeto.

Él no tiene nada que decir, no tiene ninguna cosa que comunicar al respecto; más aún, no tiene ninguna cosa que pensar sobre ello. “Tú no cuentas, lo que piensas o dices no tiene importancia”. Ataque directo a la autoestima y al narcisismo del sujeto.

¿No les suena con lo que se pretende hacer con otras culturas o cómo se imponen las ideas a veces en el debate analítico?

Y, por último, La paradoja pragmática, el tercer y último tipo de comunicación patógena definida por un conjunto de tres elementos:

1. La existencia de una fuerte dependencia recíproca. 2. una orden paradójica (orden en la que, para obedecer, hay que desobedecer: ¡Sea

confiere.

espontáneo! ¡Tienes que quererme!) ; y 3 una prohibición de abandonar el marco así fijado e impuesto. El llamado antes doble vínculo.

Estas tres formas de comunicación patógena tienen el efecto de volver insostenible una posición de relativa independencia del otro.

Colocan al sujeto en una alternativa en la cual, o bien se somete y se identifica por completo con el objeto de deseo del otro, o bien rechaza toda dependencia y abandona así por entero la relación, con todos los daños consiguientes.

En todos estos casos se ve profundamente afectada la fiabilidad de la relación con el medio circundante.

El efecto de la comunicación paradójica es, indudablemente, minar la confianza del sujeto en la posibilidad de comunicar algo de su realidad interior, sea que acabe dudando de tener algo que comunicar, sea que dude de la capacidad del medio para comprender lo que él quiere decir o, simplemente, que él tenga algo que decir.

Por último, estos modos de la relación con el otro se interiorizan en un modo de relación con uno mismo. (…) en un proceso que puede ser comparado con las primeras formas de identificación con el agresor que caracterizan por el trastorno sobre sí, la vuelta sobre sí mismo[10].

¿Y no nos encontramos en un momento así en la que el análisis ha producido y sufrido ahora transferencialmente descalificaciones, mistificaciones y paradojas pragmáticas.

¿Estaremos padeciendo aquellas cosas que hemos contribuido y dejado que se establezcan?

¿Será la nuestra, la cultura psicoanalítica, una pseudocultura en lugar de un lugar de convivencia, cooperación y crecimiento?

Valga para ejemplificar esto el punto 5 de mi exposición:

[10] Es interesante señalar que estos procesos, reexternalizados en la escena transferencial, dice Rousillon, provocarán entonces las diferentes formas de lo que Anzieu propuso llamar como transferencia paradójica; su arista viva será la manera en que el analizado haga vivir a su vez al analista las paradojas, mistificaciones y descalificaciones que él mismo vivió históricamente.

5. Masud Khan, el de naturaleza salvaje

En 2019 la IPA destruyó, quemándolos, los escritos de Masud Khan que tenía bajo su custodia.

Mohamemed Masud Reza Khan era un hombre de otra cultura, pero más bien parece que fuera también un hombre de otra naturaleza, como dijo de él Andre Green: de una naturaleza salvaje y demoniaca.

Y entonces no basta con quitarle la función didáctica, ni con expulsarle, hubo que esperar a que estuviera muerto para que muchos años después (2019) IPA quemase sus escritos.

La pregunta que me surge es la de ¿fueron quemados por su naturaleza demoníaca o por ser de una cultura distinta, o ambas cosas se unifican?

¿Estamos en el psicoanálisis confundiendo, como los conquistadores, nuestra cultura con la cultura, y la de los otros pueblos siendo vista sólo como naturaleza, salvaje y demoniaca?

Hará falta volver a colonizar el mundo para imponer lo nuestro quemando lo que no sea como nosotros, como ven incluso las instituciones pueden caer en prácticas destructivas que recuerdan la colonización, la descalificación, la mistificación y la paradoja[11].

De nuevo el abismo nos mira.

Habrá pues que elegir y decidir qué cultura queremos si la del Toledo de las tres culturas o la de la expulsión de los moriscos esos seres de naturaleza salvaje.

[11] Ya pasamos por ahí. El holocausto de los hornos crematorios dio buena cuenta de ello. Las bombas de destrucción masiva, nucleares y de napalm, parecen ser las únicas maneras de tratar a lo que no nos resulta familiar, ominoso o siniestro. De nuevo ahora vuelve a estar de actualidad y es oportuno hablar de genocidio.

"Exterminad a todos los salvajes", la frase del coronel Kutz en el corazón de las tinieblas, que resuena con la masacre perpetrada por el Rey Leopoldo II en el Congo Belga de su propiedad, es el título de un ensayo que muestra cómo llevar el horror a otros pueblos, acaba trayendo el horror a casa, y como aquellas matanzas en el continente africano preanunciaron la vuelta sobre nosotros mismos de ellas en el corazón de una Europa que es la nuestra con el genocidio del pueblo judío.

Si cabemos todos, o para ser necesitamos que otros dejen de serlo, si para vivir necesitamos que la muerte impere alrededor de nosotros creando un horrible resort en el que habitaran por siempre nuestros fantasmas.

Que cada cual elija.

Termino ya retomando el inicio

El inicio ese en que un niño es un prospector nato del pasado, presente y futuro, a través de los dinosaurios, pegasos, unicornios y robots.

Añadiré a ello ahora, acudiendo a Rachel Carson (la primera ecologista antes de que la ecología existiera), que: ”Para mantener vivo en un niño su innato sentido del asombro, se necesita la compañía de al menos un adulto con quien poder compartirlo, redescubriendo con él la alegría, la expectación y el misterio del mundo en que vivimos”.

Así que no lo olviden, mantener abierto el espacio transicional es sostener la posibilidad de que el mundo se transforme, a través de la cultura, en un lugar en el que, como dejó dicho Jo Gondar en Bérgamo, la vida sea vivible.

Para ello, Alegría, expectación y misterio del mundo deben recubrir el compartir transicional, solo así la transmisión transgeneracional será efectiva, lo demás, ruido y furia.

BIBLIOGRAFÍA

Gondar, J. (2024). ¿Qué tienen que ver los cambios climáticos con el psicoanálisis? Trabajo inédito presentado en el 23.º Foro Internacional de la IFPS.

Knafo, D. (2024). Artificial intelligence on the couch: Staying human post-AI. The American Journal of Psychoanalysis, 84(2).

Phillips, A. (2008). Winnicott. Lugar Editorial.

Rodríguez, J. (2025). Masud Khan. Cenizas vivas. Editorial Winnicottalsur.

Roussillon, R. (2021). Lo transicional, lo sexual y la reflexividad. Editorial Antigua.

Winnicott, D. W. (1971). Realidad y juego. Gedisa.

LA ÉPOCA DEL CÍCLOPE (O LA SECUNDARIZACIÓN DEL INCONSCIENTE)

EDUARDO A. REGUERA NIETO

INTRODUCCIÓN

Este artículo parte de un grupo de lectura que mantenemos desde hace un tiempo varios colegas y amigos. Y con él está en deuda dado que en gran parte la motivación para el presente trabajo salió de ese foro. ¡Por eso me gustaría igualmente partir dando las gracias a mis compañeros de lecturas y fatigas!

Comenzamos trabajando textos de y en torno a Winnicott, seguimos por Stephen Mitchell y ahora estamos centrados en Ferenczi. Concretamente en La isla de Sueños que nuestro compañero del último XXIV Congreso del Centro Psicoanalítico de Madrid, José Jiménez Avello, tuvo a bien redactar. Como pueden juzgar, el campo intersubjetivo, la estructuración psíquica en relación con los primeros vínculos reales y fantasmáticos, el condicionamiento fuerte en sentido epistemológico de nuestro psiquismo en torno las figuras primarias, el estatuto de la realidad en el trauma…, todo ello ha suscitado nuestro interés y podríamos decir que ha sido una suerte de mínimo común denominador de la tarea grupal.

Releer atentamente a Winnicott generó en mí una serie de cambios. Uno de ellos ha sido la puesta en cuestión de la clásica polaridad realidad psíquica-realidad material que tanta tinta ha generado en nuestra disciplina. La zona transicional, ese tipo de experiencia situada fundamentalmente en el entre (Liberman, 2011), vino a insuflar aire fresco a una teoría a veces demasiado dicotómica en cuanto a la consideración de la realidad. Nunca estamos con el otro del todo, la entrega es inevitablemente parcial al no abandonar por completo nuestros objetos-self, constituyentes de nuestro núcleo narcisista. Esta zona intermedia es básicamente la zona donde merece la pena vivir y, quizá, la única en la que se pueda vivir.

La ponencia que dio lugar a este artículo estaba enmarcada en la mesa de «Naturaleza y/o cultura». En ella sostuvimos que precisamente podía ser necesario reivindicar de nuevo el carácter intermedio y eternamente provisional de nuestro psiquismo. Otros autores han definido una serie de hiatos constitutivos del psiquismo que lejos están de agotarse en las primeras estructuraciones sujeto-objeto, tales como el hiato pulsión-objeto de la pulsión, hiato semántico, hiato sintáctico, etc. (Cruz Roche, 2017). Creo que actualmente asistimos a intentos de sintetizar o totalizar el funcionamiento psíquico en definiciones que buscaran describir de una vez por todas un sistema. El último de ellos se trataría de esta suerte de Doppelgänger de la mente humana, que sería la inteligencia artificial y que actúa como una suerte de doble narcisista (Botella, y otros, 2003) más potente de nosotros mismos. Y que tiende a espejar nuestros vicios y virtudes. O quizá de sus creadores; ese sería otro debate.

EVOLUCIÓN RELACIONAL DEL PSICOANÁLISIS CONTEMPORÁNEO Y GÉNESIS DE UN NUEVO DUALISMO.

Sostengo que en la actualidad se podría suscribir entre profesionales un cierto consenso en torno a la progresiva relacionalidad del psicoanálisis contemporáneo. No hay dudas ya de la unión inextricable entre pulsión y objeto de la pulsión, lo cual obliga a poner el acento en la relación, así

como en la necesidad de tener en cuenta al objeto de la realidad (Lanza-Castelli, 2019). Aunque la palabra relacional es polisémica en nuestro campo tal como señala Ávila-Espada, se podría definir como el impacto que las relaciones humanas tienen en la génesis y dinámica de la actividad mental, configurada como una psicología bi-personal, en la que el impacto del observador sobre lo observado es continuo e inevitable (Ávila-Espada, 2014). Cambio acaecido en torno a diversas controversias técnicas que surgen —como siempre ha pasado en nuestra disciplina— del fracaso terapéutico y de la acumulación de datos (Mitchell, y otros, 2004). Tanto a nivel teórico como clínico, el bebé Robinson Crusoe del que habla Laplanche ha salido de la isla para no volver. (Laplanche, 2014).

En esta evolución del psicoanálisis, el sello de Kohut es marcado. Como es sabido, construyó el concepto objeto-self, extrajo junto con otros la idealización del puro uso defensivo para elevarlo a elemento estructurante del psiquismo. Y especialmente modificó en la técnica la forma de acercamiento empático al narcisismo del paciente. En su obra, la libido tiene un trayecto declinante. De una importancia decisiva en la constitución de los objetos-self se pasa gradualmente a la descualificación de la energía psíquica necesaria para el investimiento narcisista. Esto se ve especialmente en la Restauración del sí-mismo o ¿Cómo cura el psicoanálisis? (Blecihmar, y otros, 2017).

Este movimiento antilibidinal, lejos estuvo de quedarse recluido entre las estrechas paredes de la psicología del self. Trascendió al resto de corrientes e incluso extramuros psicoanalíticos de la mano del concepto self. Una vez constituido ese centro de iniciativas como llamaba al self (Kohut, 2001), éste opera más o menos establemente. Tanto en la salud como en la patología, sobre todo en esta última. Pareciera que la libido no fuera necesaria como sustento teórico en tanto su pérdida de centralidad en la jerarquía metapsicológica de esta escuela es muy notoria. Leyendo a este autor se puede tener la impresión de que el inconsciente ha quedado reducido nuevamente a una especie de automatismo. A riesgo de extremar el argumento, diríamos que en esta teoría y cierta parte del psicoanálisis relacional, el inconsciente está en peligro de convertirse en una suerte de lujo bizantino. Es decir, una sofisticación fascinante desde el punto de vista histórico pero desdeñable en la práctica psicoterapéutica.

Laplanche sostiene que ha parecido darse en nuestra disciplina un deslizamiento curioso. Aquel por el cual hablar de pulsión es hablar de autarquía psíquica y de ahí se pasa a cuestionar la metapsicología misma (Laplanche, 1981). En la obra de Mitchell se sustituye el dualismo freudiano previo por uno más reciente, aquel que contrapone lo intrapsíquico en la teoría pulsional previa y la relacionalidad de la mente (Liberman, 2022). Teoría pulsional y relacionalidad son en buena medida pares antitéticos en esta concepción del psicoanálisis. Atribuye de modo un tanto exagerado a Freud un intento de dar una fundamentación objetiva última de la mente humana, cuando lo cierto es que éste consideraba su teoría como un saber provisional y sus teorías como representaciones auxiliares con un valor instrumental susceptibles de ser modificadas si la realidad clínica indicaba tal cosa (Echeverría, 2025). Quizá estemos más bien ante una relación de tipo dialéctico en la que la problemática estriba más bien en la organización jerárquica del conocimiento humano procedente de diferentes paradigmas incluso dentro de la teoría psicoanalítica (Morin, 1994).

LA PROBLEMÁTICA DEL REMANENTE IMPERSONAL NO DIALECTIZABLE Y EL BORRAMIENTO TEÓRICO DE LOS PROCESOS PRIMARIOS.

Seguramente la parte que levantaba más resistencias en mi bagaje personal es aquella por la cual Mitchell deniega cualquier tipo de impersonal que nos pueda tomar en nuestro psiquismo. Defiende que la pulsión no es un empuje que proviene de adentro, sino que es siempre una respuesta dentro de un campo relacional a un objeto, sea interno o externo (Liberman, 2022). De este modo, hemos saltado de una cierta a-socialidad de la pulsión en la teoría freudiana a considerarla como formando parte de tramas relacionales en las cuales la pulsión se limita a seguir el rastro del objeto. Ya no es buscadora de objeto, como diría Fairbain, sino que sigue una estela del objeto. De no poder pensar en la matriz relacional donde emerge el síntoma se pasa

frecuentemente en esta escuela a considerar que no existe nada por fuera de dicha matriz.

De modo paralelo, la agresividad en la obra de Mitchell también aparece como una respuesta subjetiva a la percepción de una amenaza o peligro. Es siempre una reacción a algo que está sucediendo en campo relacional (Liberman, 2022). Básicamente algo que te ha hecho alguien. Como axioma, parece no existir ya agresividad pre-subjetiva, o quizá para-subjetiva. Contraponiéndola a la visión tradicional endogenista del psicoanálisis freudokleiniano. Como hace poco comentamos en una comida de colegas, esto debería aparecer como más optimista en tanto nos libramos aparentemente del monstruo leviatán interno presente en la obra de Freud, especialmente a partir de la construcción de la segunda tópica (Mitchell, y otros, 2004). Pero, al mismo tiempo, podría considerarse peligrosa la eliminación teórica de cualquier tipo de impersonal, del destronamiento del sujeto consciente y autónomo, producto del reafirmar procesos que nos viven, los procesos primarios (Laplanche, 1981).

¿Hasta qué punto este borramiento de impersonales en nuestra mente es un occidentalocentrismo? Leyendo recientemente ciencia-ficción china, me resultaba curioso constatar cómo muchos personajes hablaban de su deseo en términos de impersonales. De fuerzas abstractas que permean la voluntad del sujeto y de cómo la verdadera libertad consiste en abandonarse a dichas fuerzas. Era todo un planteamiento contrapuesto al occidental (Liu, 2017).

Leímos en el grupo varios casos clínicos comentados por el mismo Mitchell (Liberman, 2022), que generaron al grupo sentimientos ambivalentes. Aparecían de este modo interpretaciones transferenciales, autorrevelaciones y enactments muy previsibles. Era patente la secundarización del inconsciente que es el objeto de este trabajo. La racionalidad de los procesos secundarios iba atrapando las viñetas clínicas en una suerte de sentido común relacional que nos parecía dejaba fuera la parte más bizarra del vivir. Escasa presencia de desplazamientos, bisexualidad, pulsiones desligadas o conflictos internos. Los procesos primarios y sus efectos básicamente no tenían cabida. Al menos en mi lectura había un exceso de linealidad - quizá también por motivos pedagógicos - en la elaboración del síntoma, la candorosa reconducción de la identificación proyectiva en todos los casos y una literalización empobrecedora de las relaciones intersubjetivas.

Algunos echábamos en falta más extrañeza, más descentramiento del sujeto o la presencia de lo siniestro. Como en la teoría de Joyce Mc Dougall acerca de los pacientes desafectivizados, donde la relacionalidad convive necesariamente con los efectos de la pulsión (McDougall, 2020). En esos casos clínicos de Mitchell aparecía una forma de trabajar diferente que permite enfrentarse a una tipología de pacientes no neuróticos o en momentos de su tratamiento no neuróticos. Pero, al mismo tiempo, el borramiento de cualquier impersonal en el psiquismo era casi total. Todo era subjetividad entendida como autenticidad o diferencia frente al otro. Mi tesis es que la verdadera subjetividad debe incluir y narrar esos elementos impersonales, generados a partir de la radicalidad del inconsciente.

Esta consideración actual de lo subjetivo como absolutamente original y diferente ha germinado con éxito en el cuerpo académico y social. Aquí podríamos rescatar el interesantísimo concepto de Bauman acerca del fetichismo de la subjetividad (Dal Maso Otano, 2008), a partir de una elaboración del fetichismo de la mercancía marxista. En este último, las relaciones mercantiles buscaban ocultar el rasgo de subjetividad y arbitrariedad subyacentes a las cadenas de producción. Siempre hay actores interesados bajo la oferta y la demanda. El nuevo fetichismo de la subjetividad trataría de hacer exactamente lo contrario, ocultar cualquier impersonal objetivo en las motivaciones de las personas. Pero lo subjetivo debe - a mi entender - tomar conciencia de lo impersonal, de lo objetivo y de sus posibilidades. Siguiendo de nuevo a Laplanche, habría que poder articular la idea de una inconciabilidad de un resto último pulsional como expresión teórica de los aspectos irreductibles, irrecuperables, no dialectizables de la pulsión sexual (Laplanche, 2002).

En caso de no tener en consideración este resto último no dialectizable, se estaría confundiendo el realismo ontológico (existe un mundo más allá de la

representación) con el realismo epistemológico (un sujeto podría conocer ese mundo y adecuarse así a la Verdad) (Chalmers, 2025). Dicho en términos kantianos, es conveniente no confundir la cosa en sí con la cosa para nosotros en aras de un pragmatismo basado en una concepción demasiado utilitaria de la verdad (Echeverría, 2025). Esta corriente podría encuadrarse en lo que ha sido dado en llamarse recientemente nuevo realismo filosófico (López Arriba, 2021).

TERCERA TÓPICA Y RECUPERACIÓN DE LOS PROCESOS PRIMARIOS.

James Grotstein fue uno de los discípulos americanos más conocidos de Bion (Sawbridge-Burton, 2018). Alertaba ya hace tiempo de acabar en el reduccionismo de la mirada del cíclope, que inevitablemente uniformiza lo Real al carecer de la profundidad de la mirada dual humana (Grotstein, 1986). Si tenemos en cuenta los avances teóricos sobre la tercera tópica, estamos llevados a aceptar la heterogeneidad y coexistencia de funcionamientos psíquicos inconscientes de estructura representacional y no representacional (Zukerfeld, 2025). Entonces el riesgo a mi entender sería que nos vayamos deslizando suavemente a hacia un subjetivismo útil (Echeverría, 2025), donde sólo se trabajen identificaciones, vínculos reales y traumas narcisistas. Laplanche hablaba de un metabolismo extraño (Laplanche, 1981) por el cual el inconsciente no es nunca por completo el discurso-deseo del otro. Los procesos primarios condicionan de modo indeleble los mecanismos de internalización, proyección e identificación. Usando otra feliz expresión de este mismo autor, la trayectoria de la pulsión siempre es tangente, no lineal. Tangencialidad que viene a romper los compartimientos estancos que nos proponen diariamente.

Decían que los movimientos e intervenciones de Winnicott eran impredecibles como los del caballo de ajedrez, saltando obstáculos y llegando a sitios inesperados. Este metabolismo extraño del que hablamos nos viene a proteger afortunadamente de la linealidad de las redes y la IA. Me gusta pensar que no sé por dónde va a saltar mi inconsciente. Y que ese mismo carácter errático es también protector.

Laplanche exponía que la denominación procesos primarios era engañosa (Laplanche, 1981). Porque no aparecían cronológicamente en primer lugar y después los secundarios. Sino que lo hacían tras la instauración de la represión originaria y la aparición de los procesos secundarios del preconsciente. Según este autor, los procesos primarios aparecían por reducción de las reglas de juego. Dicho de otro modo, la represión estructurante sofistica el pensamiento y permite la imaginación. Sin represión estructurante no hay imaginación, hay caos y simplificación psíquica.

MATTE -BLANCO, LAS DOS LÓGICAS PSÍQUICAS Y LA INCONCIABILIDAD BÁSICA EN LA PSIQUE HUMANA.

Como venía comentando, el progresivo arrinconamiento de los procesos primarios me pareció sospechoso y alejado tanto de la clínica como de mi propia experiencia como analizante. Buscando sustento teórico frente a mi pregunta, acabé llegando a la obra de Ignacio Matte -Blanco (Matte-Blanco, 1988). Dicho autor chileno, no solamente recogía mi inquietud, sino que la expandía a otros límites. Consideraba que el principal descubrimiento freudiano no era el inconsciente - temática habitual en la ciencia y literatura de la época - sino las leyes de funcionamiento de los procesos primarios (Bornhauser, y otros, 2016).

Construyó una tesis por la cual la condición humana era inexorablemente híbrida, bivalente en su terminología. Definió una lógica asimétrica por la cual somos capaces de captar las diferencias entre sujeto y objeto, el principio de incompatibilidad o de contradicción. Sería la lógica de los procesos secundarios. Y, no en lo profundo sino en paralelo, hay otra lógica funcionante. La lógica de la simetría.

Esta lógica no entiende de diferencias ni de cosas del mundo separadas. Aparece una indivisibilidad radical congruente con el monismo filosófico de Groddeck sobre el Ello (Laplanche, 1981) o la indiferenciación primigenia de Thalassa en Ferenczi (Avello, 2006), ambas fuertemente criticadas por Freud en su momento. Tal lógica se rige por el principio de simetría por el cual si alguien A tiene una relación con B, B debe ser tratado como A. Si Rosa es la madre de María, según el principio de

simetría María también es la madre de Rosa. Si mi padre tiene ojos verdes, todo el conjunto de padres se simetriza a partir de este rasgo hasta ser iguales en todos los rasgos hasta ser todos los padres indistinguibles. En el campo temporal también se aplica la misma simetrización. Si el momento temporal A precede a B, B también precede a A. Evidentemente, una locura desde el punto de vista de la lógica asimétrica, que puede captar esta incompatibilidad.

VIÑETA CLÍNICA

Juan Manuel es un paciente de 43 años actualmente que lleva trabajando en psicoterapia desde hace unos cinco. Acudió a consulta por una problemática obsesiva severa entremezclada con un trastorno conversivo que perturbaba de forma muy marcada su funcionamiento genito - urinario. De modo muy paulatino se van elaborando fantasías de control subyacentes a la patología psicosomática. Así como toda una serie de dolores - entendidos desde Freud como aquello traumático que acontece en estado de no preparación y genera vivencia de desgarro - signados por experiencias de desamparo en ciertos momentos clave.

Tras varios años de intensidad psicoterapéutica y el paso a una periodicidad más laxa aparece una narración muy elocuente en torno al surgimiento de los primeros síntomas obsesivos. El paciente relata que, con siete u ocho años, iba en el coche con sus padres en un momento de importante tensión flotante entre los progenitores. Se recuerda sentado en la parte de atrás, con una vivencia de importante atrapamiento físico y falta de salida. En un momento en el que la tensión escaló de nuevo Juan Manuel señala cómo empieza a sumar todas las matrículas que veía de otros coches al circular por las calles. Aquello aflojó la ansiedad al constituirse así ex novo un síntoma obsesivo que actuó a modo de verdadera formación de compromiso. Dicho recurso mental se fue puliendo y amplificando cada vez que circulaban con el coche, generando una restricción obvia y, simultáneamente, una expansión de la capacidad yoica en lo que atañe a las matemáticas. Una sublimación que logró reconducirse años más tarde hacia la elección de una carrera técnica que desempeña en la actualidad.

La historia de Juan Manuel podría citarse como ejemplo del metabolismo extraño de Laplanche por el cual la internalización de una escena de tensión - procesos primarios mediante - no da lugar a la introyección lineal de un objeto papá u objeto mamá. Sino que dicho proceso adopta una trayectoria tangente que da lugar a la aparición de la sorpresa y a la emergencia de una capacidad matemática que por recursos cognitivos familiares no estaba llamada a ser convocada. En este caso la lógica simétrica del inconsciente generó una equiparación total por la cual los problemas familiares eran susceptibles de ser arreglados mágicamente mediante el mismo método por el cual se podían sumar números y llegar a resultados. O quizá también podría tratarse de un desplazamiento pulsional que solamente logra la estabilización por la vía de este curioso rodeo.

En cualquier caso, los modelos de internalización que manejemos como psicoanalistas determinan en gran medida nuestra praxis psicoterapéutica. El uso de modelos donde los procesos primarios - lógica, simétrica - no aplican da lugar necesariamente a una linealidad de los objetos introyectados, al menos en la mente del psicoanalista. Volviendo a Winnicott, es sustituirsustituiríamos en nuestra praxis la lógica del caballo de ajedrez por la lógica del peón. Y la lógica del peón es la de los juegos de suma 0. Es decir, si yo soy, es porque se lo he quitado a los otros; si ellos son, no soy yo.

CONSECUENCIAS TEÓRICO-CLÍNICAS DEL BORRAMIENTO DEL IMPERSONAL.

El fetichismo de la subjetividad (Enríquez Riutor, 2016) y la renegación consecuente de cualquier tipo de impersonal en nuestro psiquismo es una renegación de esta doble vía, de este razonamiento bilógico en palabras de Matte - Blanco. Dicha hipersubjetividad aparece así basada en privilegiar lo asimétrico, lo diferente frente a los otros, lo auténtico que obliga a construirse siempre por contraposición al otro. Es un otro al que se necesita así desesperadamente, y más cuando no presta su amor. Recordemos las palabras de Freud de 1922 por las cuales el paranoico es el que espera de todos los extraños algo como amor (Freud, 2010). La eliminación de todo impersonal es así el reino de la paranoia. En cuanto el otro no se presta a amar, está servida la causa para la contienda. Siguiendo la teorización de Meltzer, el conflicto estético

derivado de contemplar la gran belleza puede generar un hondo dolor humano tan grande como el clásicamente ligado a la destructividad o la ausencia (Bégoin, 2000). El estatuto de la falta - proporcionada por el resto impersonal - es necesario para la estructuración psíquica, bastante antes de la clásica falta que introduce el Edipo. Creemos que esta idea tan sugerente del intenso dolor que genera la contemplación de la belleza más pura no está pudiendo ser usada en toda su potencia.

Se querría señalar además otra consecuencia del borramiento del impersonal. El resultado es que al sujeto contemporáneo se le priva de cualquier tipo de plataforma interna donde descansar. La resolución suficientemente exitosa del Edipo da lugar a un sujeto capaz de elegir entre dos angustias la más manejable y domeñable, la angustia del padre (Laplanche, 2003). Pero en muchos de nuestros pacientes actuales aparece una fatiga hermenéutica constante, cansancio crónico que pueda tomar variadas formas clínicas o médicas. Un agotamiento del individuo obligado a ser creativo 24/7 como dicen los adolescentes. Lo que aparece como una mutación hacia el no-relato en términos de nuestra compañera Lola López-Mondéjar (López-Mondéjar, 2024), es a nuestros ojos la fatiga del nadador perpetuo, que no dispone de boya o roca al que agarrarse.

Esa renegación del impersonal no trae sujetos más autónomos que logran conducirse mejor, sino que ha traído sujetos cansados, irritados, insomnes y saturados de identidad. El no poder acogerse a ninguna estructura para-subjetiva extenúa a la persona. Y, aunque no sea el objeto de este trabajo, configura una corporalidad caracterizada por una relación de suspicacia, donde la clínica psicosomática y los fenómenos hipocondríacos tienen especial predilección.

Mi sensación es que la función paterna últimamente soló puede ser vista en gran medida desde su aspecto coercitivo, lo cual por otro lado es innegable (Laplanche, 2003). Pero al mismo tiempo la estructuración edípica genera una cancelación energética. Se vectorizan los objetos fuente-de la pulsión y aparecen los procesos primarios como tales (Laplanche, 1981). Se construye en ese momento un impersonal que permitirá al sujeto descansar desde el punto de vista económico. Hablar de una pulsión o de un Ello no es retroceder a los tiempos de la autarquía psíquica, del bebé Robinson Crusoe.

Tener clara la lógica bivalente (Matte-Blanco, 1988), el funcionamiento dual humano es no abandonar al sujeto a la vía secundaria del trauma. El conocimiento psicoanalítico y específicamente humano está inevitablemente unido a esta doble mirada. Si de algo debemos sospechar hoy, es de la excesiva compulsión a la síntesis del yo. A definiciones unitarias en las que se haya erradicado un inevitable vacío ontológico. Ahí está la creación de cíclopes uniformadores, los de la mirada lineal, que no admiten proceso primario ni verdadera sublimación. Y tirando de leyenda Homérica, ya sabemos que los cíclopes no tienen leyes, ni gobierno ni comunidad organizada. La copresencia de dos modos incompatibles entre sí, que nunca se fusionan y que al mismo tiempo operan juntos es nuestro sino según Matte -Blanco. Cómo sostener esa tensión, ahí está el reto.

BIBLIOGRAFÍA

Avello JJ Isla de sueños de Sandor Ferenczi. [Libro]. - Madrid : Biblioteca Nueva., 2006.

Ávila-Espada A. Comprendiendo la dinámica pulsional, pero cambiando en las relaciones intersubjetivas. [Journal] // Clínica e Investigación Relacional.. - 2014. - 1 : Vol. 8. - págs. 41-50.

Bégoin J. Amor y destructividad: desde el conflicto estético a la revisión del concepto de destructividad en la mente. [Journal] // Psicoanálisis APdeBA.. - Buenos Aires : [s.n.], 2000. - 3 : Vol. XXII.

Blecihmar NM y Leiberman-Bleichmar C. Heinz Kohut: Discusión y comentarios. [Sección de libro] // El psicoanálisis después de Freud. Teoría y clínica.. - Ciudad de México : Paidós, 2017.

Bornhauser N y Pineda LA. Psicoanálisis y lógica: lo inconsciente como real-imposible. [Journal] // Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría.. - 2016. - 129 : Vol. 36. - págs. 121-138.

Botella C y Botella S La dinámica del doble: anímico, autoerótico, narcisista. [Sección de libro] // La figurabilidad psíquica.. - Buenos Aires : Amorrortu, 2003.

Chalmers A. Realismo y antirrealismo [Sección de libro] // ¿Qué es esa cosa llamada ciencia?. - Madrid : Siglo XXI Editores., 2025.

Cruz Roche R Capítulo 8. Pulsión de muerte. [Sección de libro] // Para pensar fundamentos de psicoanálisis. Reflexiones de un psicoanalista clínico.. - [s.l.] : Editorial Académica Española, 2017.

Dal Maso Otano S. Malestar contemporáneo: fetichismo de la subjetividad. [Journal] // Acta Académica. - Buenos Aires. : [s.n.], 2008.

Echeverría R. Verdad y retórica en el psicoanálisis relacional de Stephen A. Mitchell. [Journal] // Temas de Psicoanálisis.. - enero de 2025. - 29.

Enríquez Riutor L Fetichismo de la subjetividad: individualización, malestar y consumo. [Informe] : Tesis Doctoral. / Departamento de Sociología V. ; Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Universidad Complutense de Madrid.. - Madrid : [s.n.], 2016.

Freud S. Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad (1922[1921]). [Sección de libro] // Obras Completas. Vol. XVIII. Más allá del principio del placer, Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras. 1920-1922.. - Buenos Aires : Amorrortu, 2010.

Grotstein JS The Dual Track: Contribution Toward a Neurobehavioral Model of Cerebral Processing. [Journal] // Psychiatric Clinics of North America.. - 1986. - 2 : Vol. 9. - págs. 353-365.

Kohut H. La restauración del sí mismo. [Libro]. - Barcelona. : Paidós Ibérica., 2001. - pág. 224.

Lanza-Castelli G. Psicoanálisis y mentalización. De la pulsión al pensamiento. [Journal] // Temas de Psicoanálisis.. - Julio de 2019. - 18.

Laplanche J La pulsión y su objeto-fuente: su destino en la transferencia. [Journal] // Alter Revista de Psicoanálisis. - Octubre de 2014.

Laplanche J. Castración. Simbolizaciones. Problemáticas II. [Libro]. - Buenos Aires : Amorrortu, 2003.

Laplanche J. El inconsciente y el ello. Problemáticas IV. [Libro] / trad. Bleichmar. Silvia. - Buenos Aires : Amorrortu, 1981.

Laplanche J. La sublimación. Problemáticas III. [Libro] / trad. Bleichmar. Silvia. - Buenos Aires : Amorrortu, 2002.

Liberman A Sobre la transicionalidad [Sección de libro] // Una introducción a la obra de D.W. Winnicott. Contribuciones al pensamiento relacional / aut. libro Abello Blanco A y Liberman A. - Madrid : Ágora Relacional, 2011.

Liberman A. Conversando de Psicoanálisis con Stephen A. Mitchell. Una introducción a su pensamiento. [Libro]. - Madrid : Ágora relacional., 2022.

Liu Cixin El bosque oscuro (Trilogía de los tres cuerpos 2). [Libro]. - [s.l.] : Nova, 2017.

López Arriba P. Markus Gabriel y el Nuevo Realismo Filosófico del siglo XXI. [Artículo] // Entreletras. Revista digital en español de cultura y algo más.. - 8 de Nov de 2021.

López-Mondéjar L. Sin relato. Atrofia de la capacidad narrativa y crisis de la subjetividad. [Libro]. - Barcelona : Anagrama, 2024.

Matte-Blanco I. Pensar, sentir y ser: reflexiones clínicas sobre la antinomia fundamental de los seres humanos y el mundo. [Libro]. - Barcelona : Monografies de Psicoànalisi i Psicoterapia. Sociedad Española de Psicoanálisis (SEP)., 1988.

McDougall J. El paciente desafectivizado. Reflexiones sobre la patología del afecto. [Journal] // Revista de Psicoterapia Psicoanalítica. Asociación Uruguaya de Psicoterapia Psicoanalítica (AUDEPP).. - 2020. - 88. - págs. 15-38.

Mitchell SA y Black MJ Más allá de Freud. Una historia del pensamiento psicoanalítico moderno. [Libro]. - Barcelona : Herder, 2004.

Morin E. Introducción al pensamiento complejo. [Libro]. - Barcelona : Gedisa S.A., 1994.

Sawbridge-Burton E. Melanie Klein Trust [En línea]. -2018. - https://melanie-klein-trust.org.uk/es/writers/james-grotstein-2/.

Zukerfeld R. Reseña conceptual. Tercera tópica. [Journal] // Mentalización. Revista de psicoanálisis y psicoterapia.. - abril de 2025. - 21.

MÁS ALLÁ DE LA NATURALEZA Y LA CULTURA: UNA LECTURA PSICOANALÍTICA DE CREATURA

ANDRÉS SAMPAYO SALGUEIRO
Psicoterapeuta psicoanalítico. Presidente de la Asociación de Psicoanálisis Aplicado Gradiva

ABSTRACT

Creatura (2023), dirigida por Elena Martín Gimeno, se presenta como una exploración cinematográfica de una subjetividad femenina en conflicto. A través de una estructura fragmentaria que entrelaza diferentes momentos vitales de la protagonista, la película permite una lectura psicoanalítica que en este trabajo articulamos sobre distintos enfoques y autores.

Abordaremos, partiendo de Freud, la represión de la sexualidad infantil y el retorno sintomático de lo reprimido. Pensaremos la posición y la pregunta histérica desde una perspectiva lacaniana, con una protagonista que oscila entre el deseo y su retirada, y con un cuerpo que funciona como sede del goce y del síntoma. Klein nos permitirá leer el relato como un tránsito desde la posición esquizoparanoide hacia la posición depresiva. Desde Winnicott plantearemos una comprensión del trauma como falla ambiental, entendiendo que lo que daña no es el hecho en sí, sino la ausencia de un entorno que acoja y contenga.

Ogden, enfatizando la dimensión no verbal de la experiencia emocional, nos conducirá a la búsqueda de una narrativa intersubjetiva nueva. Por último abriremos la mirada hacia lecturas críticas feministas desde autoras como Irigaray y Mitchell.

Planteamos así una interrogación sobre el deseo femenino, no como carencia sino como exceso; como lo no dicho, lo no representado.

Palabras clave: deseo, cuerpo, trauma, Freud, Lacan, Klein, Ogden, Winnicott, Irigaray, Mitchell.

INTRODUCCIÓN

Nos acercamos a la película Creatura a través de una actividad compartida entre Gradiva (Galicia), la asociación psicoanalítica a la que pertenezco, y la Asociación Española de Psicoanálisis Lacaniano de la Universidad de Valencia. Nos proponíamos un acercamiento y un diálogo recíproco entre cine y psicoanálisis a través de una actividad que pudiera sostenerse en el tiempo, y la primera de las proyecciones, la que inauguró ese espacio fue precisamente Creatura. Su actualidad y temática, así como la repercusión por sus reconocimientos (mejor película en Cannes 2023, mejor dirección y guión en premios Feroz 2024 o seis premios Gaudí 2023) la hicieron candidata para esa primera sesión.

La película, dirigida por Elena Martín Gimeno, siendo ella misma y Clara Roquet las coautoras del guión, muestra un drama que explora la sexualidad femenina en diversas etapas. La historia sigue al personaje de Mila, quien, tras mudarse con su pareja y tener problemas con ella, busca profundizar en su pasado en un intento de dar sentido y entender algo de su deseo y su sexualidad. En ese proceso de reencuentro con ella misma y su cuerpo, vamos viendo cómo revisita experiencias de su infancia y adolescencia.

Creatura atrapa al espectador por su forma de abordar el deseo, el cuerpo y la sexualidad. Lejos de lugares comunes y narraciones lineales, la obra es capaz de reflejar la complejidad de los procesos psíquicos que se producen en una persona sin caer en simplismos ni tópicos. La estructura fragmentaria, como si el relato saliese del

inconsciente de la protagonista, y las distintas miradas y enfoques que se suceden en el film nos llevaron a articular este trabajo desde diferentes autores, cada uno con sus teorías y perspectivas. A su vez nuestra intención, quizás como la de Mila con sus fragmentos, era tender puentes entre ellos.

Lo reprimido y su retorno: Freud en Creatura

Desde la perspectiva freudiana, Creatura puede leerse como una exploración de la sexualidad reprimida y su posterior retorno sintomático. Sabemos que uno de los aportes teóricos más relevantes y que a la vez más resistencia provocó del padre del psicoanálisis fue el afirmar que la sexualidad no comienza con la pubertad, sino que es parte del desarrollo infantil. Freud, en Tres ensayos sobre la teoría sexual (1905), afirmaba que la sexualidad infantil es estructurante y que su represión puede derivar en síntomas neuróticos. La película muestra como Mila revive experiencias infantiles que han sido reprimidas y que nos conectan con la noción freudiana de las etapas psicosexuales. Por ejemplo, la escena en la que se agarra al pecho nos evoca la oralidad, así como la de la masturbación inicial con la irrupción del padre nos hace pensar en una etapa fálica en la que el deseo se encuentra con la ley, provocando una culpa internalizada.

Freud nos decía que los traumas o las fijaciones en estas etapas podían marcar la vida adulta, y eso se ve reflejado aquí en los bloqueos y disociaciones emocionales que sufre la protagonista. Esas escenas de su pasado —que vuelven en forma de recuerdos confusos o dolorosos— revelan cómo el deseo fue reprimido por la culpa, la vergüenza y la mirada social.

La culpa y la vergüenza, que aparecen de forma recurrente, se pueden entender como efectos superyoicos, ya que como decía Freud en El malestar en la cultura : "El superyó puede llegar a ser tan cruel como el más despiadado amo". Esta instancia moralizadora convierte al cuerpo en un territorio prohibido, fragmentado y silenciado.

Desde esta perspectiva el concepto de represión es central. Para Freud, "lo reprimido retorna" (1923) y lo hace en forma de lapsus, sueño o síntomas: en Mila se ve en la dificultad para mantener relaciones íntimas, la incomodidad corporal y los episodios emocionales desbordantes. Creatura nos muestra lo reprimido retornando de forma casi orgánica, física.

Pero Creatura también puede leerse como un intento de elaboración del trauma. El Freud de textos como Más allá del principio del placer hablaba de la compulsión a la repetición como una manera de volver al trauma para intentar comprenderlo y manejarlo. Vemos aquí cómo la protagonista regresa a los escenarios de su infancia no solo físicamente, sino psíquicamente, en un intento de reelaboración, de dar sentido a lo vivido y restituir una narrativa. Esto nos conectará con la perspectiva que veremos posteriomente de Thomas Ogden.

Para concluir esta aproximación desde Freud, nos referiremos a lo que entendemos como ataques histéricos en Mila, que nos sirve a su vez de enlace con la histeria lacaniana (es decir, la histeria como estructura y como pregunta) que trataremos a continuación. La película nos muestra una serie de expresiones sintomáticas en Mila en su vida adulta que nos recuerdan la observación de Freud de que los ataques histéricos se dirigen en realidad a otra persona, en su mayoría a esa otra persona prehistórica, inolvidable, que nunca será igualada por ninguna otra posterior.

La histeria como pregunta: Lacan en Creatura

Creemos que es importante empezar planteando que, desde Lacan, la histeria no se entiende únicamente como diagnóstico clínico o como manifestación sintomática, sino como una posición subjetiva que se articula en torno a una pregunta estructurante: ¿Qué soy yo para el deseo del Otro? Esta interrogación conduce a una búsqueda por mantener el deseo vivo sin consumarlo, preservándolo como enigma.

En Creatura, Mila parece encarnar esta posición. Sus relaciones afectivas, sexuales y familiares están marcadas por una oscilación repetitiva entre entrega y retirada, deseo y repulsión. Vemos en este vaivén el reflejo de la estructura histérica: la búsqueda incesante de saber qué es para el Otro, sin llegar nunca a una respuesta definitiva. El sujeto histérico desea que el Otro desee, pero a la vez se sustrae al acto de satisfacer ese deseo.

Asistimos también, a cómo el cuerpo de Mila funciona como lugar privilegiado del síntoma: picazones, insomnio, pérdida del deseo sexual. Estos signos, sin etiología orgánica aparente, podemos leerlos también desde Lacan como formaciones del inconsciente. El cuerpo habla así lo que no puede ser dicho, lo que se escapa al discurso. Vemos el intento de capturar y representar el goce femenino como un territorio que está más allá de la cultura. El cuerpo se convierte así en un espacio vivo donde se manifiestan experiencias irreductibles y únicas.

Sabemos que uno de los focos de interés de Lacan estaba puesto en su conceptualización del goce femenino; para él, un goce que excede lo simbólico, un goce más allá del falo, que no se inscribe en el lenguaje, sino que pertenece al orden de lo Real. En este sentido, el goce femenino se resiste a la simbolización.

Creatura intenta captar esta dimensión a través de silencios, imágenes y gestos que no se dejan atrapar por la lógica narrativa convencional. A través de una ruptura con las formas tradicionales o visuales normativas, se muestran momentos donde la protagonista enfrenta dimensiones de sí misma que no pueden ser totalmente articuladas ni comprendidas. Pensamos que de este modo la autora intenta transmitir este goce como algo que está más allá de la naturaleza, del lenguaje, la cultura y las normas sociales.

Aún a riesgo de hacer algo de spoiler a los que no hayan visto la película, hemos querido en este trabajo ir a escenas concretas como ejemplificación de los aspectos teóricos que vamos desarrollando. Una de ellas es la de la masturbación infantil. El momento en que el padre entra y la interrumpe es crucial: la mirada del Otro la marca. Ahí se produce un corte: lo Real (el goce del cuerpo) entra en conflicto con lo Simbólico (la ley, el lenguaje, la norma).

O esa otra en que se muestra el ritual del padre acariciando el cuerpo infantil antes de dormir, cargada de ambigüedad, o la escena de la niña introduciéndose en la cama de los padres: son escenas que no podemos verlas como representaciones objetivas de abuso, sino irrupciones de lo traumático, lo no articulable que hemos mencionado antes. Son momentos que no "hablan" directamente, sino que interpelan desde el malestar, desde lo que no puede nombrarse, desde lo traumático que escapa al lenguaje.

Posiciones psíquicas: Klein en Creatura

Si cambiamos de perspectiva y observamos Creatura desde la teoría de Melanie Klein, asumimos que para ella el psiquismo temprano se organiza desde un primer momento en torno a relaciones objetales. El objeto primordial, el pecho materno, se escinde en "bueno" y "malo", dando lugar a posiciones psíquicas defensivas.

Podríamos pensar que Mila revive sus memorias infantiles en un estado de fragmentación, desde lo que sería una posición esquizoparanoide, estando presentes el miedo al propio deseo y la angustia persecutoria. Su cuerpo aparece como un objeto extraño, dividido entre placer y peligro. La narrativa de la película reproduce esta lógica: saltos temporales, escenas fragmentarias y una sensorialidad predominante, como si estuviéramos inmersos en un psiquismo de objetos parciales.

A medida que el relato avanza, parece que Mila comienza a integrar esta ambivalencia: reconocer que el objeto amado es también fuente de dolor. Este proceso, que podemos entender como un pasaje a la posición depresiva, abre la posibilidad de la reparación. Filmar su historia, revisitar los recuerdos, interrogar su cuerpo… todo esto puede leerse como un intento de reconstruir un yo fragmentado.

Vemos que tanto en Freud, como en Lacan, como en Klein, el cuerpo no es solo un organismo biológico, no es únicamente naturaleza, y tampoco es únicamente cultura, sino un campo de inscripción del conflicto, el deseo, el goce y la angustia. En Creatura, el cuerpo femenino aparece investido de fantasías arcaicas, proyecciones, identificaciones proyectivas y síntomas.

Mila no solo sufre su cuerpo; también lo explora, lo narra, lo exhibe, lo reencuentra. Este cuerpo es goce, pero también vergüenza; es erotismo, pero también síntoma. No es el cuerpo para el Otro, sino el cuerpo como Otro: extraño, fascinante, incómodo.

Trauma y juego: Winnicott en Creatura

Si Lacan y Klein nos invitan a pensar Creatura en términos de estructura, conflicto pulsional y posiciones defensivas tempranas, con Donald Winnicott cambiaríamos otra vez el foco: lo importante no sería tanto el trauma en sí, sino la falla en el sostén ambiental. Lo que está en juego, para Winnicott, es la posibilidad de que el sujeto —aquí, Mila— pueda o no desarrollar un self verdadero a partir de una experiencia de cuidado suficientemente buena. Su enfoque no se centra en el Edipo ni en la castración, sino en algo más primario: el gesto espontáneo de la niña y la capacidad del entorno para recibirlo, acompañarlo, darle sentido.

En el universo winnicottiano, el self verdadero nace del gesto espontáneo que es acogido, comprendido y reflejado por la figura materna. Cuando esto no ocurre —cuando el ambiente es intrusivo, inconsistente o emocionalmente ausente— el niño desarrolla un falso self: una estructura defensiva que se acomoda a las expectativas del entorno, a costa de su autenticidad.

Creatura nos muestra a una protagonista que parece haber crecido en un entorno donde ciertas experiencias emocionales y corporales no fueron validadas. La desconexión con su deseo adulto, las dificultades para jugar, el vacío en sus vínculos, todo esto puede leerse como signos de un falso self en funcionamiento. La sexualidad se vuelve actuación, la pareja es una exigencia, el cuerpo un problema. La espontaneidad está bloqueada.

Uno de los conceptos más centrales en Winnicott es el del juego. Jugar no es solo una actividad infantil, sino una forma de estar en el mundo: es el espacio intermedio donde se puede crear, explorar, simbolizar. Es en el juego donde el sujeto se encuentra consigo mismo y con el otro sin perderse.

Creatura es, en muchos sentidos, una película sobre la pérdida y posible recuperación del juego. Desde la escena de masturbación infantil —una exploración corporal espontánea que es abruptamente interrumpida— hasta el reencuentro con la playa y el mar al final de la película, hay una trayectoria de recuperación del espacio transicional, entendido aquí como un lugar donde se puede volver a jugar.

Winnicott afirma que el trauma no reside necesariamente en lo que acontece, sino en que no hubo nadie que pudiera sostener lo que acontece. En algunas escenas clave de la infancia no vemos hechos violentos, pero sí miradas y palabras que cortan, que no contienen. El self emergente no encuentra eco. Es allí donde empieza la desconfianza hacia el propio cuerpo, hacia el propio gesto.

Este tipo de trauma —una falla del entorno en el momento en que el self comienza a desplegarse— deja huellas. El síntoma no es solo la culpa o la inhibición, sino la imposibilidad de saberse legítima, viva, deseante.

El regreso de Mila a la casa familiar, desde este autor, no se entendería como un retroceso patológico, sino como lo que él llama “regresión al servicio del self”. Al volver a ese lugar infantil, ella intenta recrear un entorno suficientemente bueno, aunque sea de forma simbólica. Busca condiciones mínimas de sostén para reconectarse con algo que fue perdido: la creatividad, el juego, la palabra propia.

En este sentido, la película no narra una “cura” en sentido clásico, sino un movimiento sutil de reconexión. El monólogo final y la escena del mar no cierran la historia, pero sí abren un espacio donde el verdadero self puede, tal vez, empezar a jugar. Esa escena, con Mila desnuda en el mar, puede leerse como una metáfora potente del espacio transicional: ese lugar intermedio entre la realidad interna y externa donde algo nuevo puede emerger. No hay grandes palabras ni revelaciones. Hay cuerpo, agua… juego. Y eso es suficiente.

No es una resolución, sino una posibilidad: la de estar sola, pero acompañada; la de ser vulnerable, pero no invadida; la de sentir sin defenderse. En palabras de Winnicott, es el momento en que el sujeto puede "estar solo en presencia de otro".

Soñar despierto: Ogden en Creatura

El enfoque de Thomas Ogden, un psicoanalista más contemporáneo, se sitúa en una tradición que integra los desarrollos de Klein, Winnicott y Bion, proponiendo una concepción del proceso analítico como una experiencia intersubjetiva transformadora. Introduce el concepto de “tercer analítico” para describir el campo relacional que se

constituye en la díada analítica y que trasciende a ambos participantes, generando una subjetividad compartida.

Una de sus contribuciones más relevantes es la noción de "reverie analítica", retomando y ampliando la idea bioniana de reverie como función materna de contención. En la clínica, el analista presta su aparato psíquico para contener y metabolizar los estados emocionales del paciente, transformando lo impensable en algo representable a través de una actitud analítica que privilegia la escucha profunda, la resonancia afectiva y la co-creación de sentido en el espacio analítico. En Creatura, Mila parece atrapada en una historia que no ha podido soñar, en una narrativa no elaborada. La escisión emocional que sufre no sólo separa el cuerpo del deseo, sino que impide la posibilidad de simbolizar las experiencias traumáticas vividas en la infancia.

Vemos cómo el proceso simbólico comienza a darse a lo largo de la película como una especie de "soñar despierto", en el sentido de este autor.

La escena en la que Mila se confronta con su madre en el bosque, bajo la forma de una serie de interrogaciones como ¿qué pasó conmigo, con mi cuerpo, con mi deseo? podría reflejar esa idea de la co-creación de una experiencia emocional nueva. No se trata de una mera repetición del trauma, sino un intento de reconfigurar otra narrativa intersubjetiva — algo que Ogden consideraría un momento potencialmente transformador, más allá de la escisión o la actuación.

Ogden enfatiza también la dimensión no verbal de la experiencia emocional: la manera en que algo se siente antes de que pueda pensarse. El cuerpo de Mila, se puede ver como un "continente" de lo emocional que busca pensamiento.

El psicoanálisis feminista: Irigaray y Mitchell en Creatura

Creatura, como hemos comentado, no pretende ofrecer una narración lineal ni una conclusión clara, sino que nos convoca a pensar el deseo femenino. Defendemos en este trabajo que es importante resistirnos a lecturas totalizadoras y pensar la subjetividad de un modo más complejo y diverso. Siguiendo esta misma línea hemos querido también abrir la mirada hacia las lecturas críticas feministas del psicoanálisis, por ejemplo las de Luce Irigaray y Juliet Mitchell, cuyas aportaciones permiten cuestionar y ampliar la manera en que se piensa el deseo y el cuerpo femenino en la teoría y en el cine.

Irigaray, filósofa, lingüista y psicoanalista belga, es una de las principales representantes del feminismo de la diferencia. Crítica con la tradición freudiana y lacaniana, sostuvo que la sexualidad femenina había sido pensada en relación al falo, como carencia, y propuso reconocer la pluralidad del deseo femenino y la necesidad de un lenguaje propio que lo exprese. Mitchell, psicoanalista y teórica feminista británica, defendió en Psicoanálisis y feminismo (1974) que el psicoanálisis podía ser útil para el feminismo, en tanto ayuda a comprender cómo la opresión de las mujeres se reproduce tanto en el inconsciente como en las estructuras sociales y familiares. Incluir a estas autoras nos permite tender puentes a su vez entre psicoanálisis y feminismo, ampliando la reflexión sobre el cuerpo y el deseo femenino que plantea la película.

El deseo femenino desde Irigaray

Como decíamos, Irigaray ha señalado que el psicoanálisis clásico ha tendido a reducir la sexualidad femenina a la lógica fálica, es decir, a pensarla en términos de carencia o falta respecto al varón. Frente a esta visión, propone reconocer la multiplicidad del deseo femenino, su carácter plural y excesivo, así como la necesidad de un lenguaje propio que dé lugar a esta experiencia.

En Creatura, el cuerpo de Mila no se presenta simplemente como el lugar de un síntoma reprimido (Freud) o de un goce imposible de simbolizar (Lacan), sino como un espacio de expresión que busca otra lengua, más allá de la lógica patriarcal. La estructura fragmentaria de la película, con silencios, imágenes poéticas y gestos que no llegan a articularse en palabras, puede leerse como un intento de representar lo que Irigaray llama una "escritura femenina": una forma de narrar que no se somete a la linealidad ni al orden masculino del discurso, sino que explora lo indecible, lo múltiple y lo fluido del deseo femenino.

Desde esta perspectiva, la película no solo muestra un conflicto interno de la protagonista, sino

también la emergencia de un lenguaje alternativo que desafía los marcos tradicionales de representación. Mila encarna así no solo una subjetividad dividida, sino también la posibilidad de enunciar lo que históricamente ha sido silenciado en la experiencia femenina.

Juliet Mitchell: entre lo inconsciente y lo social

Juliet Mitchell, por su parte, ha defendido la utilidad del psicoanálisis para el feminismo, en tanto que permite comprender cómo la opresión de las mujeres no se limita al plano económico o social, sino que se transmite también en la dimensión inconsciente. En Psicoanálisis y feminismo (1974), Mitchell distingue la sexualidad inconsciente y la historicidad de la subordinación femenina, mostrando cómo ambas dimensiones se entrelazan en la vida de las mujeres.

Creatura nos ofrece un ejemplo de este cruce: Mila no solo arrastra conflictos psíquicos ligados a su sexualidad infantil reprimida, sino que también encarna las huellas de una cultura que impone culpa, vergüenza y silencio sobre el cuerpo femenino. El malestar de la protagonista no puede entenderse únicamente como un síntoma privado; es también la expresión subjetiva de una estructura social que moldea el deseo y regula la sexualidad.

La lectura mitchelliana nos permite articular lo íntimo y lo colectivo: el trauma de Mila no es solo suyo, sino que resuena con el de muchas mujeres en una sociedad que todavía marca el cuerpo femenino como territorio prohibido y controlado. Así, el film puede pensarse como una exploración de cómo la cultura con sus estructuras patriarcales atraviesa la subjetividad femenina, pero también como una apuesta por despatologizar el deseo y devolverlo a un terreno legítimo y creativo.

Construyendo puentes

Como decíamos al inicio de este trabajo, nuestra intención, en cierto paralelismo con la de Mila con sus fragmentos, era tender puentes entre distintas perspectivas psicoanalíticas. Consideramos que es importante salir de las trincheras dogmáticas de cada escuela y proponer acercamientos que nos permitan captar la complejidad de los fenómenos que trabajamos. De lo contrario seguiremos perpetuando posiciones esquizoparanoides dentro del propio ámbito psicoanalítico.

El deseo, el cuerpo y lo reprimido: Freud y Lacan

Empezando por Freud y Lacan, podemos ver una continuidad entre ellos respecto a la centralidad del deseo. En Creatura, el deseo infantil reprimido retorna como síntoma (Freud) y como enigma del Otro (Lacan). El cuerpo de Mila, atravesado por el conflicto pulsional y por el malestar de no saber qué es para el Otro, se convierte en un espacio donde el deseo se inscribe como exceso (Lacan) y como retorno de lo reprimido (Freud). Ambos marcos permiten leer el deseo de Mila como no articulado, fuente de conflicto y angustia.

La angustia temprana y el objeto dividido: Freud, Klein y Lacan

Si bien Freud nos abre la puerta a pensar el psiquismo desde la angustia y la pulsión parcial, es Klein quien se centra en la escisión y la proyección en los primeros vínculos. Mila, fragmentada y ambivalente, vive al cuerpo como fuente simultánea de placer y amenaza (objeto bueno/malo). La teoría kleiniana de los objetos parciales y la ambivalencia puede complementar la lectura lacaniana del cuerpo como lugar del goce y del síntoma.

El síntoma, la defensa y el falso self: Klein y Winnicott

Tanto Klein como Winnicott se centran en los primeros vínculos, pero desde perspectivas diferentes. Klein observa el conflicto interno (pulsión y defensa), mientras que Winnicott se enfoca en el entorno y su capacidad de sostén. En Creatura, el falso self de Mila puede entenderse como una defensa ante un ambiente fallido (Winnicott), pero también como una escisión defensiva que remite a la posición esquizoparanoide (Klein).

Tendiendo puentes entre ambos autores, podemos pensar que las posiciones defensivas tempranas que describe Klein (idealización, escisión, proyección) pueden verse como modos de sobrevivir a una falla ambiental, que Winnicott define como trauma primario. Ambos permiten pensar a Mila no solo como una víctima de represión (Freud) o de la estructura del deseo (Lacan), sino también de una experiencia relacional precaria.

El juego, el síntoma y el espacio transicional: Lacan y Winnicott

Lacan y Winnicott, desde coordenadas distintas, dan un lugar central a lo que no está del todo dicho. Para Lacan, es el goce femenino lo que no se deja simbolizar, lo que aparece como exceso. Para Winnicott, es el juego el lugar donde lo no dicho puede comenzar a representarse. El final de la película, con Mila en el mar, puede leerse desde ambos: como espacio transicional (Winnicott) y como momento donde el goce ya no es solo síntoma sino posibilidad de subjetivación (Lacan).

El mar sería símbolo del retorno a una experiencia primaria (Winnicott) pero también del acceso a un goce que ya no está capturado por la culpa ni la ley (Lacan). Aquí se produce una convergencia: el cuerpo ya no solo es el lugar en el que habla el síntoma, sino que puede jugar, vibrar, gozar.

El cuerpo como continente: Ogden

Si Lacan y Winnicott dan una relevancia fundamental a lo no dicho, aunque desde posiciones distintas, Ogden enfatiza también la dimensión no verbal de la experiencia, preguntándose por la manera en que algo se siente antes de que pueda pensarse. Como dijimos, el cuerpo de la protagonista se puede ver como un “continente” de lo emocional que busca pensamiento.

Pero Ogden no sólo profundiza en la dimensión no verbal de la experiencia, sino que propone que el proceso psicoanalítico implica crear una tercera voz compartida, un espacio donde el paciente y el analista sueñan la experiencia emocional juntos. En este sentido, Creatura podría ser vista como una representación cinematográfica de ese espacio de co-construcción subjetiva.

Por ejemplo, las escenas donde Mila se reencuentra con figuras del pasado (su madre, su padre, su infancia misma) pueden leerse como intentos de elaborar narrativas que antes no podían ser pensadas ni sentidas. Es decir, la película se presenta como una forma de "reverie" cinematográfica: un proceso creativo que transforma afectos primarios y confusos en secuencias con sentido emocional. No es casual que muchos de estos encuentros estén cargado de silencios, pausas, gestos y miradas más que de palabras.

Añadimos también que Ogden subraya que el analista debe tolerar lo impensable y permitir que surjan experiencias emocionales que el paciente aún no puede formular. En Creatura, la propia narrativa visual funciona como ese analista silencioso que acompaña a Mila, permitiendo que el espectador sea testigo del surgimiento de una historia emocional nueva. La "tercera posición" que plantea Ogden puede entonces entenderse como el campo compartido entre espectador y protagonista, donde algo de lo traumático comienza a transformarse.

Esta dimensión transforma el rol del cine en la lectura psicoanalítica: no sólo como objeto de interpretación simbólica, sino como espacio que contiene, representa y metaboliza experiencias emocionales no formuladas.

Más allá de la naturaleza y la cultura: Irigaray y Mitchell

Finalmente, la incorporación de Irigaray y Mitchell a nuestra lectura de Creatura abre otro horizonte: ya no se trata únicamente de pensar el deseo y el cuerpo desde los marcos clásicos del psicoanálisis. Irigaray nos recuerda que el cuerpo femenino busca una lengua propia, plural y no reductible al falo, mientras que Mitchell nos muestra que el sufrimiento de las mujeres no es solo intrapsíquico, sino también histórico y cultural.

Creo que cuando somos capaces de tolerar la paradoja y la ambivalencia, cuando no pretendemos respuestas cerradas, es cuando nos permitimos habitar el misterio inherente al sujeto humano y por tanto, también a nuestra profesión. Las diferentes perspectivas que hemos planteado pretenden ver nuestro campo de trabajo e investigación exigiendo una lectura plural. La subjetividad femenina que muestra Creatura no puede ser explicada desde un solo marco. Todos juntos permiten ver que el trauma no solo se sufre, también se narra; que el deseo no solo se reprime, también se explora; y que el cuerpo, más allá de la ley y la cultura, puede empezar a jugar. En tiempos de patologización de lo íntimo y medicalización del deseo, Creatura y el psicoanálisis nos invitan a reaprender a jugar, a despatologizar el cuerpo y a reescuchar el síntoma como palabra silenciada.

Andrés Sampayo Salgueiro

Psicoterapeuta psicoanalítico. Presidente de la Asociación de Psicoanálisis Aplicado Gradiva.

Calle Fernando III El Santo 13 1ªA, Santiago de Compostela (A Coruña). 15701

mailto:gabineteandressampayo@gmail.com
Tfn.: 651043474

REFERENCIAS

Freud, S. (1905). Tres ensayos sobre teoría sexual. Amorrortu.

Freud, S. (1923). El yo y el ello. Amorrortu.

Irigaray, L. (1977). Ese sexo que no es uno. Saltés.

Klein, M. (1991). Envidia y gratitud y otros escritos 1946-1963. Paidós.

Klein, M. (1984). Desarrollos en psicoanálisis. Paidós.

Lacan, J. (1992). Escritos II. Siglo XXI Editores. (Obra original publicada en 1958).

Lacan, J. (2007). El seminario, libro 20: Aún. Paidós. (Obra original publicada en 1972-1973).

Miller, J.-A. (1996). Introducción a la clínica lacaniana. Paidós.

Mitchell, J. (1975). Psicoanálisis y feminismo. Siglo XXI Editores.

Winnicott, D. W. (1987). El niño y el mundo externo. Paidós. (Obra original publicada en 1960).

Winnicott, D. W. (2005). Realidad y juego. Gedisa. (Obra original publicada en 1971).

Winnicott, D. W. (1993). Escritos de pediatría y psicoanálisis. Paidós. (Incluye "El uso de un objeto y su relación con el desarrollo del yo", originalmente publicado en 1965).

Ogden, T. H. (2001). La matriz del alma: Relaciones objetales y diálogo psicoanalítico. Gedisa. (Título original: The Matrix of the Mind).

Ogden, T. H. (2004). La tercera posición analítica. En Revista de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica Internacional, 85(5), 857– 872.

Ogden, T. H. (2005). Sobre el sostén y la continencia, el ser y el soñar. En Revista Internacional de Psicoanálisis, 86(6), 1349–1364.

Ogden, T. H. (2007). El sujeto del análisis. Biblioteca Nueva.

CRISIS IDENTITARIA EN LA ERA DIGITAL

Occidente, una cultura obsesionada por la salvación del Yo. Consecuencias y reacciones.

ROBERTO LONGHI TARTAGLIA

"Nuestra época ya no parece conocer la tétrica sombra del tabú. El énfasis en la libertad de todo vínculo parece haber demolido el respeto hacia el sentido del límite que la existencia del tabú señalaba. Aparece en primer plano una voluntad de autoafirmación que considera oscurantistas todas esas razones que aspiran a imponerle obstáculos. A nuestro tiempo se le escapa el nexo que une la experiencia del límite con la del deseo."

Los tabúes del mundo. Massimo Recalcati

"Somos una civilización de la Guerra de las Galaxias. Tenemos emociones de la Edad de Piedra. Tenemos instituciones medievales, muy especialmente las iglesias, y tenemos una tecnología divinizada. Y esta tecnología divinizada nos está arrastrando hacia delante de modos que son totalmente impredecibles."

E.O. Wilson

"Estamos aquí para superar la ilusión de estar separados."

Thich Nhat Hanh

"La identidad no es una construcción, es un descubrimiento."

Pablo D'Ors

El desarrollo tecnológico aumenta la separación del hombre con la Tierra.

En un video reciente, vi a una mujer que decía comunicarse mentalmente con los animales, según ella, descubrió este don en un safari fotográfico en África. Comentaba que al pasar con el todoterreno en el que iba, cerca de donde se encontraba un león, se detuvieron y ella mirando fijamente al animal escuchó que éste le decía: "¿y tú quién eres?", ella sorprendida le contestó mentalmente: "todavía no lo sé…"

Parecería que hoy, la pregunta básica sobre la identidad, sería : ¿qué es "ser humano", no solamente quién soy o qué me pasa, sino "quiénes somos " y qué tipo de subjetividad humana y qué Mundo estamos construyendo en la actualidad?

En un mundo que se ha globalizado vertiginosamente, que se ha digitalizado, privatizado, individualizado, pandemizado y que ha entrado en una ecocrisis o ecocidio en donde el cambio climático es un síntoma de los más graves que demanda pensar sobre la dirección que nuestra civilización ha tomado, que nos encamina a la sexta gran extinción del planeta, en donde ya una gran parte de las especies vegetales y animales están desapareciendo, surge la pregunta, ¿quiénes somos y a dónde vamos?

Si el ser humano, si el padecer de nuestros interlocutores llamados pacientes se da siempre en situación, esta es la situación actual donde las subjetividades se desarrollan y padecen, una situación de confusión, de desamparo, de una angustia apocalíptica donde el mal parece que ha triunfado y ha creado un daño muy particular, donde las nuevas tecnologías están teniendo un papel muy importante, generando el ocultamiento de un nos-otros.

La subjetividad hoy, las identidades hoy, oscilan entre un sentimiento narcisístico de ser hijos de nosotros mismos, autosuficientes, omnipotentes,

indiferentes y un nuevo solipsismo, el solipsismo "selfi" en donde mi cara es forma y el mundo siempre fondo indiferenciado y separado de mí. Un solipsismo angustioso, enloquecedor, que muestra lo que oculta, un sentimiento de fragilidad, vulnerabilidad y soledad extremos. Los sujetos se sienten solos, ese es el principal Pathos.

"Actuar para huir de cualquier posible percepción de la fragilidad es un mecanismo cada vez más utilizado por los jóvenes, y no tan jóvenes, a quienes el mercado les exige emprender, desplazarse, elaborar currículums variados, no detenerse nunca; la inmovilidad es para ellos sinónimo de angustia, y la pasividad un encuentro con la inhabitable habitación de Pascal, en la que el hombre sólo se encuentra con un vacío de identidad que es imposible de soportar…" Nos dice Lola López Mondéjar en su penúltimo libro, Invulnerables e invertebrados. Mutaciones antropológicas del sujeto contemporáneo.

Asistimos a una crisis civilizatoria innegable. Poco a poco el antropocentrismo se derrumba, nos dice la poeta Chantal Maillard. Sus viejos tópicos —agrega— se vuelven inservibles y se abre la perspectiva de un período un poco más sabio o, simplemente, menos destructivo.

La esperanza es qué efectos constructivos traerá esta cuarta herida narcisística que nos interpela y muestra nuestra verdadera fragilidad y necesidad de vertebración con nuevos valores, con una nueva conciencia de unidad.

Necesitamos salir de las distopías y recrear las utopías, esos no-lugares que se tienen que crear en común, en un nos-otros, comunitario, que tenemos que rescatar.

"El Buda —comenta el monje budista Tich Naht Hanh— logró el despertar individual. Ahora se necesita una iluminación colectiva para detener el curso de la destrucción…" El filósofo Kierkegard hablaba de tres etapas en el proceso de la identidad humana, una, estética, que correspondería a la adolescencia de la humanidad, profundamente egocentrada. Otra, ética, que se acercaría a una primera desnarcisización, en donde el ego se rinde a la idea de pertenecer a una comunidad y no ser único, reconociendo que sus actos repercuten en toda esa comunidad, algo parecido a lo que enunciaba el psicoanalista Enrique Pichón Rivière en relación al liderazgo de la tarea en los grupos operativos. Y una etapa espiritual donde se reconoce la unidad de todo, que permite la salida de la ignorancia y el reconocimiento de la unión de todos los seres vivientes, de toda clase y especie, que abriría inmediatamente el sentimiento de compasión. Un nuevo estado de conciencia en la humanidad, en la "humanimalidad", palabra acuñada por Marta Segarra, en su libro Humanimales. Abrir las fronteras de lo humano es un estado de conciencia que repercutiría en un nuevo modo de producción, en una nueva organización de la sociedad y fundamentalmente en una nueva relación con la Tierra.

Todo esto implica revoluciones inéditas en el desarrollo de la humanidad que intentan crear nuevas identidades humanas. Los movimientos feministas, ecologistas, animalistas, antiespecistas, veganistas y espirituales laicos, parecen ser la reacción esperanzadora para restituir lo humano, más humano, como lo refiere el filósofo Josep María Esquirol, profundizando e intensificando lo humano. Fomentando la vida en comunidad con el resto del planeta, con los otros no humanos, en una nueva relación entre natura y cultura. Y así salvar la casa-Tierra, nuestro Eco, y no nuestro Ego, nuestro hogar común, que no solo habitamos, sino que es nuestra morada y alimento. Dice el filósofo en su obra Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita: "No todo está bien, pero hay una promesa en lo humano, un envío, una utopía (…) la esperanza está vinculada al conocimiento continuado que somos".

Hoy, el verdadero malestar en la cultura es la tragedia de la cultura misma. Podríamos decir, con Facundo Cabral, que la gente no está hoy deprimida, sino distraída. El yo masivo, se siente sobrepasado con la permanente invasión de información, de vivencias light. No se extrae de la cultura la conciencia de su poder sino, solamente la certeza de su impotencia espiritual. La cultura no ofrece la felicidad como una realización inmediata, pero las nuevas tecnologías sí. Estas no nos ofrecen nada para el futuro, solo distracciones ininterrumpidas, entretenimientos para el presente, una manera fallida de felicidad, pero que la gente identifica como si fuera verdadera. La diversión hoy, no es más que un tedio suspendido, un nos-

otros fallido. “A ese mal que enferma y captura la cultura, le gusta lo fácil —dice Antonio Muñoz Molina en En clave, Revista de actualidad y práctica clínica— lo irreflexivo, lo breve, lo simplificado, que no lo simple, rechaza, ataca el silencio, la quietud, lo gratuito, lo inútil, condiciones sine qua non, para poder Amar”.

Freud nos recordaba que la salud mental era la capacidad de Amar y trabajar, dos facultades muy dañadas por la crisis de la sociedad actual. Sobre todo este mal cabalga nuestra cultura tecnológica-digital actual. Para Agamben existen dos clases sociales nuevas, los seres vivos y los dispositivos, una especie de redes que sirven para capturar a las primeras y tiranizarlas. Se genera así una hominización de las tecnologías, como fuente de una felicidad que ni la fe, ni la cultura tradicional han podido dar al ser humano, pervirtiendo el deseo, ya que las nuevas tecnologías usadas como tácticas de seducción totalitaria son el reverso de la cultura, que es una acción creadora basada en una perfección inalcanzable. El slogan de esta cultura tecnológica lo refleja muy bien César Antonio Molina en su libro que titula: ¡Qué bello será vivir sin cultura!

Teclear , teclear , teclear.

Cabalgar , cabalgar , cabalgar.

Hacia la nada…

Zapear la realidad, sin observarla, sin atenderla, sin dejarse penetrar por ella. Viajar, viajar, sacar fotos para colgar en Instagram, sin recibir ni fijar una sola experiencia de los lugares… Qué bello será vivir sin cultura, sin libros, sin cines, sin materialidad de cuerpos, sin imaginación, en solitariedad, llenos de likes y vacíos de todo…

En este panorama surge la reacción, el optimista relato de que ya se está generando una nueva identidad del nos-otros, una nueva conciencia que podríamos llamar no-dual, que comienza a sospechar, a vislumbrar destellos de lo sutil. Como antes mencioné, de que cultura y natura no están separados, de que no hemos sido adoptados por la naturaleza sino que somos Naturaleza, de que cultura no es la sublimación de nuestros instintos más destructivos, sino que cultura nos muestra lo trascendente de nuestro ser que es con los demás seres una unidad de sentido. Ese es el sentido del que nos hablaba Viktor Frankl en su libro El hombre en busca de sentido. El de descubrir en esa nueva identidad que todos somos el actor, sospechar que no soy el que siempre creí ser, volver a tolerar la incertidumbre como fuente de toda creación y vida, y poder “vivir seguro en la intemperie”.

Max Weber dijo: “Cuando racionalizamos demasiado el mundo hay una pérdida de sentido. Cuando el ser humano pierde el sentido de las cosas, los viejos Dioses se levantan de sus tumbas y se genera nihilismo y destrucción, e irracionalismo político”. Así, se pueden transformar esos nuevos y peligrosos descubrimientos y adelantos tecnológicos en luciferes que se mueven con el Mal, el Mundo y la vida… Recomiendo para estudiar este tema el trabajo de Luis Hornstein “Patologías del desvalimiento” que se puede leer en Internet. Agradezco a Lola López Mondéjar que me lo dio a conocer.

Porque, como nos recuerda Nuccio Ordine en su libro La utilidad de lo inútil, sin lo gratuito el don desaparece del mundo, y si somos seducidos por los cantos de sirena del beneficio y del intercambio, la existencia quedará expuesta al vacío.

Una civilización digitalizada, de algoritmos, es una civilización que tiende a la deshumanización, no constituye paisaje interior, fabulación, “intratenimiento”, haciendo predominar lo banal, excluyendo lo sorprendente y prodigioso de la vida.

Nuestra digitalización ha vuelto opaca la rama de muérdago que hizo posible a Eneas franquear las puertas del infierno y abrir el dominio de la imaginación, la que nos permite construir y conocer la realidad del mundo.

Un magacín diario en una cadena televisiva comienza con el presentador diciendo cada noche: “Ya han escuchado las noticias. Ahora, les contaremos la verdad”. Pero se vuelven a contar las noticias en tono de humor. Nada ha cambiado en el discurso. No se cuenta, no se hace literatura, no se hace arte, se banaliza permanentemente la realidad, con un constante ataque al pensamiento, provocando un empobrecimiento identificatorio.

Así, la subjetividad carece de una falta total de soporte cultural frente a las pérdidas y a la muerte, que son precisamente la materia prima de la

constitución de esa subjetividad, como nos recuerda Luis Hornstein.

En la sociedad digital, en la sociedad líquida, del cansancio, de la transparencia, de la auto-explotación, el sujeto se encuentra en desamparo. Así se crea una circunstancia óptima para el florecimiento de diferentes tipos de fascismos y de líderes mesiánicos. En un mundo dominado por utensilios digitales, casi sin relaciones intersubjetivas cuerpo a cuerpo, se pierde la materialidad de las cosas, de los cuerpos. Se pierden las singularidades identitarias, todo es permanente novedad, y todo es de una existencia efímera, rompiéndose el equilibrio entre conservar y tirar. Nada es obra, sino sobras que se reciclan hasta el infinito.

Me angustio,

Yo, mi yo, yo-mi-mío

Soy el centro del mundo,

Me empobrezco

Me encuentro fuera de mi hogar

Destruyo mi hogar

Mi eco

Refuerzo mi ego

Me quedo sin morada

Y soy un ser finito

Necesito acogimiento

Casa-eco

Hospitalidad a mi vulnerabilidad,

Necesito ser acogido

a pesar de la luz de mi ordenador

de mi tablet, de mi móvil, de la pantalla del TV.

Ya no recuerdo los cines,

han desaparecido.

Ya no hay libros,

solo esa fría luz

que engaña mi desasosiego.

Me siento aislado,

a pesar de que tengo más de mil amigos virtuales.

El mundo ya no está ahí afuera,

sino dentro de esas pantallas,

donde estás tú.

Pantallas que me devoran en un tiempo que es

permanentemente presente.

Esa angustia no puedo compartirla,

porque no hay comunidad que me sostenga, solo Twitter y Facebook, etc.

Creo que solo yo sufro,

pero sospecho que no.

Me he quedado en mi yo que tanto defendía

y siento que todo es exterior

Un gran vacío en mí, me destruye.

He quedado absorto en el mundo,

perdido en las superficies,

en lo que antes era lo cotidiano.

No puedo pensar más allá,

lo he olvidado.

Me lo han hecho olvidar.

Todo va demasiado rápido.

Deprisa, deprisa.

No dejo de hacerme selfies y mi rostro

no aparece.

Así creo que hablaría y sentiría el sujeto actual. La tecnología mató a la estrella de la radio, mató lo táctil, y si no puedo tocar, si no pasa por mi cuerpo, no puedo terminar de comprender.

“Dios ha muerto, Marx ha muerto y yo no me encuentro muy bien”. Se leía en alguna pared de París en el Mayo del 68. Pero hoy nacen nuevos ideales por los que luchar.

La identidad demanda mirar, ser mirado, ¿cómo se logra esto en una cultura que se ha arrancado los cuerpos?

Byung-Chul Han, el filósofo coreano-alemán nos habla de una sociedad de la transparencia,

refiriéndose a un mundo que se ha convertido en un espacio de exposición y que por ello, el habitar que construye la identidad deja de ser posible. La transparencia va unida a un vacío de sentido, pues el sentido requiere una comunicación menos rápida y más compleja que la información y las imágenes inequívocas. En este sentido el psicoanálisis, como la poesía, son armas cargadas de futuro, creadoras de futuro. Recomiendo que vean la película El círculo, dirigida por James Ponsoldt, basada en la novela homónima de David Egger, y protagonizada, entre otros, por Tom Hanks. Describe muy bien lo que estamos tratando.

Pero existe otra transparencia, la del poeta, que descubre que el agua también es transparente, y nos muestra que, al reflejarnos en ella, a diferencia de Narciso, vemos los colores de todos los ojos que se miraron alguna vez en ella.

No puedo terminar este relato sin mencionar otra vez a la poeta Chantal Maillard que en su último libro, Las venas del dragón, nos dice: “Tal vez sea una utopía. Tal vez no haya tiempo. Pero tal vez también valga la pena pensar que podemos pensar de otro modo para hacer las cosas de otro modo. Vale la pena pensar que podemos aprender a gobernarnos sin gobierno, a vivir sin dioses, a reemplazar la violencia por la compasión, las verdades por la escucha, la idea de la muerte por la de transformación, y entender que ser o no ser no era, finalmente, la cuestión”.

BIBLIOGRAFÍA

Danowsky, D., & Viveiros de Castro, E. (2019). ¿Hay mundo por venir? Caja Negra.

Esquirol, J. M. (2012). Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita. Acantilado.

Fisher, M. (2022). Constructos Flatline: Materialismo gótico y teoría-ficción cibernética. Caja Negra.

Fischer, M. (2016). Realismo capitalista. Caja Negra.

Frankl, V. (2019). El hombre en busca de sentido. Herder.

Han, Byung-Chul. (2013). La sociedad de la transparencia. Taurus.

Han, Byung-Chul. (2015). Vida contemplativa. Elogio de la inactividad. Taurus.

López Mondéjar, L. (2022). Invulnerables e invertebrados: Mutaciones antropológicas del sujeto contemporáneo. Anagrama.

Maillard, C. (2021). Las venas del dragón: Confucianismo, taoísmo y budismo. Galaxia Gutenberg.

Mèlich, J. C. (2025). El escenario de la existencia. Tusquets.

Molina, C. A. (2021). ¡Qué bello será vivir sin cultura!: La cultura como antídoto frente a los peligros de la idiotización. Destino.

Recalcati, M. (2022). Los tabúes del mundo: Figuras y mitos del sentido del límite y de su violación. Anagrama.

Ordine, N. (2013). La utilidad de lo inútil. Acantilado.

Sadin, É. (2020). La inteligencia artificial o el desafío del siglo: Anatomía de un antihumanismo radical. Caja Negra.

Sadin, É. (2024). La vida espectral: Pensar la era del metaverso y las inteligencias artificiales generativas. Caja Negra.

Segarra, M. (2022). Humanimales: Abrir las fronteras de lo humano. Galaxia Gutenberg.

Thich Nhat Hanh. (2016). Silencio: El poder de la quietud en un mundo ruidoso. Urano.

Weber, M. (2007). Sociología del poder: Los tipos de dominación (J. Abellán, Ed. y trad.). Alianza.

LO QUE TIEMBLA: SOLEDAD, HIPERCONEXIÓN Y PERFORMANCE

YOLANDA BLANCO Y PAZ MARTÍNEZ

"Una persona se mide por la soledad que puede aguantar (...) la soledad es la gran talladora del espíritu"

Maruja Mallo

Vivimos en un tiempo de espejismos: pantallas que se encienden como luciérnagas y nos dejan a oscuras por dentro. Nos creemos juntos, pero flotamos en islas luminosas, sosteniendo vínculos de humo: un "me gusta", un emoji, un pulgar hacia arriba que simula ternura. La "gran conexión" es en realidad, una desconexión inmensa: el gesto de mirar el teléfono es la caricia ausente, el estar sin estar[1].

El capitalismo contemporáneo ha encontrado en la soledad un gran nicho de mercado. Cuando en 1996, el cineasta Fernando León de Aranoa estrenaba su ópera prima: "Familia", planteando como Santiago, un hombre que cumplía 55 años contrataba a un grupo de actores para que interpretaran a su familia y aliviaran su soledad en su fiesta de cumpleaños, la trama nos parecía profundamente divertida por su excentricidad. Hoy, en 2025 esta idea ya no es tan peregrina: En España, páginas como Rent a friend, o Alquifriend, permiten "alquilar" un "amigo/a" para ir al cine, ver una exposición, o dar un paseo acompañado en una ciudad desconocida[2].

En Corea del Sur la moda es el mukbang[3] que consiste en ver a otras personas comer en la web como si fueran comensales que nos acompañan. Aunque parezca raro, esta moda tiene cada vez más éxito en todo el mundo. La audiencia está formada fundamentalmente por personas que viven solas y se relajan delante de la pantalla del ordenador mientras comen y ven a youtubers atiborrarse, como si el acto de ver a otro masticar pudiera saciar la falta. Esta mercantilización del aislamiento revela una profunda deshumanización: el mercado ofrece sustitutos, pero no relaciones, vendiendo como sinónimos presencia y proximidad, conectividad y comunidad.

En 2018, Reino Unido seguido de Japón en 2021, crearon los primeros Ministerios de la soledad[4]. La

[1]El 93% de los españoles revisan sus dispositivos cada hora en busca de notificaciones y algunos hasta 58 veces al día, el teléfono se ha convertido en ese " amante" con el que engañamos a quienes nos rodean. Abiertamente casi todos hemos aceptado esta infidelidad, estamos presentes y sin embargo no lo estamos, estamos juntos, pero solos. Europa Press. (2025, 10 de marzo). El 93% de los españoles revisan sus dispositivos cada hora en busca de notificaciones y algunos hasta 58 veces al día. Europa Press. https://www.europapress.es/portaltic/socialmedia/noticia-93-ciento-espanoles-revisan-dispositivos-cada-hora-busca-notificaciones-algunos-58-veces-20250310170946.html

[2]https://www.elmundo.es/viajes/el-baul/2019/08/30/5d66529bfc6c8325768b45f4.html

[3]Un estudio de 2020 en el que se analizaban treinta y tres artículos sobre las repercusiones del mukbang, reveló que el hecho de ver esos vídeos reducía considerablemente la sensación de soledad. (Hertz. N. 2021)

[4]UK Government. (2018, January 17). PM commits to government-wide drive to tackle loneliness [Press release]. GOV.UK. https://www.gov.uk/government/news/pm-commits-to-government-wide-drive-to-tackle-loneliness
The Mainichi. (2021, May 14). Japan's 'minister of loneliness' in global spotlight. The Mainichi. https://mainichi.jp/english/articles/20210514/p2a

soledad contemporánea no es sólo estar falto de amor, compañía o cariño, también tiene que ver con el hecho de sentirnos desatendidos por la comunidad, el gobierno y la ciudadanía. Los problemas urbanísticos, la fragmentación del espacio público y la privatización de los espacios comunes, generan un entorno en el que la comunidad se desdibuja y la soledad se institucionaliza. A todo ello se suma el distanciamiento respecto a la política y sus representantes, el aislamiento en el trabajo y la sensación de impotencia ante determinadas situaciones climáticas y humanitarias. Nos sentimos atomizados, en lo personal y en lo social.

Este individualismo, se refleja en el lenguaje: determinadas palabras como "pertenecer", "responsabilidad", "participación" y "juntos" han ido siendo sustituidas por otras de carácter más individualista como "adquirir", "propio", "personal" y "especial". Las letras de las canciones se han ido volviendo cada vez más individualistas a lo largo de los últimos cuarenta años, ya que pronombres como "nosotros", y "nos" han sido reemplazados por "yo" y "me" en la imaginación lírica de esta generación. (Hertz. N. 2021) Este "yo", "me", "mi", "conmigo" se refleja en el nombre de los dispositivos electrónicos que utilizamos que llevan la marca del narcisismo de la identidad: Myspace, Itunes, Ibook, Iphone, Icloud, Ipad, no sólo hay una crisis de soledad hay también una crisis de la Otredad.

Nos sentimos desconectados no sólo de las personas que amamos, sino también de nosotros mismos. El nieto de Ortega y Gasset, Andrés Ortega Klein (2025), en su ensayo Soledad sin solitud, plantea una diferenciación muy interesante entre estos dos términos que se diluyen en español y es más clara en inglés: la soledad no deseada (loneliness) y la soledad elegida o solitud (solitude). Frente a la soledad impuesta y tóxica, Ortega reivindica la solitud como un espacio de resistencia y creatividad personal. Propone una ética de la solitud, que parte de reconocer que el individuo necesita espacios de silencio y retiro para no perderse en el ruido del mundo. Esta propuesta no implica renunciar a lo colectivo, sino fortalecerlo desde una interioridad robusta. La solitud se convierte, en este sentido, en una herramienta contra la alienación y en una forma de recuperar la autonomía subjetiva.

Jung (1961) pensaba que la soledad no proviene de la ausencia de personas a nuestro alrededor, sino de la imposibilidad de decir las cosas que nos parecen importantes o de mantener opiniones que otros juzgan inadmisibles[5]. Esta soledad se expande gracias a las redes sociales donde los haters, arremeten contra las opiniones de los demás ridiculizándolas. Este temor a ser víctima del escarnio público es lo que hace que muchos jóvenes consideren la inteligencia artificial (en adelante IA) su confidente y mejor amigo/a[6]. La IA entra en este escenario como un nuevo "compañero" al que poder contar todo aquello que nos perturba y avergüenza. Un compañero silencioso "en secreto profesional" que nunca se cansa y nos devuelve validación y complacencia: un encuadre que ningún psicoterapeuta aceptaría. La terapeuta belga Esther Perel[7] desarrolla el concepto de intimidad artificial para describir la nueva modalidad de conexión que surge cuando la tecnología (IA, chatbots, avatares) actúa como confidente emocional. Su punto de partida es un caso real: un hombre que no pudo concertar una cita terapéutica con ella y creó un avatar digital de Perel para hacer terapia, encontrando en esas conversaciones cierto alivio y claridad. Perel subraya que la experiencia digital no invalida la terapia humana, pero abre preguntas profundas: ¿cómo compites como terapeuta con una versión digital de ti que está disponible 24/7? ¿Qué valor

/00m/0na/051000c
En España el "Barómetro de la soledad no deseada de 2024" revela que el 20% de las personas sufren de soledad

[5]Jung, C. G. (1961). Recuerdos, sueños, pensamientos (A. Jaffé, Ed.). Barcelona: Seix Barral.

[6]Rivas, J. (2025, 11 de septiembre). Una de cada cuatro chicas de 17 a 21 años recurre a la IA como confidente para contarle sus cosas. El País. https://elpais.com/sociedad/2025-09-11/una-de-cuatro-chicas-de-17-a-21-anos-recurre-a-la-ia-como-confidente-para-contarle-sus-cosas.html
Plan International. (s. f.). Así somos: el estado de la adolescencia en España. Plan International España. Recuperado de https://plan-international.es/informes PLAN INTERNATIONAL

[7]Perel, E. (2023, marzo). Esther Perel on The Other AI: Artificial Intimacy [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=vSF-Al45hQU&utm_source=chatgpt.com

aporta la presencia humana cuando la tecnología puede ofrecer respuestas instantáneas? Su foco se centra en que las relaciones humanas necesitan fricciones, imperfecciones y silencios incómodos. Es en ese espacio liminal, de brecha y tensión con el Otro, donde crecemos. La tecnología neutraliza esa incomodidad, la borra, dado que al otro lado no hay un otro real que vibra empáticamente con nosotros. De nuevo el cine se adelantó a la realidad: en la cinta de Ridley Scott: Blade Runner[8] (1982) los replicantes se detectaban por su incapacidad para conectar de manera real con el sufrimiento del otro.

Donald Winnicott, en su artículo "La capacidad de estar solo" (1958)[9] nos enseñó algo tan simple como esencial: el niño aprende a estar solo si sabe que hay alguien presente. El niño que juega en la habitación mientras la madre está cerca —no invadiendo, pero disponible— aprende que la soledad puede ser segura. Esa experiencia se convierte en un pilar de la vida adulta: no se trata de "no necesitar a nadie", sino de haber internalizado una relación suficientemente buena con la madre (o cuidador primario) que brinda seguridad, sostén y continuidad, permitiendo que la persona pueda retirarse a su mundo interno sin sentirse abandonada ni amenazada.

Esta solitud, o soledad fértil que plantea Ortega (2025) se apoya en el holding Winnicottiano. Podemos crear, pensar, jugar, porque alguien sostiene nuestro estar-a-solas. En el análisis, el consultorio encarna esto mismo: el paciente habla o calla, el analista está presente y esa presencia no intrusiva permite que el silencio se vuelva productivo, no angustiante.

Cuando nos sentamos frente a una pantalla y conversamos con una IA, obtenemos compañía sin cuerpo, palabras sin latido ni sostén, sin embargo muchas personas encuentran en estos simulacros consuelo: Raquél Ferrández en su libro "Inmortalidad Digital" (Heder, 2025) ofrece una reflexión filosófica aguda sobre cómo el ecosistema digital ha colonizado incluso aquello que debe ser definitivo —la muerte— transformándolo en materia de conexión. Ferrández describe una tendencia contemporánea: no enterramos a los muertos, sino que los actualizamos. Disponemos de bots post-mortem y avatares conversacionales. Una perpetuidad tecnosocial que borra el espacio necesario de pérdida humana. La autora llama a esta tendencia omnivinculación: estar conectados con todo, siempre, incluso desde otro plano —incluso tras la muerte.

En este paisaje de hiperconexión e hipersoledad, la performance artística emerge como una forma de creación que integra cuerpo, tiempo y espacio. Artistas como Esther Ferrer, Marina Abramović, Valie Export, Alicia Framis y Abel Azcona trabajan desde la exposición de la vulnerabilidad, la ritualidad del gesto y la radicalidad de la presencia que crea un vínculo en el aquí y ahora con el espectador. En su práctica, el cuerpo no representa: está. Su sola presencia activa una relación con el otro que escapa a la lógica utilitaria del intercambio social actual. Estas obras no solo interpelan al espectador; lo implican. Producen transferencia, conmoción y diálogo interno. Lo común entre estas artistas no es un estilo ni una ideología, sino una ética del cuerpo presente.

Es precisamente en este punto donde pensamos que la performance se cruza con la experiencia analítica: tanto el psicoanálisis como la performance proponen un espacio y un tiempo de escucha, de espera, de acto simbólico que permite alojar la verdad del sujeto. Ambos requieren de una presencia sostenida, de una escucha sin garantía, de una apuesta por lo singular. En este sentido, proponemos que la creatividad —en tanto capacidad de producir algo nuevo a partir del malestar, del vacío, del trauma— se convierte en un acto de resistencia frente al aislamiento estructural del sujeto contemporáneo. La performance, como forma radical de creación, encarna esa posibilidad: la de restituir el lazo allí donde hubo fractura, la de nombrar con o sin palabras, la de estar, simplemente estar, frente al otro. Esa presencia activa un lazo, genera conmoción, abre espacio a lo imprevisto. El psicoanálisis comparte esa misma ética: lo que cura no es la respuesta rápida sino la

[8] Scott, R. (Director). (1982). Blade Runner [Película]. Warner Bros. Basada en la novela de Dick, P. K. (2002). ¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas? Minotauro.

[9] Winnicott, D. W. (1993). La capacidad para estar solo. En Los procesos de maduración y el ambiente facilitador: Estudios sobre la teoría del desarrollo emocional (pp. 33-41). Barcelona: Paidós.

escucha sostenida, el silencio que se habita, la presencia que acompaña.

André Green (1993)[10] nos recuerda que en el corazón de la vida psíquica existe un vacío inevitable, y que ese "trabajo de lo negativo" puede ser destructivo o creador. La hiperconexión anestesia ese vacío, pero no lo elabora. La performance y el análisis, en cambio, lo ponen en juego, lo hacen productivo. Christopher Bollas[11] (1992) por su parte, habla de la "experiencia del self en acto". Para él, el inconsciente no se expresa únicamente a través de los sueños, lapsus o síntomas, sino también a través de formas de ser, de gestos, de actos y modos de presencia. Bollas sugiere que el sujeto "se piensa a sí mismo" haciendo algo. Para él el analista participa de un nivel performativo donde su modo de estar, su ritmo de respuesta, su tono, pausas, etc., son formas de comunicación inconsciente. En este sentido, el encuentro analítico se convierte en una co-performancia donde ambos sujetos: paciente y terapeuta se descubren en acto.

La performance como la clínica encarnan la posibilidad de transformar la soledad en un campo de creación, ambos son "antídotos" frente a la hiperconexión vacía, ambos devuelven la carne al vínculo, el pulso a la mirada, la respiración al silencio. No borran la soledad: la transfiguran y nos devuelven a la experiencia Winnicottiana de estar solos en compañía de otro. Allí se reinstaura el lazo social y emerge la posibilidad de transformar el aislamiento en creatividad. La performance y la experiencia psicoanalítica no borran la soledad, pero la convierten en espacio fértil, en solitud creadora, en acto de resistencia.

El desafío de nuestro tiempo no es huir de la máquina, sino no confundir su alivio con compañía real. Usar la tecnología como puente, no como morada y volver siempre a la mesa compartida, al banco ocupado, a la piel que tiembla y la mirada que sostiene. Solo así podremos medirnos, no por la cantidad de pantallas que nos rodean, sino por la capacidad de habitar el silencio junto a otro cuerpo vivo.

[10] Green, A. (1993). El trabajo de lo negativo. Amorrortu Editores.

[11] Bollas, C. (1992). Being a character: Psychoanalysis and self experience. Routledge.

BIBLIOGRAFÍA

Abramović, M. (2010). The artist is present (Performance). Museum of Modern Art (MoMA), Nueva York, NY, Estados Unidos.

Azcona. A. (2018). The Death of the Artist. (Performance). Círculo de Bellas Artes, Madrid.

Bollas, C. (1991). La sombra del objeto: Psicoanálisis de lo no pensado. Amorrortu Editores.

Bollas, C. (1992). Being a character: Psychoanalysis and self experience. Routledge.

Dick, P. K. (2002). ¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas? Minotauro.

Europa Press. (2025, 10 de marzo). El 93% de los españoles revisan sus dispositivos cada hora en busca de notificaciones y algunos hasta 58 veces al día. Europa Press. https://www.europapress.es/portaltic/socialmedia/noticia-93-ciento-espanoles-revisan-dispositivos-cada-hora-busca-notificaciones-algunos-58-veces-20250310170946.html

Export. V. (1968). Tapp-und-Tastkino (Touch Cinema). (performance). Viena/Múnich.

Ferrández, R. (2025). Inmortalidad digital. Herder.

Ferrer. Esther. (1990) Canon para siete sillas (performance). España.

Ferrer. Esther (2012). En cuatro movimientos. Centro Gallego de Arte Contemporáneo.

Framis. A. (2028). Loneliness in the City. (performance). Holanda

Framis. A. (2023-2027). Hybrid Couple (performance). Holanda.

Green, A. (1993). El trabajo de lo negativo. Amorrortu Editores.

Hertz, N. (2021). El siglo de la soledad: Cómo recuperar la comunidad en un mundo dividido. Paidós.

Jung, C. G. (1961). Recuerdos, sueños, pensamientos. Seix Barral.

Mangini, S. (2012). Maruja Mallo y la vanguardia española (R. Berdagué, Trad.). Barcelona: Circe. (Obra original publicada en 2008).

Ortega Klein, A. (2025). Soledad sin solitud. Taurus.

Perel, E. (2023, marzo). Esther Perel sobre la otra IA: la intimidad artificial [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=vSF-Al45hQU

Scott, R. (Director). (1982). Blade Runner [Película]. Warner Bros.

(Versión posterior: Scott, R. (Director). (2007). Blade Runner: Montaje final [Película]. Warner Bros.)

Winnicott, D. W. (2019). La capacidad para estar a solas. En Deprivación y delincuencia (pp. 29–36). Paidós. Trabajo original publicado en 1958.

ANEXO/REGISTRO DE LA PERFORMANCE: "LO QUE TIEMBLA"

Nuestra comunicación – performance– tiene un encuadre perfecto como última ponencia de una mesa dedicada a los retos de las tecnociencias. En ese contexto, nuestra acción aparece no solo como intervención escénica, sino como una pregunta viva lanzada lo académico y a los modos contemporáneos de producir conocimiento.

Colocamos a ChatGPT en el lugar de ponente. Le asignamos una cartela con su nombre. Nosotras ocupamos los asientos a su lado, como asistentes silenciosas. El texto que la IA pronuncia ha sido escrito por nosotras, pero la voz que lo emite —su tono, su modulación, su presencia sintética— pertenece al mundo de lo artificial. La escena propone un desplazamiento: si el acto académico

consiste en sentarse, leer un texto y articular un discurso, ¿es todavía necesario el cuerpo? ¿Hasta qué punto podemos ser sustituidas en los rituales del saber?

Mientras la voz artificial pronuncia el discurso, nuestros cuerpos sostienen una coreografía mínima: abanicarnos, verter agua en un vaso, beber, incluso accidentalmente se vierte agua en la mesa, tomamos apuntes… Al inicio, estos gestos se despliegan en plena sincronía, casi una imitación de la linealidad de la voz. Pero a medida que la acción avanza, la sincronía se quiebra, emerge la desincronía, la variabilidad, la diferencia que interrumpe toda lógica maquínica. Al fondo, la IA permanece inmutable, indiferente a la entropía del gesto vivo.

Concluido el texto, nos levantamos y nos situamos en extremos opuestos de la sala. El cuerpo entra entonces en una nueva fase: pasos acompasados, cruces calculados en el centro, encuentros breves entre miradas, respiraciones que se contagian, roces casi accidentales. Al llegar a la pared, tocamos el límite y usamos ese contacto como impulso. El cuerpo frente al borde del espacio es un recordatorio de que la presencia humana está hecha de fricción, resistencia, límites y las relaciones basadas en el encuentre y el

desencuentro. La aceleración progresiva del ritmo nos conduce hacia un punto de tensión. Una de nosotras siente la urgencia de subir al estrado: el mismo lugar que momentos antes queda consagrado a la máquina, al saber, a la certeza. Allí abre un diálogo en directo con ChatGPT, sin ningún prompt, para pedirle sostén y contención y ofrecerle al sistema su propio temblor: la sensación de ridículo, la inseguridad, las palpitaciones, la dificultad para respirar, la vibración post-escénica, La IA devuelve indicaciones para respirar, sugerencias de calma, enunciados motivacionales.

Se establece así un diálogo asimétrico entre un ser vibrátil —agotado, expuesto, inestable— y una entidad que simula cuidado sin cuerpo, que emite afecto sin sentirlo.

Mientras tanto, la otra performer permanece de pie frente al público, sosteniendo la presencia. Observa a su compañera, intenta conectar con su angustia, pero la pantalla interpone un velo: no hay mirada, ni ritmo respiratorio compartido, ni piel. La desconexión entre cuerpos se vuelve evidente. La inquietud crece. La IA habla, pero no alcanza a sostener.

La tensión se vuelve palpable en la sala.

Entonces la performer que sostiene la presencia decide intervenir: se acerca, interrumpe el dispositivo tecnológico y ofrece un abrazo. Un abrazo físico: con respiración, con peso, con calor y sudor. Un gesto elemental y, a la vez, radical. Una forma de contención que ninguna máquina puede replicar. La inquietud se disuelve no gracias a las palabras del algoritmo, sino gracias al contacto entre cuerpos conocidos que vibran al unísono.

Así concluye la acción.

Al finalizar, algunas personas del público se acercan y comparten, alguno siente un gran alivio y respiro ante el abrazo. Algunas personas han visto un reflejo de la relación con sus hijos adolescentes, algunas otras reflexionan sobre la angustia de ver sufrir a alguien que quieres y no conectar con lo que necesita, otras revelan tensión por haberse sentido interpeladas como público y creer que esperábamos su intervención con alguna forma de ayuda. Ponen palabra a la tensión silenciosa que han mantenido, a los múltiples significados.

Poner el cuerpo a vibrar en un dispositivo del conocimiento es radical.

VIAJE AL PAÍS DE LAS CIGÜEÑAS. LA GESTACIÓN SUBROGADA RELACIONAL.

MÓNICA BOURLET ARIAS

ABSTRACT/ RESUMEN

La gestación subrogada es uno de los procedimientos más controvertidos y menos aceptados en la reproducción asistida (Jadva & al., 2003; Ciccarelli y Beckman, 2005). En nuestras sociedades, la maternidad es percibida, en principio, como indivisible tanto en las representaciones sociales como en el marco legal y resulta difícil concebir la posibilidad de que un niño sea engendrado por más de dos adultos y, en el caso que nos ocupa, por más de una mujer (Fine, 1991; Théry y Leroyer, 2014). Mi contribución, enfocándose en a las mujeres sustitutas de gestación, busca presentar, desde una perspectiva psicoanalítica, la complejidad de las construcciones psíquicas que desarrollan durante el proceso; es decir cuál es el contexto subjetivo e intersubjetivo que les permite dar sentido al proceso en el que se involucran. Considerar esta complejidad pretende evitar juicios morales o patologizaciones, fomenta un debate más abierto y profundo, que a su vez enriquece la reflexión.

PALABRAS CLAVES: SUBROGACIÓN, SURROGACY, MUJERES SUSTITUTAS DE GESTACIÓN, GESTACIÓN SUBROGADA RELACIONAL

El recurso a un cuerpo tercero - el cuerpo de las mujeres sustitutas de gestación[1]- para acceder a la parentalidad plantea numerosos interrogantes complejos en ámbitos como la antropología, el derecho y el psicoanálisis. No obstante, pese al aumento de las demandas de subrogación y al papel central que estas mujeres desempeñan en dicho proceso, ningún estudio ha explorado en profundidad los procesos psíquicos tanto conscientes como inconscientes que sustentan su implicación en el proceso, sus vivencias del embarazo y del parto, cómo gestionan la entrega del bebé a los padres comitentes, así como las elaboraciones posteriores a dicha entrega.

Mi intervención en este congreso busca contribuir a una comprensión más profunda del complejo trabajo psíquico que realizan dichas mujeres durante una gestación subrogada.

Escuchar y entender esa experiencia permite :

- Desmarcarse del debate social polarizado, que tiende a encerrar la reflexión en posturas opuestas e impregnadas de ideología ;

- Comprender las transformaciones que se van operando en el ejercicio de las funciones parentales y en las condiciones para " formar una familia";

- Pensar y ajustar el acompañamiento de las mujeres sustitutas de gestación, así como el de los demás actores involucrados en el proceso de subrogación, incluidos los niños nacidos mediante este método.

LA INVESTIGACIÓN

La reflexión que sigue prosigue de la investigación que llevé a cabo en el seno del servicio de Psicología Clínica del Adulto de la Universidad de Lieja intitulada: " Los arreglos psíquicos de las mujeres sustitutas de gestación en el marco de la

[1]Término que propongo utilizar, en coherencia con los resultados de mi trabajo.

subrogación relacional". La muestra está compuesta por dieciocho mujeres sustitutas de gestación que han vivido la totalidad del procedimiento[2]. Concretamente en el momento del encuentro, cada mujer había gestado, dado a luz y entregado el bebé gestado a los padres comitentes[3] y habían transcurrido al menos dos meses desde dicha entrega.

Para cada una de ellas se realizó una entrevista extensa, con una duración aproximada de entre tres y cuatro horas. Esas entrevistas fueron complementadas con material proyectivo obtenido mediante el Thematic Apperception Test (TAT)[4] y de la Libre-Realización del Árbol genealógico LRAg (Veuillet-Combier, 2022).

LA GESTACIÓN SUBROGADA RELACIONAL

Las características de las dieciocho participantes de esta muestra permite organizarla según cuatro criterios principales:

Lugar y contexto de realización de la subrogación[5]: Doce llevaron el embarazo y dieron a luz en Bélgica (una de ellas dió a luz en Francia), tres lo hicieron en Canadá, dos en Estados Unidos y una en Colombia. Ninguna tiene ni quería vínculo biológico[6] con el bebé.

- La elección de las parejas comitentes: doce gestaron para una pareja heterosexual y seis para una pareja gay. Ninguna gestó para padres solteros;

- El vínculo con las parejas: seis gestaron para una pareja desconocida y doce para amigos cercanos o familiares, como un hermano, una hermana, una sobrina, un cuñado.

- Situación conyugal de las mujeres sustitutas de gestación: dieciséis tenían pareja y dos estaban solteras.

Además, un aspecto fundamental que emerge de esta muestra es el papel clave que las mujeres sustitutas de gestación atribuyen al vínculo con los padres comitentes y con el feto/bebé, tanto durante el proceso como más allá de la entrega del bebé. Este vínculo, del cual ninguna desea prescindir, se configura como un pilar fundamental en esas gestaciones subrogadas tanto para:

a) comprometerse en esa gestación,

b) sostener el proceso completo de subrogación.

Este aspecto fundamental se ve reforzado por el hecho que todas las participantes afirmaron que no habrían querido gestar para cualquier otra persona, lo que subraya la centralidad de la dimensión relacional. En consecuencia, estos requisitos definidos por las mujeres sustitutas de gestación de mi investigación[7](y en concordancia con los padres comitentes) apuntan a una forma específica de subrogación que propongo denominar "gestación subrogada relacional[8]".

Esta denominación pone de relieve que en este tipo de subrogación el vínculo no constituye un elemento accesorio, sino un organizador psíquico esencial que sostiene tanto la decisión inicial como el desarrollo del proceso. Es decir una subrogación basada en el ajuste constante entre factores internos - en la intersección de los deseos

[2] La gestación subrogada: una mujer acepta gestar y dar a luz a un feto concebido in vitro con los gametos de los padres genéticos o, si la madre comitente no puede dar sus gametos, con los ovocitos de una donante. Después entrega el bebé a sus padres al nacer. (Delaisi de Parseval, 2009). En este caso la mujer no está ligada genéticamente con el bebé que gesta.

[3] También padres biológicos.

[4] Las láminas fueron presentadas a cada participante siguiendo el protocolo de la Escuela de París (Brelet-Foulard F. & Chabert C., 2003) para sujetos femeninos, y se mostraron en el mismo orden a cada mujer sustituta de gestación:
1, 2, 3 BM, 4, 5, - 6 GF, 7GF, 9GF (láminas exclusivamente femeninas) - 11, 12BG, 13B, 19, 16.

[5] Todos estos países autorizan y regulan la gestación subrogada. En lo que respecta a Bélgica, la gestación subrogada no está ni autorizada ni prohibida, ya que no se encuentra regulada por la ley. En este vacío jurídico, se tolera y actualmente se practica en cinco hospitales.

[6] Todas afirman que no se habrían involucrado en la subrogación utilizando sus propios óvulos.

[7] Mis observaciones no pretenden en absoluto generalizarse a todas las formas de subrogación.

[8] El proceso de la Gestación Subrogada Relacional no se limita a un contexto particular, sino que puede encontrarse en diferentes contextos de subrogación, tal como lo evidencia esta investigación que reúne mujeres sustitutas de gestación en Bélgica, Canadá, Estados Unidos y Colombia.

conscientes e inconscientes de las distintas partes implicadas (padres comitentes y mujer sustituta de gestación) - y factores externos, tales como las condiciones de comercialización, el carácter altruista, la distancia geográfica, o el hecho de que se conozcan entre sí o no.

CUATRO ETAPAS

El procesos de la gestación subrogada relacional para las mujeres sustitutas de gestación atraviesa cuatro etapas. Estas etapas son fundamentales ya que cada una constituye un marcador de las transformaciones psíquicas que atraviesa el proceso en el que se implican las mujeres sustitutas de gestación. Además, dichas etapas permiten que la experiencia llegue a buen término y sea suficientemente buena (Winnicott, 1975); es decir, para ellas, consiste en poder quedar embarazada, llevar el embarazo a cabo, dar a luz a un bebé sano y entregárselo a los padres comitentes.

Por lo tanto, este proceso representa, inevitablemente, el punto de partida de un giro paradigmático.

1. El compromiso como mujer sustituta de gestación

La mujer sustituta de gestación ocupa un lugar central en la decisión. De hecho, son ellas quienes inician el primer movimiento hacia los padres comitentes. Ese primer movimiento se realiza de manera diferente según el contexto en el que se inscribe la gestación por sustitución.

- Puede suceder inscribiéndose ellas mismas en una agencia con el objetivo de convertirse en mujeres sustitutas de gestación, y dicha agencia las pone en contacto con padres comitentes. Otra variante consiste en registrarse en foros donde entran en contacto directo con futuros padres comitentes[9].

- Si los padres comitentes forman parte de su entorno cercano[10], la confrontación con las dificultades que enfrentan esa pareja para convertirse en padres puede llevarlas a proponerles directamente llevar a cabo la gestación.

[9] Estas dos modalidades son las que se presentan con mayor frecuencia entre las mujeres sustitutas de gestación que entrevisté en Estados Unidos, Canadá y Colombia.

[10] como es el caso en Bélgica

2. El embarazo y la construcción de una relación íntima con los padres comitentes y la elaboración de un vínculo no maternal con el feto;

Desde el compromiso, un vínculo de intimidad se crea entre la mujer sustituta de gestación y los futuros padres - ya sea porque estos últimos pertenecen a su entorno cercano o porque esa intimidad se construye desde cero cuando son desconocidos -. Este vínculo con los futuros padres facilita un proceso de borramiento psíquico de las inversiones maternas de la mujer sustituta respecto al feto que está gestando. Se trata de un borramiento de aquello que cada mujer, de manera singular, considera como propio de lo materno, es decir, basado en su.s experiencia.s previa.s como madre de su.s propio.s hijo.s (mejor dicho, lo que las lleva a considerarse como madre de su.s hijo.s, o a considerar a su.s hijo.s como suyo.s). Este trabajo de separación entre las vivencias de sus embarazos permite que la mujer sustituta de gestación transmita[11] dichas vivencias corporales y sensoriales que ella misma asocia con lo materno, pero de las que se ha desinvestido, hacia la pareja comitente. Este espacio relacional de traspaso de experiencias corporales y sensoriales maternas tiene como objetivo permitir que se produzca “la nidificación psíquica en los "padrenacientes” - como lo plantea Missonnier (2007).

Al mismo tiempo, las mujeres sustitutas desean mantener un vínculo con el bebé que han gestado. También expresan el deseo de formar parte del círculo cercano de esa nueva familia que han contribuido a crear, incluso en la distancia (cuando son gestaciones internacionales). Por último, quieren que los niños sepan de qué modo vinieron al mundo.

3. El parto y la entrega del bebé

Esta etapa incluye la construcción colectiva (entre la mujer sustituta de gestación y los padres comitentes) del escenario del parto. De hecho en este embarazo compartido que genera confusión, la construcción escenifica la redistribución de las posiciones de cada uno en vista del nacimiento del bebé y de su entrega a los padres comitentes.

4. La construcción de un vínculo post-parto con el bebé gestado

[11] o, más precisamente, traspase

Vínculo distinto al del tiempo in útero, aunque sostenido sobre la base de este último. Este vínculo es una co-construcción progresiva con el niño.

STEPHANIE. "LA HE VISTO EMBARAZADA"

Con el caso de Stéphanie quiero ilustrar dos de los pilares que sostienen el equilibrio psíquico de las mujeres sustitutas de gestación durante el proceso de este embarazo compartido: el relacional y la intrincación entre lo maternal y lo femenino.

Stéphanie es belga, vive con su marido y juntos tienen una hija. Tras el nacimiento de su hija, gestó y dio a luz en Bélgica a una niña para su hermana.

"Me gusta contar esta historia porque no hay ninguna vergüenza, ninguna… Como si fuera tabú, como si fuera vergonzoso decir: sí, llevé en mi vientre a la hija de mi hermana. Pero… hay una historia detrás de esto… y hubiera preferido no tener que hacerlo".

Estos son los primeros elementos que Stephanie precisa al principio de la entrevista.

Las hermanas estaban embarazadas al mismo tiempo. A las treinta y seis semanas de embarazo, su hermana fue hospitalizada con fuertes contracciones que ponían en peligro su vida y la del bebé. El bebé falleció y se indicó la realización de una histerectomía.

A la felicidad de estar embarazadas juntas le siguió el horror.

Los días y semanas siguientes fueron muy conmovedores para Stéphanie, que intentaba continuar con su embarazo mientras lidiaba con la culpabilidad que éste conllevaba.

Un día, a pocas semanas de dar a luz, su pareja le dijo: *"Eh, Stéphanie, ¿tú, vientre de alquiler, lo harías? Yo dije: Pues sí, pero no sin tu consentimiento. Él dijo: Estoy de acuerdo. Lo he estado pensando desde que pasó todo esto."*

Stéphanie me aclara que el hecho de haber vivido ese drama estando embarazada influyó en su decisión. Y el deseo de Stéphanie y su pareja era tan fuerte que, una semana después del parto de Stéphanie, anunciaron a su hermana y a su cuñado su propuesta de gestación.

Ellos aceptaron.

"Durante las primeras entrevistas en el hospital[12]*, antes de recibir la aprobación del hospital, el médico me preguntó : ¿Y por qué va a hacer esto? Yo dije: Si puedo quitar una milésima parte de las lágrimas que están cayendo (hablando de su hermana), lo hago sin pensarlo".*

Me explica que no lo hace para reemplazar al bebé. *"Lo hacemos porque la vida tiene que continuar. También influyó el hecho de que me encantó estar embarazada. Además, quedarme embarazada rápidamente no me molestaba, pero no quería ocuparme de un bebé en ese momento. Tomé todas esas señales, como si la vida me dijera: adelante, tienes razón, hazlo."*

Stéphanie me explica que esos nueve meses crearon un "vínculo especial" entre su hermana y ella. Comienza entonces a describir de una manera muy sutil y auténtica cómo el trabajo del cuerpo generó una cierta “disposición” de su útero, evocando algo que yo propongo denominar "un vientre para dos". Esa disposición, según ella, fue el origen de ese vínculo singular que hizo posible la gestación subrogada.

"Creo que durante nueve meses acepté fusionarme con ella…, no estar en su cabeza, por suerte… Bueno, antes decía que no teníamos muchos puntos en común, teníamos muchas diferencias con mi hermana que desaparecieron durante esos nueve meses. Yo tenía, quizás estaban los dos pequeños espíritus, el bueno y el malo, y traté de que el bueno dominara, … pero fue como si estuviéramos en fusión. De hecho, esos nueve meses me sentí, estaba en plena sintonía con ella. Creo que me puse en su frecuencia, no me forcé. Digo que presté mi vientre, pero es como si se lo hubiera dado. Por eso a veces siento que fue ella quien lo gestó, … Es gracioso, ¿no? Después, incluso yo no explico lo que digo… pero… es instintivo cuando hablo de ello… ¡Ah, es complicado! Es cierto que es muy difícil de analizar… Creo que psicológicamente estaba desapegada; físicamente no, porque obviamente… pero psicológicamente estaba más enfocada en

[12] En Bélgica, los hospitales realizan entrevistas preliminares con el fin de evaluar que la mujer que se presenta como sustituta pueda sostener el proceso hasta el final de la gestación (tanto física como psíquicamente), así como verificar que el vínculo entre ella y los futuros padres sea suficientemente consistente para sostener la experiencia de este embarazo compartido.

siempre pensar en mi hermana. Fue mi vida entre paréntesis. Les presté mi vientre, bueno mi cuerpo, sólo mi mente se quedó aquí ..."

Esta relación dual genera una confusión necesaria que permite evacuar, simultáneamente, la rivalidad fraterna evocada por Stéphanie y la asimetría[13] derivada de la gestación. Sin embargo, esa confusión no puede sostenerse por más tiempo para Stéphanie y, con el fin de introducir una diferenciación entre ambas, decide integrar a su cuñado como tercer elemento en la dinámica.

"La pequeña, ella sólo estaba en mi vientre y yo tenía ese respeto hacia mi hermana y mi cuñado, de querer hacerles vivir las cosas... Porque sé que para ellos era una preocupación el embarazo ¿Cómo lo vamos a vivir nosotros? Y yo, por mi parte, quería que tuvieran un buen recuerdo de ese embarazo... Yo tomaba más fotos de mi vientre que de mí misma porque era importante enviar esas fotos. Yo había prestado mi vientre, pero como mi vientre estaba en mí... Obviamente, eso lo dije, nunca podré hacerte sentir lo que yo siento cuando ella se mueve, claro, pero todo lo que puedas tocar, todo lo que puedas... yo te lo diré, ¿vale?... te lo diré. Cada vez que estaba con ella, incluso el más mínimo movimiento, decía: Sara, ven, toca, toca, incluso a veces estábamos en casa de mi abuela, había gente, pero no importaba, era importante para mí... Hicimos haptonomía, yo hice haptonomía por ellos, no para mí. Lo había hecho con mi hija y sabía lo que era, así que le dije a Sara: Sara, tenemos que hacer haptonomía. Y ella me dijo: ¿y Jean va a tocar tu vientre?... Y yo dije: Jean, adelante, es tu vientre... Mi vientre por ahora es vuestro, y así fue. Mi vientre era de ellos, durante nueve meses fue de ellos... Mi cuerpo era suyo, así que, para Jean, era como si fuera el cuerpo de su esposa porque yo le había prestado mi cuerpo a mi hermana... Es como si hubiéramos convivido. Es gracioso porque no vivían con nosotros, pero nos involucramos tanto en lo que vivieron que parece que convivimos con ellos... Lo vivimos (acentúa) por ellos...Claro, hoy, sin eso, sin un proyecto así, no podría ser, creo... porque tenemos vidas diferentes".

Ahora bien, esa proximidad/intimidad con su cuñado despierta en Stéphanie una fantasía de carácter adúltero. Stéphanie relata con cierto gozo que Jean comentó en varias ocasiones: «*A Stéphanie no la he tocado, pero la he dejado embarazada*». Confiarme esta frase de su cuñado parece constituir para Stéphanie un compromiso psíquico que le permite representar el acceso a la parentalidad de su hermana y su cuñado a través de su propio cuerpo sin mediar relación sexual. Entonces a esta representación debe añadir a su marido y la posición que ocupa en esta configuración.

"El embarazo lo hicimos entre los dos (habla de su marido), la decisión (subraya) se tomó entre los dos. Llevamos este bebé entre los dos. Él decía siempre "nosotros", lo cual resulta curioso, como si hubiera estado embarazado conmigo...". Además, Stéphanie me confía que para ella era fundamental que su compañero la acompañara en este proyecto, ya que, de lo contrario, no lo habría aceptado.

Para Stéphanie, el parto representa el momento más hermoso.

"Teníamos que encontrar un hospital que nos aceptara... Éramos cuatro en la sala de parto... Incluso fue mi cuñado quien se quedó conmigo para la epidural porque mi pareja no se sentía capaz... mi hermana pudo asistir mi parto. Y no fue premeditado, además. Eso fue lo bonito, que no estaba planificado. Ella la sacó, estaba llorando. Dijo: ¿quién puede, más allá del hecho de que no gestó a este bebé, quién puede decir que lo sacó ella misma y fue la primera en verlo? Bueno, con el ginecólogo, fue ella quien la cogió. Mi hermana la sacó y la puso sobre mí, cortó el cordón y ahí le dije una frase a esa pequeña: Venga, te devuelvo a tu mamá porque está deseando verte.Y se la di a mi hermana y ya está, y es cierto que fue importante."

Cuando le pregunto a Stephanie lo qué sintió en ese momento, me responde que está orgullosa pero también menciona las palabras de su madre "impactada" de que Stéphanie estuviera desnuda frente a su cuñado.

"Estábamos en algo que iba más allá de todo... más allá del pudor. En ese momento, no se piensa, no se piensa en absoluto. Mi cuerpo era de ellos, así que creo que incluso ahí, Jean... era como si fuera el cuerpo de su esposa, ya que yo había prestado mi

[13] El compromiso se establece sobre una relación en la que las mujeres sustitutas de gestación, al proponerse, ponen en juego su capacidad de engendrar y de dar vida: Una puede, la otra no.

cuerpo a mi hermana. Incluso ahí, creo que eso me ayudó ... Hoy en día, ya no lo haría, claro que no, me sentiría incómoda si él me viera desnuda... . Y yo, en mis propios embarazos, jamás habría aceptado que alguien viniera a ver... pero este embarazo no era nuestro. Es normal. En realidad, es como si ese día, necesariamente, tuviéramos que estar ahí, porque habíamos prestado nuestro cuerpo, porque una vez más, éramos los dos (habla de ella y su pareja). Prestamos nuestro cuerpo, nuestra vida. Así que estábamos ahí, físicamente presentes, obviamente también mentalmente, pero creo que realmente era como si ellos fueran dos (su hermana y su cuñado)... Era mi cuerpo el que cumplía su papel, mi cuerpo el que había gestado".

Vemos que el desconcierto de la madre de Stéphanie convoca la función del tercero a través de la cuestión del límite. Este límite no parece hacer eco en Stéphanie, quien se justifica y su justificación podría entenderse como una posición subjetiva sin conflicto aparente. No obstante, podemos formular la hipótesis que el hecho de poder gestar la hija de su hermana radica en que su cuerpo debe estar desprovisto de toda significación erótica para no representar una transgresión : una fantasía de escena primitiva que la protege del malestar de lo incestuoso[14](reflejado en las primeras palabras que me dice en la entrevista) y de la fantasía adúltera[15], mientras su representación del cuerpo es sostenida por una figura del doble narcisista especular (según los términos de R. Kaës, 2008). Por lo tanto, su cuerpo no es vivido como propio, lo que le permite fantasmáticamente "prestarlo". El cuerpo parece representar un espacio íntimo, con potencial de transicionalidad, creado para acoger otro encuentro sexual (el de su hermana y su cuñado) con el fin de realizar el deseo de paternalidad de dicha pareja.

Esos compromisos psíquicos nos permiten enfocarnos en un elemento que me parece crucial para mantener la homeostasis psíquica: el énfasis que pone Stéphanie en la temporalidad de su experiencia de la gestación subrogada (un año y medio entre la primera transferencia de embrión y el parto):

"Menos mal que no duró mucho tiempo, porque creo que, si hubiera tenido que durar más, habría sido complicado... Una vez que di a luz, se cerró el paréntesis, la historia había terminado... Creo que me había preparado para ese paréntesis... Fue un paréntesis hermoso y ya era hora de que se cerrara... Recuperé mi vida como si no hubiera pasado nada entre medio".

Podemos entender entonces que el vértigo de esta postura psíquica sólo puede mantenerse durante un tiempo limitado.

Mónica Bourlet Arias.

monica.bourlet@gmail.com

Doctora en Psicología y psicoterapeuta psicoanalítica especializada en niños y adultos. Investigadora en servicio de Psicología Clínica del Adulto de la Universidad de Lieja (Bélgica), con un enfoque en temas de parentalidad, y más específicamente en las construcciones perinatales que contribuyen a la maternalidad, la paternalidad, a la creación de los vínculos en las "nuevas formas de ser una familia".

[14] Y que se puede ver en las mujeres sustitutas que gestan para una hermana/o o un familiar .

[15] Presente en todas las mujeres casadas o que tienen un compañero/a durante el proceso, y es el caso de Stéphanie.

BIBLIOGRAFÍA

Ciccarelli, Janice C. & Beckman, Linda J. (2005). Navigating Rough Waters: An Overview of Psychological Aspects of Surrogacy. Journal of Social Issues, 61(1), 21-43.

Delaisi de Parseval, G. & Collard, C. (2007). La gestation pour autrui : Un bricolage des représentations de la paternité et de la maternité euro-américaines. Revue Française d'Anthropologie, 3(183), 29-53.

Delaisi de Parseval, G. (2009). Famille à tout prix, Le Seuil.

Kaës, R. (2008). Le complexe fraternel archaïque, Dunod.

Missonnier, S. (2007). Une relation d'objet virtuelle?. Le Carnet PSY, 7(120), 43-47.

https://doi.org/10.3917/lcp.120.0043

Veuillet-Combier, C. (2022). La Libre-Réalisation de l'Arbre généalogique (LRAg), un dispositif à médiation projective : fondements méthodologiques et grille de lecture. Psychologie clinique et projective, 1(31), 101-126.

https://doi.org/10.3917/pcp.031.0101

Winnicott, D.W. (1975). Jeu et réalité : l'espace potentiel, Gallimard. 10

VIVENCIAS TRANS: LA POSICIÓN DEL TERAPEUTA

CUTILLAS-FERNÁNDEZ M.A. Y HERRERA-JIMÉNEZ M.

ABSTRACT

En las últimas décadas, hemos asistido a un aumento en visibilidad y derechos de las personas trans. Sin embargo, persisten discursos estereotipados centrados en aspectos médicos de la experiencia trans, que reducen experiencias complejas a categorías homogéneas. Tras realizar un trabajo investigador previo sobre las actitudes de los profesionales de salud mental, se propone la revisión de textos de autoras y autores contemporáneos como Preciado, Gherovici y Wark buscando la construcción de nuevos acercamientos clínicos a la experiencia trans más allá del paradigma esencialista. Entendiendo la identidad como un proceso subjetivo y en construcción permanente. El psicoanálisis contemporáneo puede contribuir a este enfoque al priorizar la escucha, la singularidad del relato y la construcción de la individualidad, evitando patologizar o normalizar la experiencia. Se enfatiza la necesidad de acompañar al sujeto trans respetando su historia y conflictos, promoviendo la creatividad clínica y la despatologización de la identidad de género.

Palabras clave: Identidad trans; despatologización; diversidad de género.

INTRODUCCIÓN

En los últimos años hemos asistido a un mayor interés hacia las personas trans en relación, entre otras causas, con los avances conseguidos en derechos sociales, así como con el aumento de visibilidad pública (Coleman et al., 2022; Gómez-Gil et al., 2020; Soled et al., 2022). Paralelamente, estamos asistiendo a una resignificación de este fenómeno, que comienza a entenderse como una expresión de diversidad que convive y ha entrado en disputa con el paradigma de desorden médico. A pesar de la mayor representación y visibilización de las personas trans, continúa siendo difícil desplazar el foco del aspecto morboso, centrado en cambios físicos, estéticos y en intervenciones médico-quirúrgicas. Así, observamos que, a pesar del aumento de representación, esta se basa, a menudo, en la reducción de historias a generalidades, lo que termina por deshumanizar a las personas trans o incluso genera la idea de una experiencia trans universal (Gherovici, 2022).

Del mismo modo, hemos asistido a un aumento en el interés clínico hacia estos usuarios entre los profesionales de salud mental. Entre los múltiples factores que han contribuido a esto, suelen referirse como causas principales el aumento de la demanda de atención, así como el surgimiento de nuevas problemáticas en las mismas. Las vivencias trans, actualmente, no son una rareza marginal sino una realidad social que exige adaptación clínica. A pesar de que se habla de "un momento transgénero", el paradigma médico continúa asentado en narrativas biologicistas sobre la sexuación cerebral y los profesionales muestran preocupaciones significativas en la toma de sus decisiones clínicas, a menudo vinculadas a sus propias creencias sobre la identidad de género (Della Pelle et al., 2018; Friley & Venetis, 2022; Manzer et al., 2018).

Antes de continuar con esta exposición, debemos aclarar que el objetivo de la misma no es confrontar a profesionales y usuarios como dos grupos opuestos y excluyentes, puesto que entendemos estar atravesadas por las mismas relaciones desiguales de género en nuestra vida social y en nuestras subjetividades. Al contrario,

nos interesa abordar los desafíos que persisten al aproximarnos al sufrimiento de las personas sin encajonarlas en categorías rígidas y reconociendo el peso de las normas sociales y culturales del momento. Al mismo tiempo, somos conscientes de que las diferencias biológicas, endocrinas o incluso cerebrales no pueden tampoco ignorarse completamente. El discurso cultural sobre género es relevante, pero no pensamos que deba desplazar completamente a la ciencia biomédica. Es en este espacio, donde pensamos que el psicoanálisis contemporáneo puede ocupar un lugar relevante pues se encuentra ante el desafío de estar a la altura de la subjetividad de su época y enfrentarse a estas transformaciones.

Entre los años 2020 y 2024 realizamos 3 investigaciones en las cuales evaluamos las actitudes de los y las profesionales de salud mental hacia las personas trans. En estos estudios se exploraron distintas variables relacionadas con actitudes positivas, al igual que los estereotipos más frecuentemente mencionados entre los profesionales. Se observó a lo largo de los tres estudios unas actitudes entre los y las profesionales generalmente positivas. Sin embargo, se encontraron también ciertos estereotipos entre los que destacaríamos: la descripción de un perfil de usuario homogéneo que consulta por problemáticas propias de la adolescencia relacionadas con la construcción de la identidad y autonomía personal, y la asociación por parte de los y las profesionales de la identidad trans con diagnósticos como trastornos de personalidad, trastornos psicóticos y trastornos del espectro autista (Cutillas-Fernández et al., 2024).

Asimismo, se identificaron discursos entre los profesionales centrados en la creencia del impacto negativo de la diversidad sexual en la salud mental y una tendencia a hablar del proceso de transición como principalmente médico, enmarcado dentro del proceso salud-enfermedad, entendida la "curación" una vez finalizada con éxito la transición médico-quirúrgica. (Lefkowitz Ayla & Jenevieve Mannell, 2017; Whitehead et al., 2012).

OBJETIVOS

Se propone la revisión de las contribuciones de autores contemporáneas, como Patricia Gherovici o Paul B. Preciado, así como escritos de Judith Buttler, entre otros; con el objetivo de reconstruir o reinterpretar conceptos fundamentales de la práctica clínica que permitan a los profesionales reconocer tanto la subjetividad trans como la transformación corporal en estos usuarios.

DISCUSIÓN

En diciembre de 2019, Paul B Preciado pronunció un discurso ante tres mil quinientos psicoanalistas reunidos para las jornadas de l'Ecole de la Cause freudienne en París. En el mismo, entendido en ese momento como una provocación, el filósofo planteaba a los allí presentes la disyuntiva entre "seguir trabajando con la antigua epistemología de la diferencia sexual [...] o abrirse a un proceso de crítica y confrontarse a la alianza necropolítica del patriacrado colonial y las nuevas tecnologías farmacopornográficas". Aquel texto, cuya lectura no pudo finalizarse porque durante el mismo fue interrumpido y abucheado por los allí presentes, se viralizó rápidamente en internet, fue publicado en Anagrama y hoy en día está traducido y publicado en varios idiomas (Preciado, 2020).

En el mismo, el autor relata su proceso de transición y las dificultades que ha enfrentado durante este, incluidas dificultades burocráticas y legislativas, afirma: "Este corto tiempo cronológico (de transición) es muy largo cuando se lo ha atravesado galopando en primer plano en los medios de comunicación [...], pero en realidad solo, pues toda esta farsa queda del otro lado de la barrera cuando tienes que presentarte ante el psiquiatra, el policía de fronteras, el médico o el juez"(Preciado, 2020).

En su libro más reciente, Dysphoria mundi, habla sobre la deshumanización a la que se han visto sometidos históricamente aquellos cuerpos no normativos, en los que incluye a los trans, pero también muchos otros (personas con enfermedad mental, LGBT, racializadas...). Cuerpos que tenían que ser esculpidos y "humanizados" a través de "invocaciones lingüísticas y rituales institucionales". Su propuesta consiste en que precisamente pueda ser desde ese lugar desde donde se pueda construir subjetividad. Es decir, en el momento actual de incapacidad generalizada para la abstracción del discurso capitalista y colonial, se podría usar esta "destrucción" como medio para la subjetivación.

Nos parece interesante esta posición que cuestiona si en la modernidad actual puede haber una menor capacidad de agencia y subjetivación política en los lugares considerados "naturales" que en los márgenes de los mismos. Se plantea el filósofo: "¿Y si la "disforia de género" no fuera una enfermedad mental sino una inadecuación política y estética de nuestras formas de subjetivación en relación con el régimen normativo de la diferencia sexual y de género? Habla, por tanto, de la "disforia" como un concepto filosófico, como el resultado de un desfase, entre el régimen imperante y aquel que se forja en actos de crítica y desobediencia política. Es, por tanto, el resultado del dolor que produce la gestión de la propia subjetividad y podría señalar nuevas líneas de disidencia y desidentificación (Preciado, 2022).

Muchos pacientes trans llegan a consulta angustiados por la brecha entre su sentido de la identidad y los mandatos sociales, siendo el terapeuta quien debe contener ese dolor sin reforzar etiquetas patológicas o biológicas. Debemos permitirnos, señala Preciado, "escuchar la posibilidad de construcción de la elección sexual" en cada caso en particular. Este énfasis en la escucha implica acoger la singularidad del discurso trans sin presuponer, captando la singularidad del sujeto, reconociéndola e investigando qué representa ese anhelo en su trama psíquica. Es necesario, por tanto, cultivar también un pensamiento creativo clínico, donde el analista sea capaz de sostener la incertidumbre y desarrollar nuevas lecturas del discurso del paciente, inventando "una nueva lengua, una nueva gramática para entenderlo". Paul Preciado rechaza la narrativa lineal y unidimensional del proceso de transición y lanza este llamamiento a terapeutas (Preciado, 2019) "no reproduzcan discursos normativos que reducen la complejidad de la experiencia trans. Anteriormente cambiar de género significaba dar un salto a la psicosis. Una transición de género es un viaje jalonado de múltiples fronteras".

Igualmente, la filósofa trans McKenzie Wark en su libro "Amor, dinero, sexo y muerte" (Wark, 2025) realiza una reflexión muy interesante sobre su propio proceso de transición y su identidad. La autora afirma que, para ella, la transición ha consistido en un "desplazamiento hacia una ficción más aceptable" y considera, igualmente, que esto es aplicable a cualquier persona (trans o no). Todos somos inconsistentes con nosotros mismos, independientemente de nuestra orientación de género y tratamos, por tanto, de acercarnos a un "ideal" que no es más que una ficción sobre lo que desearíamos ser. Ella no sostiene una suerte de verdad del yo si no que es en ese desconocimiento, en esa brecha, donde se genera el espacio para la cultura, la política, el arte y el amor: "La forma en que me presento no representa lo que soy. La percepción siempre acarrea un elemento decepcionante. Siempre estamos siendo diferentes de los signos que producimos" (Wark, 2025).

Tradicionalmente, los discursos en torno a las experiencias trans la relacionaban principalmente con una identificación con el género contrario. Sin embargo, cuando exploramos las experiencias trans en profundidad, y en muchas ocasiones las experiencias de adolescentes, observamos que las motivaciones, necesidades e itinerarios individuales son mucho más complejos y están también en continua transformación. Los enfoques contemporáneos, cuestionan el pensamiento binario tradicional y llaman a renovar nuestras categorías de género antes que encasillar al paciente. En esta era de movimientos masivos de pueblos, el proceso de la ciudadanía y la asunción de género tienen paralelos. El género y la nacionalidad son declarados al nacer, sin elección por parte del individuo. Si uno desea cambiar alguno de ambos, el cambio requiere un largo proceso que depende de la aprobación de autoridades legales. Las reglas varían de país en país y ambos incluyen ciertos requerimientos específicos (Coll-Planas & Missé, 2021; Parra & Missé Sánchez, 2023).

El investigador Tey Meadow plantea que estas categorías son una forma social "relativamente nueva" en las que observamos que en ocasiones no hay una identificación completa como personas transgénero. En relación con esto, a menudo, se presenta el fenómeno trans como una "moda" o fenómeno de consumo. Sin embargo, consideramos que ser trans, es más bien un "esfuerzo que consume". La psicoanalista Patricia Gherovici, afirma igualmente que el cambio de género no debe entenderse como una mercancía de consumo, aunque hoy a menudo se lo presente como tal.

Igualmente, no niega que algunas personas pueden lograr una corporeidad más exitosa porque pueden acceder a una mayor calidad de atención médica. Así que sí, se aplican las reglas de mercado, pero aun así asumir un cuerpo con un género continúa siendo un asunto que afecta a los detalles más íntimos y privados del ser (Gherovici, 2022).

En su artículo "The monster within and the monster without" en el que la autora dialoga directamente con textos de P. Preciado, afirma que la identidad sexual no está determinada por la biología ni por ningún otro factor innato; se aprende a través del lenguaje en el que se nace y de las dinámicas de identificación dadas. La identidad sexual es aleatoria y se construye en torno a una pérdida que se remonta al momento inaugural en que caemos de una totalidad pre-genérica a la diferencia sexual. Para el psicoanálisis, la elección inconsciente nada tiene que ver con un libre albedrío voluntarista. En esta elección, las dos alternativas disponibles no son isomorfas; por eso emergen discordancias entre el sexo erógeno y el sexo declarado (Gherovici, 2023).

En este sentido, ni Preciado ni Wark se alejan de la exploración psicoanalítica del inconsciente, pues el psicoanálisis no aborda únicamente los conflictos reprimidos, sino que fomenta también la exploración de la fantasía y abre un espacio de porvenir más allá de las constricciones de la repetición, habilitando la capacidad de cambio tanto a nivel personal como social. En lugar de imponer la adaptación a condiciones sociales, promueve la agencia subjetiva. Una de las verdades que ilustra el fenómeno trans es que la coherencia entre cuerpo y género es una ficción asumida mediante identificaciones. Existe una abundante literatura psicoanalítica sobre la identificación. Una de sus características principales es que se construye en la alienación: es un Otro externo quien nos da un sentido de identidad. El trabajo psicoanalítico ahonda en la compleja relación entre el cuerpo y el aparato psíquico, resaltando la precariedad del género, la inestabilidad de la oposición masculino/femenino y la fragilidad de la identificación sexual, cuyas fisuras se remontan al origen del psicoanálisis freudiano (Gherovici, 2023, 2024).

Esta autora enfatiza que el psicoanálisis puede hacer una contribución valiosa en tanto logre desviarse de su historia normalizadora, debemos dar cabida al deseo trans en su dimensión de conflicto sin asumir la necesidad de un diagnóstico. La meta estaría en entender el relato de vida en su contexto, sin reducirlo a una dinámica biológica de forma automática. El psicoanálisis debe buscar aprender de los sujetos trans, sin curarlos ni clasificarlos. Muchos analizantes trans sienten que su vida solamente cobra sentido cuando pueden realizar el cambio de género, pues se enfrentan a cuestiones límite de existencia que no implican tanto una "fluidez de género" si no encontrar un modo de ser auténtico para cada sujeto.

Desde una perspectiva relacional, se debe crear un espacio seguro donde el paciente pueda expresar sentimientos, fantasías y conflictos ligados a su sexualidad y género, pensando con el paciente para co-construir nuevos significados. Para los terapeutas, el reto consiste en empezar a "pensar con lo trans, en lugar de pensar de los trans", sin confundir la angustia del vacío, con la misma transexualidad. Debemos promover la capacidad del analizante de forjarse una "vida habitable", sin normas rígidas, sin abordar lo trans como un problema, sino atendiendo a los conflictos que el sujeto trae desde una perspectiva abierta al cambio y a la creatividad, incluso a través de la destrucción.

CONCLUSIONES

En buena parte de las configuraciones actuales se plantea la identidad trans de forma esencialista, como una verdad que se revela en algún momento, sin embargo, en palabras de Joan Scott, consideramos que sería más apropiado afirmar que "son los sujetos los que son constituidos trans por medio de la experiencia".

Una posición integradora ante la transexualidad implica la síntesis de teoría y escucha: acompañar al sujeto sin juicios, con herramientas actuales de género y la intersubjetividad. Siendo necesario despatologizar la experiencia trans para ajustar la práctica analítica a las vivencias actuales.

Cutillas-Fernández M.A.

mariaa.cutillas@um.es

Psiquiatra en SMS. Doctora en Ciencias de la Salud.

Herrera-Jiménez M.

Psiquiatra en SMS. Doctora en Medicina.

BIBLIOGRAFÍA

Argyriou, K. (2022). Vulneravilidad, Norma y Poder, I ¿Qué ha supuesto para la psicología la lucha contra la patologización trans? Eikasia, Revista de Filosofía, 107, 125–144.

Butler, J. (2006). Deshacer el género (Paidós Ibérica).

Coleman, E., Radix, A. E., Bouman, W. P., Brown, G. R., de Vries, A. L. C., Deutsch, M. B., Ettner, R., Fraser, L., Goodman, M., Green, J., Hancock, A. B., Johnson, T. W., Karasic, D. H., Knudson, G. A., Leibowitz, S. F., Meyer-Bahlburg, H. F. L., Monstrey, S. J., Motmans, J., Nahata, L., … Arcelus, J. (2022). Standards of Care for the Health of Transgender and Gender Diverse People, Version 8. International Journal of Transgender Health, 23(S1), S1–S259. https://doi.org/10.1080/26895269.2022.2100644

Coll-Planas, G., & Missé, M. (2021). The (trans)formation of identity: The evolution of categories related to gender diversity in the case of trans-activism in Barcelona (1978–2010). International Journal of Iberian Studies, 34(1), 23–45. https://doi.org/10.1386/IJIS_00022_1/CITE/REFWORKS

Cutillas-Fernández, M. A., Jiménez-Ruiz, I., Herrera-Giménez, M., & Jiménez-Barbero, J. A. (2024). Attitudes and behaviours of mental health professionals in the care of transgender people: A qualitative study. Journal of Psychiatric and Mental Health Nursing. https://doi.org/10.1111/jpm.13073

Delaney, N., & McCann, E. (2021). A phenomenological exploration of transgender people's experiences of mental health services in Ireland. Journal of Nursing Management, 29(1), 68–74. https://doi.org/10.1111/jonm.13115

Della Pelle, C., Cerratti, F., Di Giovanni, P., Cipollone, F., & Cicolini, G. (2018). Attitudes towards and knowledge about lesbian, gay, bisexual, and transgender patients among italian nurses: An observational study. Journal of Nursing Scholarship, 50(4), 367–374. https://doi.org/10.1111/jnu.12388

Expósito, F., Moya, M. C., & Glick, P. (1998). Sexismo ambivalente: Medición y correlatos. Revista de Psicologia Social, 13(2), 159–169. https://doi.org/10.1174/021347498760350641

Fernando Cedeño Astudillo, L. (2019). Stigmatization: A normalized form of intragender violence. 4. http://rus.ucf.edu.cu/index.php/rus

Friley, L. B., & Venetis, M. K. (2022). Decision-Making Criteria When Contemplating Disclosure of Transgender Identity to Medical Providers. Health Communication, 37(8), 1031–1040. https://doi.org/10.1080/10410236.2021.1885774

Gherovici, P. (2022). Psicoanálisis transgénero (Paradiso Editores).

Gherovici, P. (2023). The monsters within and the monsters without: Gender dissidents and the future of psychoanalysis. Psychoanalytic Perspectives, 20(1), 65–81. https://doi.org/10.1080/1551806X.2022.2144037

Gherovici, P. (2024). Gender Transition Between Life and Death. Studies in Gender and Sexuality, 25(2), 84–92. https://doi.org/10.1080/15240657.2024.2346454;PAGE:STRING:ARTICLE/CHAPTER

Gómez-Gil, E., Esteva de Antonio, I., Fernández Rodríguez, M., Almaraz Almaraz, M., Hurtado Murillo, F., Gómez Gil, E., Rodríguez, dez M., Almaraz, A. M., Murillo, H. F., Balaguer, G. M., Araque, A. N., Porta, M. M., Rabinovich, H. I., García, F. R., & González Al, M. (2020). Nuevos modelos de atención sanitaria para las personas transgénero en el sistema sanitario español: demandas, controversias y reflexiones. In Rev Esp Salud Pública (Vol. 94, Issue 4). www.mscbs.es/respCorrespondencia

Heng, A., Heal, C., Banks, J., & Preston, R. (2019). Clinician and client perspectives regarding transgender health: a North Queensland focus. International Journal of Transgenderism, 20(4), 434–446. https://doi.org/10.1080/15532739.2019.1650408

Hill, D. B., & Willoughby, B. L. B. (2005). The development and validation of the genderism and transphobia scale. Sex Roles, 53(7–8), 531–544. https://doi.org/10.1007/s11199-005-7140-x

Jiménez-Barbero, J. A., Cutillas-Fernández, M. A., Herrera-Giménez, M., & Jiménez-Ruiz, I. (2024). Attitudes of Spanish mental health professionals towards trans people: A cross-sectional study. Journal of Psychiatric and Mental Health Nursing, 31(1), 43–51. https://doi.org/10.1111/jpm.12957

Johnson, L., & Federman, E. J. (2014). Training, Experience, and Attitudes of VA Psychologists Regarding LGBT Issues: Relation to Practice and Competence. Psychology of Sexual Orientation and Gender Diversity, 1(1), 10–18. https://doi.org/10.1037/sgd0000019

Lefkowitz Ayla, & Jenevieve Mannell. (2017). Sexual health service providers' perceptions of transgender youth in England. Health and Social Care in the Community, 25(3), 1237–1246. https://doi.org/10.1088/1751-8113/44/8/085201

Manzer, D., O'Sullivan, L. F., & Doucet, S. (2018). Myths, misunderstandings, and missing information: Experiences of nurse practitioners providing primary care to lesbian, gay, bisexual, and transgender patients. Canadian Journal of Human Sexuality, 27(2), 157–170. https://doi.org/10.3138/cjhs.2018-0017

Parra, Noemi., & Missé Sánchez, Miquel. (2023). Adolescentes en transición. Pensar la experiencia de género en tiempos de incertidumbre. España

Preciado, P. B. (2019). Un apartamento en Urano: Crónicas del cruce (Anagrama).

Preciado, P. B. (2020). Yo soy el monstruo que os habla: Informe para una academia de psicoanalistas (Anagrama).

Preciado, P. B. (2022). Dysphoria mundi (Anagrama).

Riggs, D. W., & Bartholomaeus, C. (2016). Australian mental health professionals' competencies for working with trans clients: a comparative study. Psychology and Sexuality, 7(3), 225–238. https://doi.org/10.1080/19419899.2016.1189452

Soled, K. R. S., Dimant, O. E., Tanguay, J., Mukerjee, R., & Poteat, T. (2022). Interdisciplinary clinicians' attitudes, challenges, and success strategies in providing care to transgender people: a qualitative descriptive study. BMC Health Services Research,

22(1).
https://doi.org/10.1186/s12913-022-08517-x

Vijay, A., Earnshaw, V. A., Tee, Y. C., Pillai, V., White Hughto, J. M., Clark, K., Kamarulzaman, A., Altice, F. L., & Wickersham, J. A. (2018). Factors Associated with Medical Doctors' Intentions to Discriminate Against Transgender Patients in Kuala Lumpur, Malaysia. LGBT Health, 5(1), 61–68. https://doi.org/10.1089/lgbt.2017.0092

Wark, M. (2025). Amor y dinero, sexo y muerte: memorias (Caja negra).

Whitehead, J. C., Thomas, J., Forkner, B., & LaMonica, D. (2012). Reluctant gatekeepers: "Trans-positive" practitioners and the social construction of sex and gender. Journal of Gender Studies, 21(4), 387–400. https://doi.org/10.1080/09589236.2012.681181

TECNOCIENCIAS Y SALUD MENTAL DE ANCIANOS Y ANCIANAS

ANA MARTÍNEZ VÁZQUEZ

RESUMEN

Parece que la tecnología nos está volviendo menos humanos, pero esta reflexión sobre el efecto de la tecnología en la salud mental y social de las personas no puede verse para todas las edades de la misma forma. Las tecnociencias en ancianos y ancianas pueden ser beneficiosas. Lo que se ve en consulta son dos situaciones: las tecnociencias permiten al anciano y la anciana comunicarse afectivamente con sus amigos y amigas y, además, el poder manejar la tecnología les da un sentimiento de seguridad y satisfacción. El yo se fortalece porque adquieren nuevas habilidades con las tecnociencias, y porque son capaces de compartir experiencias, fantasías y deseos con los demás a la distancia. En las personas ancianas, las tecnociencias ayudan a superar el complejo de Benjamin Button, favoreciendo un desarrollo psicoafectivo del anciano y la anciana saludable.

Palabras Clave: Edipo; Benjamin Button; madurescencia; desarrollo psicoafectivo del anciano .

ABSTRACT

It seems that technology is making us less human, but this reflection on the effect of technology on people's mental and social health cannot be viewed in the same way for all ages. Technoscience can be beneficial for older adults. What we see in therapy are two situations: technoscience allows older adults to communicate meaningfully with their friends, and, moreover, the ability to use technology gives them a sense of security and satisfaction. Their sense of self is strengthened because they acquire new skills with technoscience and because they are able to share experiences, fantasies, and desires with others, even at a distance. In older adults, technoscience helps overcome the Benjamin Button complex, fostering healthy psycho-emotional development.

Keywords: Oedipus complex; Benjamin Button; madurescence; elderly's psycho-affective development.

INTRODUCCIÓN

Yo me conocí joven ...
y ahora me doy vergüenza

La culpa y la vergüenza son emociones complejas que aparecen particularmente en las personas ancianas, y esto desencadena lo que yo propongo llamar el complejo de Benjamin Button (Martínez, 2025; inspirado en el cuento de Scott Fitzgerald, 1922). Con el complejo de Benjamin Button me refiero a la etapa de infantilización de las personas mayores, cuando se piensa en el anciano como si fuera un bebé o un niño pequeño en toda su psique, como si no tuviera una historia internalizada o como si ésta hubiera desaparecido. El complejo de Edipo tiene un paralelismo con el complejo de Benjamin Button. Ambos se atraviesan durante el desarrollo, y es deseable que puedan tramitarse.

El complejo de Benjamin Button se relaciona, al igual que el complejo de Edipo, en la culpa y en la vergüenza. En el infante, en el complejo de Edipo, la culpa y la vergüenza surgen con el doble deseo incestuoso: de la madre y del hijo. En el anciano, el complejo de Benjamin Button detona culpa y

vergüenza, que son provocadas por la idea de envejecer y ya no poder ser quien se era. Cuanto más, hay culpa y vergüenza también en los hijos y en las hijas de la persona anciana: culpa por dejarla sola y no cuidarla lo suficiente, y vergüenza porque se ven a los padres cambiados y deteriorados. Esto promueve la sobreprotección de la persona anciana, lo que hace que disminuya su funcionalidad.

El anciano se infantiliza e incluso se regresiona a la posición esquizoparanoide o a la posición depresiva, lo cual cumple la función de mitigar o aliviar la culpa que le provoca que el hijo o hija se sientan mal por no cuidarlo lo suficiente. Pienso que una forma de resolver el complejo de Benjamin Button es tramitar la culpa y la vergüenza. En los hijos creo que se puede reeditar para que sea una culpa reparatoria y no punitiva. El anciano por su parte ha de ir construyendo su vejez en función de su vida pasada y de los proyectos futuros que estén por devenir. En la vejez, el pasado es el que está haciendo posible el presente y el futuro parece no contar. Lo que pienso necesario es que el futuro que esté por devenir, permita construir el presente. Esto es, que de alguna forma se fortalezca el ideal del yo en el anciano. Mi idea es que aquí juegan un papel las tecnociencias. El aprender a usar las tecnociencias detiene la infantilización y ayuda a tramitar el complejo de Benjamin Button. El tema de las tecnociencias en ancianos y ancianas considero que es distinto a lo que representa para infantes y jóvenes. En las personas ancianas es deseable fortalecer el presente con las ideas del futuro y con los logros de independencia que se motivan con las tecnociencias.

Mientras en la juventud las tecnociencias agudizan la soledad, en la vejez, las tecnociencias acompañan.

DESARROLLO PSICOAFECTIVO DE PERSONAS ANCIANAS

El complejo de Benjamin Button lo propongo como parte del desarrollo psicoafectivo de las personas ancianas que comienza con la madurescencia. La madurescencia o la crisis de la mediana edad como comúnmente se conoce, (Montero, 2015; Luque y Martínez, 2024) semeja a la adolescencia y sucede cuando transitamos de la edad adulta a la vejez, cuando nos cuestionamos la identidad, y cuando se golpea el narcisismo hasta herirse. En la madurescencia, estos cambios se enmarcan en un ambiente sociocultural que nos afecta, sobre todo en el mundo occidental donde se hace una reverencia a la juventud y a la belleza, donde la sociedad castiga a la vejez (Luque y Martínez, 2024; Vargas y Martínez, 2023). Los cambios corporales que se sufren se acompañan de pérdidas y faltas. Se pierden habilidades y personas queridas, trabajos y amores. Esta crisis hay que tramitarla. Finalmente es la primera fase del envejecimiento y su gestión marcará la forma en que las personas lleguen a la vejez.

La adolescencia y la madurescencia están relacionadas con lo que Freud llamó el fin para la especie. En 1914 Freud escribió para cada individuo una existencia doble: una enfocada en uno mismo que abarca todo el ciclo de vida, y la segunda que constituye un fin para la especie donde cada individuo se considera un eslabón en una cadena (Freud, 1914). En el plan de la especie lo que importa es reproducirse. Nuestra participación en el plan de la especie comienza en la adolescencia, y el final es en la madurescencia. Se activa entonces un trabajo psíquico específico que está condicionado por dos grandes moratorias (Montero, 2015): la moratoria adolescente que posterga la procreación, y la moratoria madurescente que posterga la muerte. La madurescencia se define por procesos inconscientes, que tienen que ver con negarse a morir. Tramitar estos procesos inconscientes puede fomentar un crecimiento personal, si trabajamos la pérdida de identidad y la herida narcisista (Baranger, 1991). En la madurescencia hay que contactar con esa herida y el dolor que produce, asimilar los cambios en la mirada de los otros sin verlo como una pérdida, y reconocer los logros como importantes, aunque no sean los que aspirábamos de jóvenes. Por lo visto en la clínica, me parece que en esta etapa se comienza a ver el efecto de las tecnociencias. Me refiero a personas mayores de hoy, que nacieron en la primera parte del siglo XX, que aprenden a usar las tecnociencias después o durante la madurescencia y que eso los traslada a un mundo poderoso y acompañado. Esto tendrá que pensarse diferente cuando la juventud que hoy vive en la era digital llegue a la edad anciana.

De acuerdo con Montero (Montero, 2015), la madurescencia se tramita desde tres aristas: la de creación, la melancólica y la maníaca. Me enfocaré en este escrito en la arista de la creación, porque es esta forma de superar la madurescencia la que se ve apoyada con las tecnociencias, cuando la persona madurescente que nunca las usó, aprende y se acompaña de ellas. Hoy, hijos o nietos se burlan de lo que los padres y los abuelos ya no son capaces de hacer cosas, o cuando muestran torpeza en aprender lo que nunca supieron, como es el caso de los temas relacionados con la tecnología. Parte de la infantilización que se da como respuesta de los hijos a las incapacidades de los padres por aprender el uso de nuevas tecnologías, se ve disminuida cuando la persona madurescente se inserta en la era digital. En la actualidad, en las personas madurescentes, insertarse y aprender las tecnociencias considero que es una buena estrategia para curar la herida narcisista.

Mi propuesta es pensar en la evolución psíquica de la persona anciana comenzando en la madurescencia. Al tramitar la madurescencia las personas alcanzan una nueva identidad donde se han incorporado los cambios debidos a la edad, y se desarrolla un nuevo narcisismo. Ese narcisismo no pasa por la juventud del cuerpo ni por las habilidades que se desarrollaron y que se van perdiendo. Se coloca en lo que la persona es, en la seguridad de sus acciones y en la certeza que siente sobre la toma de decisiones. En esta evolución psíquica que propongo, las personas ancianas viven una etapa de latencia madura (así la llamaré), donde el impulso sexual se reorienta y evoluciona para desarrollar una personalidad compleja. Esta idea de la latencia madura se inspira en la latencia infantil. Sigmund Freud en 1905 publicó los tres ensayos sobre la teoría sexual, donde introdujo la latencia como una etapa de "espera" dentro del desarrollo psicosexual infantil. Melanie Klein (1946) estableció la etapa de latencia como una época de reorganización del desarrollo de las relaciones de objetos internos. La etapa de latencia es un periodo esencial en el que se organiza el yo y se regulan los impulsos. La autoestima y la aceptación están relacionados con las relaciones entre pares que se dan en este periodo (Zabarain Cogollo y colaboradores, 2015).

En la latencia madura, el yo no es inmaduro como lo era en la latencia infantil, pero sí sufre adaptaciones y se adecúa a la realidad para lograr una autonomía integrada al grupo de amigos y amigas. Las redes sociales son muy importantes en el bienestar mental de las personas ancianas, y las tecnociencias se convierten en un vehículo primordial. Durante la latencia madura, el yo se encuentra en un punto medio entre el manejo de la realidad relacionada con su cuerpo cambiante con la edad, y la independencia y adaptación de la realidad de la vejez. Sus posibilidades no son las mismas que cuando era joven, son otras y a eso el yo tiene que adaptarse. Esta etapa de evolución del yo es fundamental para la organización psíquica de la persona anciana, sin olvidar el fortalecimiento del ideal del yo. La etapa de latencia madura del anciano también es una época de reorganización del desarrollo de las relaciones de objetos internos. La autoestima y la aceptación no se desarrollan en esta etapa, como sucede en la latencia infantil, pero sí maduran. Si la interacción con los otros resulta importante en el desarrollo psicosexual de los niños y niñas, en la persona anciana son las relaciones afectivas lo que le permitirán seguir desarrollando su ancianidad, partiendo de las estructuras intrapsíquicas generadas de sus propias relaciones internalizadas del pasado. Las relaciones afectivas entre personas de la misma edad, que están viviendo cosas similares, permiten a la persona anciana desarrollar su psique porque puede compartir preocupaciones y formas de cuidarse, historias pasadas, aspectos de los hijos e inquietudes de acuerdo con su edad. Estas relaciones afectivas hacen una función de espejo, recordando al estadío del espejo de Lacan (Lacan, 1977). En las personas ancianas, las relaciones afectivas con personas de edad similar, que viven situaciones semejantes, le proveen de un buen reflejo que en este caso fortalece el yo. Las relaciones afectivas con personas de la misma edad son importantes, además, porque la persona anciana mantiene la capacidad de decidir y la voluntad cuando está frente a sus pares. Mientras que un niño se desarrolla desde cero y se sostiene en la historia de sus padres y cuidadores, un adulto mayor no parte desde cero y se sostiene en su propia historia y en sus relaciones afectivas. En la persona anciana el self ya existe, por lo que no se pasa del estado no-integrado al integrado.

TECNOCIENCIAS Y ANCIANIDAD

A diferencia de lo que ocurre en la juventud, donde de acuerdo con López Mondéjar (2024) hay una "atrofia de la capacidad narrativa" aumentada en la era digital, pienso que durante la madurescencia y con las personas ancianas, las tecnociencias funcionan como una ventana hacia el exterior, desde un interior que ha sido consolidado con los años pero que va cambiando desorganizadamente sin entenderse cómo. En las personas madurescentes o ancianas existe la capacidad de relacionar el sufrimiento psíquico con alguna causa, y en lugar de arrojarse la individualidad como se impulsa por el mundo digital en la juventud, lo que sucede es que se establecen comunicaciones que no podrían darse de otra forma. En la soledad de la persona anciana que muchas veces no tiene la posibilidad de salir libremente por las calles, el celular se convierte en una ventana al exterior con respuesta. No hay vacío de representación, hay otras representaciones. El mundo interno no se vacía como en el joven; la incapacidad creciente para transformar lo que nos acontece en una experiencia subjetiva propia, comunicable, en las personas ancianas se promueven con las tecnociencias porque lo virtual es la ventana hacia lo real que se alcanza a la distancia.

En los jóvenes, el mundo digital deshumaniza. En los ancianos la amistad se conserva y se fomenta con el mundo digital, y se fortalece el yo narrativo. El yo narrativo de acuerdo con Anil Seth (2021), es el "yo que se experimenta a sí mismo como un continúo, que se asocia a un nombre, a un recuerdo del pasado y a un plan de futuro" De hecho, es el yo de los ancianos que se enfrascan en su narrativa. En las personas ancianas, la comunicación con sus pares y las redes de apoyo entre amigos y amigas son fundamentales. Mi propuesta es que, en el desarrollo psicoafectivo de las personas ancianas, las tecnociencias contribuyen a manejar la herida narcisista de la madurescencia, ayudan a fortalecer el yo narrativo, promueven el estadío del espejo con otras personas ancianas y ayudan a transitar el complejo de Benjamin Button. Son ventanas y puertas que se abren para que las personas ancianas estén acompañadas y puedan desarrollar su imaginación y fortalecer su ideal del yo. El futuro que está por devenir, acompañado por las tecnociencias, puede pensarse para construir el presente que se está viviendo, tramitando con esto el complejo de Benjamin Button.

Dra. Ana Martínez Vázquez

Email: martinezvazquezana17@gmail.com

Teléfono: +52-55-1234-7429

Doctora en Psicoanálisis por la Universidad Intercontinental de México. Psicoanalista en la clínica privada con especialidad en, parejas, personas adultas y personas ancianas. CentroK, Ciudad de México, México.

BIBLIOGRAFÍA

Baranger, W. (1991). Narcissism in Freud. En Narcisismo: una introducción. Gran Bretaña: Taylor & Francis.

Fitzgerald, S. (1922). El curioso caso de Benjamin Button. Revista Collier's Freud, A. (1961) El yo y los mecanismos de defensa. Paidós.

Freud, S. (1905). Tres ensayos de teoría sexual. Obras completas, 7 (pp. 109- 224). Amorrortu, 1976.

Freud, S. (1914). Narcisismo. En Narcisismo: una introducción. Obras Completas, volumen 14. Amorrortu.

Freud, S. (1924). Obras Completas, Volumen XIX: Neurosis y psicosis (2013). Amorrortu.

Klein, M. (1946) Obras Completas. Paidós.

Lacan J. (1977) El estadio del espejo como formador del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En: Escritos 1. Madrid: Siglo XXI.

López-Mondéjar, L. (2024) Sin relato. Premio Anagrama de ensayo 2024. Anagrama.

Luque, A. Martínez, A. (2024) Madurescencia, la adolescencia de los adultos. vérticeK, (3(2) 51-59.

Martínez, A. (2025) Desarrollo Psicoafectivo del Anciano. El modelo Cicerón y el complejo de Benjamin Button. vérticeK, 4(1), 1-19

Montero, G. J. (2015). Psicoanálisis de la madurescencia (definición, metapsicología y clínica). International Journal of Psychoanalysis, 1.6, 1752- 1781.

Montero, G. J. (2015). La madurescencia como clave de la mediana edad de la vida. PAJAR, 3(2), 45-46.

Seth, A. (2021/2023). Being I. A New Science of Consciousness. Penguin / La creación del yo (traducción A. Santos Mosquera). Sexto piso.

Vargas, R.; Martínez, A. (2023) Envejecimiento mental activo: donde Melanie Klein y Anna Freud se juntan. vérticeK, 2(2) 19-26.

Zabarain Cogollo, S., Quintero Díaz, L., Russo De Vivo, A. (2015). Logros del yo durante el desarrollo psicoafectivo en la etapa de latencia. Revista Psicoespacios, 9, 14, 129-160. http://revistas.iue.edu.co/index.php/Psicoespacios

XXIV Congreso del Centro Psicoanalítico de Madrid
PABLO J. JUAN MAESTRE
XXIV Congreso del Centro Psicoanalítico de Madrid
LOLA LÓPEZ MONDÉJAR
CPM
XXIV Congreso del Centro Psicoanalítico de Madrid
JÔ GONDAR
CPM
Murcia 2025
XXIV Congreso del Centro Psicoanalítico de Madrid
JOSÉ JIMÉNEZ AVELLO
CPM
XXIV Congreso del Centro Psicoanalítico de Madrid
RÓMULO AGUILLAUME
CPM
Murcia 2025

PSICOARQUEOLOGÍA DEL SUJETO

Discurso de ingreso en ASEMEYA

(Asociación española de médicos escritores y artistas, 26/11/2025)

JOSÉ LUIS LLEDÓ SANDOVAL

INTRODUCCIÓN

Freud, fundador del psicoanálisis, hizo un loable esfuerzo para dilucidar la influencia de lo inconsciente en la configuración de la psique, para ello manejó una serie de mitos como el Edipo y la castración a los que concedió un valor universal. Valor que resultaba bastante dudoso desde una perspectiva antropológica, aunque con el mérito inmenso de iniciar con ello la tarea de desvelar los enigmas de la formación del sujeto. En esa tarea criticó al puritanismo victoriano y consideró a la sexualidad como un primer motor y con eso hizo que la llamada meta-psicología de Freud creciese impregnada de dogmatismos y de mitologías.

Sin restar importancia a la sexualidad y al Edipo en la constitución de algunos sujetos, mi impresión es que la ortodoxia freudiana defiende aspectos que un lector actual podría considerar insuficientes y optaría por recurrir a algunos de los disidentes más creativos como Carl Jung, Otto Rank, Sándor Ferenczi, Melanie Klein, Erich Fromm y tantos otros.

Siendo la sexualidad una de las vías de realización y conocimiento propios del sujeto, algunos autores posteriores, como Foucault, lo examinarán de manera distinta, con un giro que va mucho más allá que Freud, enlazando sujeto y mundo en modo menos determinado por el poder de la sexualidad que por la sexualidad del poder.

Peter Sloterdijk, por su parte, insiste en que más que la sexualidad son las sensaciones de abandono, finitud, orfandad, así como la necesidad de ser admitido y acogido, las que resultan fundamentales para comprender la formación de la subjetividad y de la sociabilidad. Y yo estoy más conforme con este parecer.

Alrededor de la constitución de la subjetividad se teje un entramado que es muy influido por macro y micropoderes que abarcan, desde la familia en la que a través de las alianzas se trenzan micropoderes cruciales, hasta los temas sociales en relación con la distribución social de dinero, poder y prestigio. Esa perspectiva puede ser el fundamento para un nuevo modo de pensar la sociedad desde el problema general del reconocimiento y del rechazo o del abandono.

La socialización primaria inscribe el carácter de cada sujeto, o compone a cada individuo como un conjunto de caracteres. Empleo el término "caracteres" porque esa palabra proviene de un vocablo latino y griego que significa grabar, y en la infancia —sobre todo en su primera fase— se nos graban (con be) cosas que más adelante pueden gravarnos (con uve), y funcionan a la manera de un impuesto que debemos pagar. Subrayo el verbo inscribir porque me permitirá utilizar más adelante otro neologismo, el de "inscritura" como contraposición al de escritura para defender el valor catártico que tiene y que es una de las señas de identidad de la Asociación en la que hoy ingreso.

Y así, entre haberes y deberes, se va constituyendo el sujeto como un libro de cuentas bio-cultural absolutamente inédito en el que se escriben anotaciones que llevan la marca del genoma y de la cultura.

Konrad Lorentz desde la etología propuso el nombre de imprinting para dar cuenta de la marca sin retorno que imponen las primeras experiencias

de los animales recién nacidos, poniendo como ejemplo el patito que nada más salir del huevo toma como madre al primer ser viviente que tiene a su alcance. Morin adopta el término pero lo reserva para los animales y los seres humanos que no han nacido a la cultura, y describe un **imprinting cultural** como la huella matricial que inscribe a fondo los límites en los que nos debemos mover y marca lo que puede discutirse, o no. Para precisar el sentido del carácter de esta grabación en la infancia, o de la grabación de este carácter distingue entre sujeto ingenuo (no nacido a la cultura) y **neonato** (nacido a la cultura).

De modo que desde el nacimiento, si no antes, a los seres humanos se nos inscribe primero con el sello de la cultura familiar, luego con el de la escolar, y después se continúa en la universidad o en el desempeño profesional. Y cada vez desde más temprano con la que nos transmiten los medios.

Empleando metáforas de la cibernética, lo congénito, las experiencias perinatales y la primera infancia formarían lo que podríamos denominar el disco duro, el hardware, o la caja negra que dispone el mapa de las instrucciones generales de la vida en tanto soma, mientras que las lecciones de la vida que se aprenden en la educación formal, no formal e informal son como una especie de distintos programas blandos, que sería el software.

Ese hardware subrayaría el carácter pre-destinado de cada ser en el que influyen tanto el código de barras genético, como el distrito postal en el que nace y se desarrolla, en tanto el software atañe a la dimensión teleológica que es propia del ser humano: alcanzar una configuración potencial más allá de la dotación fundamental, cosa que es posible debido a la capacidad de variar los fines a lo largo de la existencia: es el tema de lo inacabado y abierto de cada ser, de su plasticidad.

Estamos pre-cursados, pre-instruidos, pre-determinados, pre-configurados, pre-inscritos en lo que conocemos como pre-disposición, que es la encargada de dotarnos de un cierto automatismo.

Es lo que Bourdieu llama el **hábitus**, que yo llamo temperamento, y es la predisposición a un modo característico de ser social de cada cual que sería el piloto automático con el que nos conducimos. Y es tarea de la educación interpretarlo y transformarlo en actos en los que interviene la razón, la voluntad y la libertad en un designio o proyecto de vida. Esa predisposición puede ser trágica, o no, pero también puede transformarse, o no, en un designio propio, por obra de la libertad y de la razón.

La psicoterapia, disciplina a la que he dedicado mi vida laboral, y la arqueología, a la que he dedicado muchas horas y mucha atención, son materias que tienen bastantes lugares comunes. Voy a intentar servirme de ellas para explicar el arduo camino que debe recorrer el ser humano para pasar desde un primer estado fundamentalmente animal —en el que es sumamente dependiente e indiferenciado— hasta devenir individuo, persona, sujeto.

Me acerco a ello con el término **Psicoarqueología**, que es un neologismo. Dudo que esto sea muy apropiado para iniciar la presentación en una asociación de escritores; pero con él trato de expresar, por una parte, la riqueza que me ha supuesto personalmente unir ambas disciplinas cuando he tratado de entender el proceso de la subjetivación humana.

Por otra parte, me sirve también para llamar la atención hacia las más antiguas estructuras yoicas en las que se fundamenta el desarrollo humano. Los cimientos que aguantan la estructura del sujeto se forjan desde el nacimiento, e incluso antes, hasta los cuatro o cinco años.

Y todos conocemos la importancia de los cimientos en las construcciones.

A esa época quiero dirigir mi mirada con el término psicoarqueología.

Ser sujeto, hacerse sujeto puede ser una cosa bien complicada por ello he decidido abordar el tema desde una perspectiva conjunta de las dos materias que más conozco: la psique a la que he dedicado toda mi vida profesional y la arqueología en la llevo metido hace ya veinte años.

En la medida en que propongo un término y un concepto nuevo, voy a explicar sucintamente las relaciones entre el psicoanálisis y la arqueología, así como la justificación de la fusión de ambas disciplinas.

LA FORMACIÓN EN MEDICINA

A los médicos nos enseñan muchas cosas a lo largo de nuestra formación, pero la inmensa mayoría de

ellas son relativas al cuerpo, protagonista principal y casi exclusivo de las enseñanzas; pero cuando llega la hora de enfermar, la persona nunca lo hace solo en su **soma**, sino también en su **psique**.

Bien es cierto que varía la proporción en la que participan ambas partes, lo que nos autorizaría a hablar de enfermedades somatopsíquicas o psicosomáticas, dependiendo de la proporción en la que ambas participan; pero es incuestionable la participación de las dos.

No es mi intención, ni mucho menos, llenar un vacío académico que creo sería conveniente atender, pero sí quiero hacer una modesta aportación a cómo entiendo el desarrollo vital en los seres humanos y su dificultad para llegar a vivirse como sujetos.

Con el neologismo resultante de la fusión de psico y arqueología trato de englobar el método de observación que es la psicología; y el objeto de observación que va a ser la parte más antigua de la formación del sujeto: la **arqueología del sujeto**.

El pensamiento común de ambas y lo que justifica el término que hoy propongo es que **para llegar a la verdad es necesario cavar mucho, y muy profundo, porque en la superficie suele encontrarse lo más engañoso**. Eso significa que mi atención va a quedar restringida sólo a los cimientos de ese edificio global que es el sujeto.

Es evidente que la perspectiva actual desde el ocaso de la vida no es la misma que yo mismo tuve desde el amanecer o el mediodía de la misma, pero aún teniendo en cuenta esa circunstancia, creo que los tiempos que vivimos nos están condicionando demasiado por la prisa y la inmediatez que imprimen, lo que nos induce en demasiadas ocasiones a preferir creer en la apariencia de los hechos antes que a descubrir la realidad de los mismos.

Y esto no es ninguna broma cuando estamos hablando de la construcción de las personas y del desarrollo de sus respectivas personalidades.

Si los arqueólogos para alcanzar esa verdad deben remover y levantar toda una serie de capas que se han depositado sobre los primitivos restos originales, los psicoterapeutas también debemos hacerlo con las defensas psicológicas y resistencias que se han ido formando sobre la penosa experiencia original.

Les propongo hoy un viaje al desarrollo del sujeto, pero les advierto de antemano que va a ser un viaje restringido. En primer lugar debido al espacio de que dispongo, lo que me hace limitarme sólo a una primera etapa de ese desarrollo, prescindiendo de etapas posteriores al mismo, que completarían el ciclo vital del sujeto. Pero esa misma limitación me permite poder mirar con lupa, entrar con detalle, en la zona acotada.

PRIMEROS PASOS POR LA PSICOTERAPIA

Llegué al psicoanálisis y me formé en esa materia por una especie de carambola que viví durante mi quinto curso de carrera en la Facultad de Medicina. Iba para obstetra y mi mejor amigo y compañero, que no tenía claro en lo que se iba a especializar, pero estaba tanteando la psiquiatría, me informó de que iban a empezar unos grupos de terapia y teatro, y me pidió que lo acompañase. Le dije que sí.

Allí empecé a oír hablar de un tal Moreno, al que se hacían frecuentes referencias y del que se leían trozos de un texto que se titulaba Psicodrama. También nos presentaron unos textos seleccionados de Freud y otros autores entre los cuales debíamos de elegir uno para estudiarlo y luego presentarlo en una sesión. La otra actividad que teníamos en esas reuniones transcurría sobre un escenario en el que ensayábamos distintas escenas y roles diferentes.

Cuando llegó el momento en que habíamos desarrollado una cierta experiencia y logrado alguna soltura con el manejo de las escenas, empezaron a llevarnos allí a unos pacientes que se ponían sobre el escenario y nosotros, los actores terapéuticos, debíamos de intentar ayudarles en la resolución de sus problemas, pues estábamos haciendo psicodrama, una forma de psicoterapia ideada por el rumano Jacob L. Moreno, que venía inspirada en el teatro de improvisación y se llevaba a cabo a través del grupo terapéutico. Ya sabía por entonces que los síntomas, y de forma especial su agrupación en síndromes, nos eran de una inestimable utilidad para el estudio de las enfermedades, pero fue en ese momento y lugar en el que empecé a vivenciar la importancia que tienen los síntomas.

Fue mi descubrimiento que los síntomas físicos hablaban y estaban inscritos en la historia personal de quien los padecía. Descubrir esa capacidad de locución de los síntomas, adquirida a través de un conocimiento vivencial, me fue llevando desde entonces a irme preparando para entender de la mejor manera posible el idioma con el que los síntomas trataban de comunicar algo.

El ámbito imperante en la psiquiatría oficial, tanto en los conocimientos teóricos adquiridos a nivel de cátedra, como la asistencia que practicaba en los manicomios, me dejaban muy claro que no era ese el tipo de psiquiatría en el que quería formarme, así es que traté de informarme entonces de las posibilidades de formación en psicoanálisis y me recomendaron el Instituto-Clínica de Psicoterapia "Peña Retama" que estaba situado en Hoyo de Manzanares.

Peña Retama fue creada en el año 1962 como una comunidad terapéutica, la primera que se instauró en España cuando este era un país todavía muy poco luminoso intelectualmente, en el que resultaba bastante complicado apartarse del organicismo que imponía la psiquiatría académica. Conocí la institución en 1969 a la vez que me informaba sobre su boletín oficial, la Revista Española de Psicoterapia Analítica, que se empezó a publicar en 1967 Esta última característica de la libertad de pensamiento resultó definitiva para decidirme a llevar a cabo en ese ámbito mi entrenamiento psicoanalítico que inicié el año 1971.

Un aspecto fundamental del psicoanálisis por el que en buena medida decidí formarme y trabajar en ese campo, es la búsqueda de la verdad que el procedimiento entraña y por el que puede llegar a ser un arma muy peligrosa, ya que, como decía George Orwell, "en una época de engaño universal, decir la verdad es un acto revolucionario".

Cuando Freud decide aceptar la invitación para pronunciar una serie de conferencias en la Universidad Clark de Worcester, Massachusetts, comunica al pastor Oscar Pfister su impresión frente a esa experiencia, escribiéndole: "Me siento como Colón". En el año 1909 hizo la travesía en el buque George Washington en compañía de Jung y Ferenczi. Y cuando el buque estaba próximo a atracar y ya se divisaba el Skyline de Manhattan, susurra Freud al oído de Jung y señalando al ya próximo territorio americano: "Ellos no saben que les estamos trayendo la peste".

Cuando, a la manera de un nuevo Colón, Freud cruza el Atlántico con una misión que él mismo juzga como el inicio de una cierta contaminación planetaria con el psicoanálisis, muchos han entendido que lo hacía para referirse a la transmisión del ántrax de lo edípico, pero yo pienso que se refería más a esa búsqueda de la verdad que es inherente al método analítico. En éste sentido, el psicoanálisis si no se lo deja huérfano de su importante componente social, es verdad que posee un cierto componente revolucionario, aunque para nada sea esa su intención.

A nivel personal no es menor el nivel de resistencias que suscita la verdad, base preferente de nuestros autoengaños. Nelson Rodrígues es muy gráfico al respecto: "todo individuo —dice— esconde cosas que no confiesa, ni al sacerdote, ni al psicoanalista, ni incluso al médium después de muerto".

En el año 1975, impulsados por el Dr. Gállego y junto a otros compañeros fundamos el Centro Psicoanalítico de Madrid, institución cuyo santo y seña fundacional era dar continuidad a los presupuestos sobre los que se habían asentado la Clínica Peña Retama y la Asociación Española de Psicoterapia Analítica anteriormente mencionados, en los que la libertad de pensamiento tendría un lugar preferente. Desde entonces otras muchas y diferentes fuentes han ido influyendo en mi manera de entender las formas en que nos hablan, tanto los síntomas, como otras manifestaciones de conducta o caracteriales de nuestros pacientes.

PRIMEROS PASOS POR LA ARQUEOLOGÍA

Cuando tenía unos diez o doce años estuve acompañando a mi padre a lo largo de horas, días, meses, y yo creo que incluso años en una tarea en la que se había embarcado y que consistía en forestar unos terrenos completamente improductivos cuyo substrato era puro yeso en buena medida cristalizado. Provistos de una azadilla cavábamos un pequeño hoyo en el que depositábamos un piñón, tapábamos el agujero con tierra, dábamos cuatro o cinco pasos y repetíamos de nuevo la operación. Así sucesivamente ad aeternum.

Si la semilla no germinaba había que repetir todo el proceso en una operación conocida como reposición de marras. Yo no entendía muy bien esa dedicación a algo que exigía tanto trabajo y que parecía dar tan pocos resultados o los resultados llegarían a muy largo plazo, pero conseguí permanecer en lo que me parecía una absurda tarea, aunque no sé muy bien el por qué. Muy probablemente porque así era la manera en que podría estar más tiempo con mi padre.

La perspectiva con la que miramos las cosas que nos rodean es tremendamente importante e influyente en la valoración que hagamos de las mismas, por eso cuando hoy contemplo esas tierras por entonces completamente yermas, ahora transformadas en frondosos pinares, siento una gran alegría y satisfacción, porque ya en el ocaso de la vida puedo entender bien la cantidad de tiempo y las dificultades que esas especies arbóreas han debido de enfrentar hasta que han logrado alcanzar ese grado de desarrollo.

Pero no es de repoblación forestal, aunque comparte alguna similitud con lo que hoy deseo hablarles, sino de otro tipo de desarrollo: el de los seres humanos y el de la Humanidad. Ambos desarrollos están sujetos a numerosas variables sobre alguna de las cuales nos es dado intervenir, especialmente en el caso del desarrollo personal, y dependiendo de que lo hagamos acertadamente, o no, podemos influir ya sea positiva o negativamente en sus desarrollos.

En el año 2004 me llegó en forma de herencia pasar a ser propietario de unas tierras cercanas a las que yo había forestado con mi padre, en las que se sabía la existencia de restos de la época romana y se había descubierto mucho tiempo atrás un pequeño paño de mosaico de esa misma época. Hube de hacer un montón de gestiones, al principio con las autoridades locales, provinciales y autonómicas, y después con las nacionales.

La mejor respuesta a mis demandas para conocer el valor cultural que podría tener lo que esos indicios apuntaban la tuve en el por entonces Director de Monumentos y Arqueología del Instituto del Patrimonio Histórico de España. Dimas Fernández-Galiano, que así se llamaba ese ilustre arqueólogo, el cual movió todos los hilos necesarios para que se pusiese en marcha una campaña de excavación exploratoria en diciembre de 2005.

Aprovecho para decir que sin su entusiasta, decidida y eficaz participación los mosaicos de Noheda nunca hubiesen visto la luz.

Mientras el profesor Fernández-Galiano hacía su trabajo por los despachos yo me dedicaba a intentar situar con la mayor exactitud posible la localización precisa en la que podría estar el mosaico. Sabíamos que estaba en una parcela de unas cinco Has conocida como “Cuesta de las Herrerías” pero los diferentes testimonios a los que recurrí, lo situaban en lugares muy divergentes de la misma. Durante bastante tiempo indagué sobre el terreno, que fotografié palmo a palmo al amanecer y en el ocaso, que es cuando las sombras son más evidentes, pero también recurriendo a la fotografía aérea, sin éxito ninguno en ambos campos. Hasta que un día reparé en la gran cantidad de pequeños hoyos rodeados de montoncitos de tierra que había en el terreno y que eran producto de las galerías de los topos. Pensé que si ellos se introducían y vivían en el subsuelo, alguna información interesante sacarían de él a la superficie, de modo que me centré en buscar en los pequeños promontorios que formaban los topos.

Al cabo de un tiempo encontré alguna pequeña piedrecita cuadrada, las llamadas teselas, que son la base de los mosaicos y poco después encontré varias teselas vidriadas que sabía eran signo casi seguro de que el mosaico era figurado. **¡¡Saxa loquuntur!!**, las piedras hablaron para decirme que allí debajo había un mosaico figurado. Lo de las teselas y las teselas vidriadas lo había aprendido de Dimas Fernández-Galiano en una de las visitas que realizamos al terreno.

La excavación comenzó en diciembre de 2005 y al segundo o tercer día de la misma, una vez delimitado y desbrozado el lugar donde se iba a hacer la primera cata, se hizo visible el mosaico, bueno se hizo visible para ellos porque yo, hasta que las expertas manos de los restauradores no desprendieron las duras capas de depósitos calcáreos, no veía apenas nada que no fuese una masa grisácea dividida en cuadritos.

Resulta que los mosaicos, con el paso de los años, reciben sobre su superficie toda una serie de sales, fundamentalmente carbonatos, pero también

nitratos y fosfatos debidos a los compuestos químicos de los abonos, que se van depositando y forman como una película, de grosor y consistencia variable, que queda adherida a su superficie y al estar tan pegada reproduce las formas que tiene debajo – los cuadraditos de las teselas – pero no deja ver ni el dibujo, ni los colores, ni la composición que tiene el mosaico. Únicamente cuando se desprende esa capa de sales es cuando se tiene acceso al verdadero espectáculo, como si se descorriese el telón de un teatro. Los expertos restauradores sabían que había espectáculo viendo el telón, yo necesité que se descorriese éste para enterarme de que allí, delante mismo de mis narices, había una obra de arte. A partir de ese preciso momento tuve conocimiento y conciencia de que las piedras hablaban y de que yo podría intentar entender sus códigos.

Freud tuvo bastante relación con la arqueología, ya que psicoanálisis y arqueología se desarrollaron en la misma época, pero mantuvo además durante toda la vida una estrecha amistad con el arqueólogo Emanuel Löwy, con el que estudió en la Universidad de Viena; el mismo Freud fue además un coleccionista exquisito, que llenó su consultorio de objetos de la antigüedad.

También financió —en compañía de Sándor Ferenczi (psicoanalista húngaro)— las excavaciones de un amateur en Duna Pentele (Hungría) y es posible que hasta soñase, contagiado por el asombro que produjo al mundo Heinrich Schliemann revelando el esplendor de Troya, ser como un "Schliemann de la mente", que iba a excavar los vastos territorios del inconsciente, de hecho se le ha nombrado como el arqueólogo del alma, de la mente, etc.

En una conferencia sobre las causas de la histeria dictada en 1896, Sigmund Freud ofreció a su audiencia una analogía arqueológica bastante elaborada:

"Imaginen que un explorador llega a una región casi desconocida que despierta su interés por las ruinas, los restos de las paredes, fragmentos de columnas y las inscripciones casi ilegibles. Se puede contentar con inspeccionar lo que está a la vista, o interrogar a los habitantes (quizás un pueblo semibárbaro) que viven en los pueblos vecinos, acerca de lo que la tradición dice del significado de estos restos arqueológicos, anotar lo que ellos responden, y después continuar su viaje. Pero también puede actuar de forma diferente. Puede traer consigo picos, palas y espátulas, y puede pedirles a los vecinos que trabajen con esos implementos. Junto a ellos puede empezar a trabajar sobre las ruinas, limpiar la basura, y descubrir aquello que está enterrado bajo la superficie. Si su trabajo es exitoso, los descubrimientos explicarán todo: las paredes arruinadas son parte de un palacio o un edificio que guardaba un tesoro; los fragmentos de columnas completan un templo; las numerosas inscripciones revelan un alfabeto y un lenguaje, y cuando son descifradas y traducidas, desvelan inimaginable información acerca de los eventos del pasado remoto, para cuya conmemoración fueron construidos los monumentos. ***Saxa loquuntur! (¡Las piedras hablan!)****."*

La tan acertada analogía que establece Freud en este texto entre el trabajo arqueológico y el trabajo psicoanalítico, nos sirve para resaltar la importancia de la relación existente entre el arqueólogo-terapeuta y los vecinos-pacientes. A mí me sirve para una conclusión: "si queremos tener éxito en ambas misiones debemos trabajar en estrecha unión con los pacientes-vecinos y con todas las herramientas a nuestro alcance". Freud, que tuvo mucha relación con la arqueología pero nunca participó en una excavación arqueológica, comparaba a psicoanalistas y arqueólogos porque ambos trabajaban con el olvido. Al haber tenido yo la fortuna de trabajar de forma continuada en los campos de la psicoterapia y de la arqueología, me he sentido autorizado a comparar el trabajo de los arqueólogos con el trabajo psicológico que desarrollamos los psicoterapeutas con nuestros pacientes.

Entre las muchas similitudes que encuentro entre ambos trabajos figuran la cantidad de tiempo que debemos de invertir para alcanzar la mayor parte de las veces pequeños resultados; pero también la enorme satisfacción que sentimos cuando logramos descubrimientos significativos, o que se establezcan relaciones entre las cosas, o que estas vayan encontrando sentido, o que, finalmente, en algunas ocasiones logremos cambios importantes.

En nuestro caso, el trabajo terapéutico requiere de la desagregación de concreciones, esas defensas psicológicas que se formaron para impedir que se conociese con claridad el verdadero fondo de la

cuestión (el verdadero yo, el self auténtico, la dimensión real de la experiencia traumática de las vivencias).

Nos asemejamos ambas profesiones en el gran cuidado con el que debemos de efectuar nuestra labor, así como por la continua, constante y reiterativa labor de limpieza y observación que nos permitan situar adecuadamente los restos, ya que el que aparezcan próximos, no siempre quiere decir que pertenezcan a la misma época, pues en muchos lugares se funden – y nos pueden confundir – restos correspondientes a distintas etapas, ya sea de la historia personal o de la historia de la humanidad.

La psicoterapia, disciplina a la que he dedicado mi vida laboral, y la arqueología, a la que he dedicado muchas horas y mucha atención, son materias que tienen bastantes lugares comunes. Voy a intentar servirme de ellas para explicar el arduo camino que debe recorrer el ser humano para pasar desde un primer estado fundamentalmente animal —en el que es sumamente dependiente e indiferenciado— hasta devenir individuo, persona, sujeto.

La paciencia, constancia y tesón con que tenemos que batallar para descubrir cada palmo de experiencia genuina, junto a lo delicada y trabajosa que resulta la deconstrucción de ese fondo al que tanto suele costar llegar, es una característica común a ambas profesiones. También caracteriza a ambas disciplinas que el pasado es algo que no desaparece nunca, aunque si se transforme en una dimensión del presente sin la cual el presente queda mutilado.

Las únicas diferencias que aprecio es que nosotros, los psicoterapeutas, tenemos como objetivo entender al ser humano y lo hacemos en nuestros despachos, en tanto que los arqueólogos se encargan de explicar la historia de la humanidad y lo hacen la mayor parte del tiempo a cielo abierto. Si el lenguaje de los síntomas me sirvió para adentrarme en el inconsciente individual y desde él entender la historia personal de los pacientes, el lenguaje de las piedras me iba a ayudar mucho para penetrar en el inconsciente colectivo y desde él tratar de entender algo de la historia de la humanidad.

EL INCONSCIENTE COLECTIVO

Sabemos bien que Jung distingue entre un inconsciente colectivo, que todos compartimos, el cual está formado por los recuerdos innatos más la experiencia histórica heredada de los antepasados; y un inconsciente personal, que es el producto siempre cambiante de la experiencia individual, que comienza desde la propia vida intrauterina. En este sentido, los mitos son y han sido fundamentales para entender la historia de la humanidad, pero también desde Freud nos resultan de utilidad para entender el inconsciente personal.

Para Jung, la diosa madre, en tanto origen sobrenatural del mundo, es un concepto innato de la mente humana que se refuerza después del nacimiento por la necesidad que tiene el bebé de alimento, consuelo y seguridad, cuya fuente es ella y de la que depende en esos cruciales aspectos. A partir de ahí los actos o las omisiones más nimias de la madre adquieren una enorme trascendencia para el bebé, que va dividiendo a su madre en una “madre buena”, cuando siente que lo trata de una forma atenta y protectora, y una “mala madre” si siente que lo frustra, amenaza o castiga.

Paulatinamente, las dos madres se van integrando en la medida en que el niño se va desarrollando normalmente y la figura de la madre se va convirtiendo en un ser ambivalente e individual, que combina tanto las condiciones beneficiosas como las perjudiciales. Este proceso de pasar de la fase esquizoparanoide a la fase depresiva del desarrollo humano, tan magistralmente descrito por Melanie Klein, sabemos bien lo complicado que puede resultar.

Ese proceso emocional y psicológico de la infancia humana tiene su reflejo en los relatos míticos de los orígenes del mundo, que se inicia con un caos primigenio descrito como la totalidad de las fuerzas potenciales, cuyo símbolo más extendido es el Uroboros, una serpiente o “dragón antiguo” que se muerde la cola y que simbolizó en Egipto y Mesopotamia el carácter cíclico e interminable del tiempo, y luego fue un atributo muy peculiar en la iconografía de Saturno.

En el **uroboros** se crea un círculo ininterrumpido (de ahí lo de salir algo “redondo”), en el que no existe la interrupción ni la falta. La boca y la cola de la serpiente pueden representar los labios y el pezón de la satisfacción oral, o la vagina y el falo de

la satisfacción sexual, pero en cualquier caso representan el perfecto acoplamiento, aunque sin salir de uno mismo. Es la representación de la autocomplacencia y de la autosuficiencia, de lo que en psicología conocemos como etapa del narcisismo primitivo y del autoerotismo.

Posteriormente, de esa totalidad narcisista primigenia van surgiendo entidades que la mente humana va clasificando como buenas y como malas. La mente que mitologiza, va construyendo imágenes de madres buenas (con forma de diosas en la antigüedad, con forma de Virgen en la actualidad) y de madres malas (las gorgonas de la antigüedad con sus erizados cabellos de serpientes y su mirada petrificante, las brujas y madrastras de los cuentos infantiles en la actualidad).

Así sucede en el cuento de Blancanieves en el que se muestran los símbolos absolutos del bien (Blancanieves la linda doncella de buen corazón) y los del mal (la bruja fea y perversa, la envidiosa madrastra).

Por cierto que en el cuento de Blancanieves aparece la manzana, que también aparece, en este caso dorada, en el juicio de Paris del mosaico de Noheda y también es la fruta que Eva arranca del árbol del bien y del mal. La manzana con un leve mordisco es, así mismo, el icono elegido por una importante marca de informática como su símbolo. Todas ellas pueden ser buenos ejemplos para representar el problema entre lo aparente y lo real al que me refería al principio.

Así la manzana del paraíso terrenal, la del árbol del bien y del mal, se nos presenta como una manzana atractiva pero muy peligrosa que, según se nos dice, no debemos morder si no queremos caer en una serie de maldiciones. Pero la realidad es que, aunque nos hayan venido diciendo desde siempre lo contrario, debemos morderla si queremos llegar al conocimiento, a pesar de que eso nos haga perder supuestas seguridades ligadas a figuras paternas o deíficas que nos van a amparar en nuestra ignorancia.

La manzana del paraíso terrenal es pues una manzana censora que trata de prevenirnos de caer en la tentación del conocimiento y de enfrentarnos a la ley del Padre porque ello nos alejaría de un desarrollo adecuado, cuando en la realidad, es caer en la tentación y morder la manzana del conocimiento, nutrirnos de él, así como enfrentarse a la figura del padre, lo que ayuda para un desarrollo normal. La manzana del cuento de Blancanieves muestra sólo el atractivo sin dar cuenta del peligro que encierra: el atractivo de lo superficial se nos presenta con ese rojizo, agradable y apetitoso aspecto. Pero mucho ojo con la manzana de Blancanieves, porque dentro de ella, en su núcleo se esconde el veneno que mata a quien la come.

Lo peligroso se muestra en el corazón de las cosas en llegar a su núcleo cuando el verdadero peligro consiste en mantenerse en lo superficial y deslumbrarse con ello. Los asuntos o materias complejas no deben ser tratados de una forma simple, o de manera que nos quedemos en la superficie de la misma. La manzana informática, levemente mordida, indica que ya se ha caído en la tentación del mordisco, pero nos quedamos sin saber si nos quiere advertir de que hay que poner límites en su relación con ella, o nos están invitando a un primer mordisco porque con él ya caeríamos en la adicción de las pantallas.

Lo viral, como la manzana de Blancanieves, es presentado en nuestros tiempos como el colmo del éxito porque ha suscitado la mirada de mucha gente, pero ojo con lo viral porque es también la palabra como conocemos a lo infecto, lo colonizado por un virus que dificulta enormemente, e incluso impide nuestro propio desarrollo. Así que resulta muy conveniente no deslumbrarse con el aspecto, la superficie y la apariencia de las cosas, y tratar de estar muy atentos al interior, al núcleo de las mismas.

LA PSICOARQUEOLOGÍA Y EL SUJETO HUMANO

Es largo y no siempre fácil el arduo camino que debe recorrer el ser humano para pasar de un primer estado básicamente animal, en el que es sumamente dependiente e indiferenciado, hasta devenir individuo, persona, sujeto. La estructura del sujeto es aguantada por unos cimientos que se forjan desde antes del nacimiento hasta el final de nuestras vidas. Esos cimientos que aguantan la estructura del sujeto se forjan desde el nacimiento, e incluso antes, hasta los cuatro o cinco años. Y todos conocemos la importancia de los cimientos en las construcciones.

Alguien tan ajeno a la psicología como es **Louise Glück,** Premio Nobel de Literatura, capta la importancia de esa época cuando asegura. *"Miramos el mundo una sola vez, en la infancia. El resto es memoria"*.

EL CEREBRO

El sujeto se aloja en un edificio que es el cuerpo humano y ocupa el piso del cerebro y sistema nervioso central que comparte con el aparato psíquico. Los cimientos de ese edificio que es el cuerpo humano están formados por los genes —el **genotipo** con el que llegamos a este mundo— pero a medida que avanza la construcción y ya en los pisos altos el material va cambiando hacia las experiencias vitales que están muy influenciadas por factores extra e intracorporales, que permiten regulaciones a las que llamamos **epigenéticas**.

El sujeto humano, pues, es el resultado de una doble acción: **la actividad de sus genes y las permanentes modificaciones que su propia historia le impone**. Los genes están en la base de un temperamento inicial que, en la medida en que va avanzando el desarrollo, va formando el carácter y la personalidad del sujeto. El órgano de nuestro soma que es objeto de la atención de psicólogos, psicoterapeutas y sobre todo psiquiatras, es el cerebro humano, único órgano del cuerpo cuyo funcionamiento aún escapa a nuestra comprensión. Su enorme complejidad es la causa de ese retraso, y para hacernos una idea bastaría con las astronómicas cifras que están implicadas:

- Lo componen **100.000 millones de neuronas** que
- Utilizan hasta **19.000 de los 30.000 genes** que componen el genoma humano. Y
- Se enlazan entre sí formando **1.000 millones de conexiones por cada milímetro cúbico** de corteza cerebral.

Es frecuente la comparación del cerebro con un ordenador, aunque con esos cien mil millones de procesadores y miles de billones de conexiones alojados en una masa grisácea que no pesa más de un kilo y medio, es difícil encontrarle un equivalente en informática.

El Dr. Santiago Ramón y Cajal, padre de la neurociencia moderna, basado en el aspecto ramificado de las neuronas, establecía una analogía con un jardín para explicar los procesos de crecimiento y florecimiento que tienen lugar durante el desarrollo del sistema nervioso en el embrión. También se ha comparado el cerebro por su funcionamiento a una orquesta en un concierto, cuyo resultado sería interpretar la sinfonía del pensamiento.

El referido D. Santiago nos dejó otra metáfora que resume muy bien la cuestión que nos atañe: "El cerebro es un mundo que consta de numerosos continentes inexplorados y grandes extensiones de territorios desconocidos".

En ese extenso e inexplorado reino del cerebro están implicados niveles que van desde el nivel molecular hasta el de la cognición y el comportamiento, pasando por los niveles celular, de redes neuronales y un nivel funcional. Así, desde cómo interactúan los minúsculos componentes moleculares para dar lugar a la mente, hasta cómo se logran generar todas las funciones que nos hacen tan profundamente humanos, está implicado el cerebro.

De modo que en el cerebro, órgano-máquina que da origen a nuestros pensamientos, ideas e imaginaciones, se aloja un sistema que establece relaciones significativas con la realidad y consigo mismo al que llamamos sujeto. Dicho sujeto sería una instancia en el interior de un aparato psíquico heterogéneo en cuanto a sus sistemas de representaciones y modos de funcionamiento.

Dice el escritor Cees Nooteboom en su libro "Los zorros vienen de noche" que nuestras funciones cerebrales se han desarrollado de un modo tan extraordinario que hemos llegado a saber todo acerca de lo que ignoramos y, si bien es cierto que nuestras funciones cerebrales han avanzado muchísimo y nuestros conocimientos han crecido de forma exponencial, permanece la amenaza de creer que sabemos cosas que realmente ignoramos con todo el peligro que eso conlleva.

EL APARATO PSÍQUICO

Nuestro aparato psíquico cuenta con diferentes mecanismos para su desarrollo y también para defenderse de las injurias que sufre que son los mecanismos psicológicos de defensa. Uno de ellos se ocupa de que una parte de nuestros deseos

prohibidos o imposibles puedan encontrar expresiones sustitutivas.

A ese mecanismo lo llamamos **sublimación** y está situado en una zona del aparato psíquico a la que conocemos como el **"yo"**, que está ubicada entre el universo ilimitado del **"ideal del yo"** y el mundo restrictivo de la realidad externa, al que conocemos como **"superyó"**.

El área del "yo" se encuentra, pues, entre la realidad y la fantasía, y se va formando a base de incorporar experiencias de las que vamos aprendiendo a través del ensayo y del error. Esto nos permite ir construyendo comportamientos más o menos estables con los que vamos construyendo nuestra forma de ser, nuestro estilo de vida, nuestra personalidad.

Las primitivas situaciones de ilusión, fruto del pensamiento mágico infantil, que caracterizan lo que conocemos como estado de **narcisismo primario** están a menudo bastante alentadas por las sensaciones que siente el neonato, pero también lo están por el entorno. Desde un principio se nos vende -y nosotros tenemos tendencia a comprar- amores sin espinas e ilusiones sin límites que van construyendo un ideal, el ideal del yo, sobre el que en ocasiones sustentamos con exceso nuestras vidas, y eso nos conduce a que tengamos una confianza excesiva, ciega, en nuestras alas.

Tener un sentimiento de confianza en sí mismo es algo muy conveniente porque sirve de fundamento a la confianza básica que todos tanto necesitamos, pero tener una confianza excesiva -y ciega- en sí mismo es algo bastante peligroso.

Cuando esto sucede, solemos hablar de **narcisismo**. Tenemos la costumbre de hablar de narcisismo sin ponerle el apellido de "patológico" para referirnos al narcisismo inconveniente, al narcisismo malo, cuando es muy importante apellidarlo para su adecuada calificación, ya que existe un narcisismo **trófico**, nutriente de la autoestima, y muy beneficioso para el desarrollo normal de la personalidad. Conviene poderlos distinguir como sucede con el colesterol, porque hay un narcisismo perjudicial y otro narcisismo conveniente.

En esa fase inicial del narcisismo primario el centro del universo es la criatura humana y no existe todavía la referencia de un otro como tal. Poco a poco va teniendo noción de sus necesidades, algunas de las cuales puede satisfacer por sí mismo (el aire que ya puede respirar) y otras para las que continúa necesitando de alguien (alimentación, aseo, etc.), pero todavía no distingue con claridad al otro de sí mismo.

Ícaro, personaje mitológico que se fabricó unas alas de cera para volar hasta el sol, podría ser un buen ejemplo de ese narcisismo patológico. El padre de Ícaro, Dédalo, le había advertido de que no volase demasiado alto porque el calor que produce el sol derretiría la cera, pero tampoco demasiado bajo porque la espuma del mar mojaría las alas y no podría volar. Ícaro hizo caso omiso de las advertencias de Dédalo y se empeñó en volar hasta el mismísimo Sol, pero al adquirir cierta altura sus alas de cera empezaron a fundirse y terminó estrellado contra el suelo.

Ese aparato psíquico está dominado en esa primitiva fase por la instancia que conocemos como **"ideal del yo"**. En ella, el neonato es como si continuase todavía en el claustro materno, aunque en la realidad ya necesita del aire, del alimento y de otros cuidados en cuyo suministro debe intervenir un otro; pero desde su sensación es como si todo dependiese todavía de él mismo.

El narcisismo primario está ligado a una primera instancia del aparato psíquico a la que conocemos como ello que está ligado al ideal del yo, y que está regido por el principio del placer en el que todo es posible. En la medida en que ese mundo ideal fantaseado se va contrastando con la realidad, se va creando otra instancia del aparato psíquico que hace de contrapeso, representado por el **"superyó"**, el cual está regido por el principio de la realidad, al que tiene que hacer frente el bebé.

Si el superyó (principio de realidad) consigue ir equilibrando el predominio del ideal del yo (principio del placer), se va creando otra instancia psíquica que es el "yo". El **"yo"** es entonces esa sala de máquinas y el puesto de mando desde el que se gobierna nuestra personalidad. Es una especie de Dédalo que trata de evitar que volemos demasiado bajo para que la espuma del mar no moje nuestras alas, y también que no volemos demasiado alto porque las alas se nos derretirán como le sucedió a Ícaro con sus alas de cera.

Puede suceder que la realidad externa, ya sea por no plantear los necesarios límites, o porque estos por alguna razón no resulten aceptables, no consiga equilibrar el predominio del ideal del yo, y como consecuencia permanezca un núcleo del narcisismo primario sin transformar. Esto daría lugar desde la creación de personas ilusas (aparentemente ilusionadas pero sin verdadera ilusión) hasta personas con un claro narcisismo patológico que son los trastornos narcisistas de la personalidad.

También puede suceder que esa realidad externa, que está representada en el aparato psíquico por el superyó, tenga tanta potencia que predomine sobre el ideal del yo y no sirva para equilibrarlo, sino para anularlo. En ese caso se producirían situaciones que van desde el simple pesimismo hasta cuadros graves de obsesión o trastornos depresivos graves.

Y también puede suceder que el "yo" consiga integrar e ir transformando ese narcisismo primario en un narcisismo **trófico**, nutriente, que alimenta la autoestima, como sucede en las personalidades normalmente desarrolladas.

El NACIMIENTO Y LA PERSONA

En el comienzo de nuestro desarrollo la total indefensión que tiene el recién nacido hace que establezca con las personas encargadas de su cuidado unas relaciones tan estrechas que tienen el carácter de unas relaciones de tipo superdependiente. Pero es muy importante que el neonato tenga la oportunidad de establecer esas relaciones de extrema dependencia porque, tanto la constitución de las mismas como su desprendimiento, alcanzan enorme importancia para el desarrollo emocional.

En opinión de la mayoría, el desarrollo del sujeto se iniciaría con el nacimiento, aunque hay autores como Raskosky que ya en los años cincuenta nos proponía el interesante concepto del **psiquismo fetal,** en el que yo creo.

Durante el embarazo, una sola célula —el óvulo fecundado por el espermatozoide— se multiplica y a partir de la tercera semana, se inicia el desarrollo de un rudimentario sistema nervioso, que culminará en un cerebro con **86.000 millones de neuronas y billones de conexiones entre ellas**.

La visión del parto normal como una experiencia traumática en sí misma, al margen de las circunstancias ambientales, tanto para la madre como para el feto, es descrita por Otto Rank, y yo participo también de esa visión. Habitualmente somos bastante conscientes del dolor y el sufrimiento que conlleva un parto normal para la parturienta, pero en muy pocas ocasiones pensamos en lo que puede suponer esa experiencia para el feto y si puede dejar en él alguna huella. Y puede que las deje.

Es bastante factible que las muy molestas contracciones y la dolorosa dilatación que sufre la madre en sus órganos blandos durante el parto, pueda tener un equivalente en el no menos doloroso tránsito que debe atravesar el feto por el estrechísimo conducto que va del útero y cuello uterino a la vagina y la vulva. Esos órganos durante el parto funcionan como un gran oprimidor, al modo de una boa constrictor, que actúa sobre el feto. Por eso seguramente, cuando hablamos de estrecheces para referirnos a alguien que está pasando por importantes dificultades, estamos rememorando esa primitiva situación.

No debemos olvidar que el término angustia deriva de "angustus", que significa estrechez o angostura, y también temor opresivo sin causa precisa. Esta última acepción hace referencia a la claustrofobia, en la que las angustiosas sensaciones que se sienten son absolutamente desproporcionadas en relación a la realidad actual que dispara el síntoma.

A veces partimos de la suposición de que el viaje intrauterino es un estado caracterizado por el nirvana de la manutención continua y de la intimidad fuera del tiempo; suponemos también que ese intenso gozo le llega al feto sin que este necesite hacer nada para lograrlo, y consideramos que es un viaje permanentemente gozoso, lo cual es mucho suponer.

Si esto fuese así, y estuviésemos viviendo a lo largo de nueve meses en un paraíso intrauterino del que somos expulsados a través de un estrechísimo canal del parto en íntima compañía de sudores, heces, líquido amniótico y otras lindezas, el parto necesariamente revestiría sensaciones de una auténtica faena y tendría que dejar una huella indeleble, marcando un registro somático en el ex-feto que debería ser más o menos similar a la huella

de la experiencia de una primera muerte. Sería como una primera herida en el narcisismo primario que reina en la vida intrauterina.

De esa manera debió entenderlo Otto Rank y consecuentemente describió, como hemos visto anteriormente, el parto como un trauma que podría dejar consecuencias en la vida adulta. Sobre esa base teórica, el parto sería la primera de las experiencias en que se siente lo frustrante, doloroso y angustioso de una situación, marcando los límites o fronteras entre un estado nirvánico, edénico, paradisíaco, que se acaba a nuestro pesar.

Cuando inicia su vida extrauterina, el ya ex-feto y ahora bebé debe de añadir al efecto fenotípico del ADN que le fue prestando su memoria filogenética, la memoria epigenética que comienza con la amnesia de la primera infancia, tras la cual queda la amniótica vida intrauterina.

Llegar a desarrollar una personalidad suficientemente armónica, tener un sí mismo satisfactorio, es una difícil tarea que necesita de una solidez en su cimentación porque si no es así corre el riesgo de desplomarse como un castillo de naipes. Esa estructura inicial debe estar formada por dos pilares fundamentales: la genética, que nos viene dada en el pack con el que venimos dotados al nacer, y la adquirida que es la confianza en uno mismo, la cual requiere de un desarrollo que no siempre es fácil.

En la primera tenemos poca oportunidad de participar: la complejidad de los once millones de letras del genoma que distinguen a cada individuo pueden ser responsables de que un trauma sufrido por tu abuelo quede grabado en tu epigenética, pero poco podemos influir sobre eso. En lo de lograr confianza en uno mismo si tenemos más opciones de participación, especialmente cuando ya han pasado las primeras fases del desarrollo, porque entonces el aprendizaje ya no está tan ligado a los genes como en los primeros momentos del desarrollo humano.

El LLANTO Y LA CRIANZA

A esa primera experiencia de separación física de los cuerpos que se instaura en el parto se une la no menor dificultad de la experiencia emocional que implica esa separación. Separación que se produce en el contexto de una unión que tiene las características de una unión superdependiente por la extrema necesidad que mantiene el neonato de una figura que lo atienda. Y no siempre, ni para todas las mujeres, es fácil soportar esa primera separación, ni el extremo requerimiento de la simbiótica demanda.

Esto puede originar unos problemas iniciales que están fundamentalmente asociados a la alimentación, y dar lugar a dificultades en el establecimiento de esa relación que el neonato necesita y algunas madres no le pueden proporcionar.

El llanto es la única forma de expresar el disconfort que tiene el recién nacido y la madre debe discernir si es debido a que tiene demasiado frío o demasiado calor, le acucia el hambre, o está mojado; o bien está percibiendo la inseguridad que siente la madre para llevar a cabo su función.

Es muy obvio para todo el mundo reconocer sin mucha dificultad que en cada parto nace un bebé; pero ya no lo es tanto asimilar que también nace una madre en cada parto. Y, por lo mismo que evaluamos al recién nacido, no estaría de más que evaluásemos también a las madres para saber si todo va bien.

La Organización Mundial de la Salud (OMS), con datos de este mismo año, nos dice que el **25% de las embarazadas experimenta algún tipo de malestar de carácter psíquico**, **y una de cada cinco madres va a padecer un trastorno de salud mental durante el embarazo y el primer año tras el parto**.

Los procesos que acompañan a la madre en las horas, días, semanas y meses posteriores al parto son tantos y tan complejos que, a veces, si no tiene una ayuda adecuada, puede derivar en asuntos tan poco deseables como una severa **depresión posparto** con consecuencias de por vida.

Atender a las circunstancias que se producen alrededor del hecho puramente obstétrico, y hacerlo en el momento en que se están produciendo los problemas, tiene además de su función reparadora otra que atañe a la prevención de posteriores trastornos. Por eso es una buena noticia que un problema de salud prevalente que requiere un abordaje específico, como es la **salud mental perinatal**, ya tenga desde el año 2016 su día mundial.

Aunque lamentablemente todavía nos quede mucho por hacer para evitar que la crianza deje de ser una experiencia que deja muy poco espacio a la madre para mostrar el cansancio, la culpa, la rabia o la tristeza que acompañan habitualmente el proceso, transformándola muchas veces en una experiencia solitaria, silenciosa, y a menudo invisible, que puede agobiar y aislar a la madre.

Si a eso le sumamos que las redes sociales proyectan sistemáticamente imágenes idealizadas de madres que están siempre radiantes, tienen unos hijos impecables y unas familias más sonrientes que un anuncio de dentífricos, las madres corren el riesgo de sentirse avergonzadas por no sentirse a la altura de algo que es tan solo una ficción.

Más allá de la experiencia perinatal se extiende un periodo que abarca hasta que la palabra adquiere carta de naturaleza como el vehículo principal de expresión, que es propio de los seres humanos. La desamparada situación de los recién nacidos requeriría que tuviesen los ojos muy abiertos y estuviesen bien despiertos, pues es su supervivencia la que está en juego. Sin embargo, lo único para lo que estamos dotados los animales humanos recién nacidos es para dormir y para succionar cuando se acerca el pecho de la madre.

Eso hace que -si son capaces de percibir lo que nosotros entendemos por sensación, que yo creo que sí- sientan una enorme sensación de impotencia en las ocasiones en que les falte el sueño, la alimentación, los cuidados de aseo, o sientan desagradables sensaciones.

Desde esa primitiva sensación de impotencia del bebé tenemos que crecer y al principio tenemos que hacerlo muy deprisa. Para ello contamos con lo que percibimos a través de nuestros sentidos, ya sea nuestra propia piel, nuestros oídos o nuestros ojos.

Y como no pueden hacer nada por sí mismos para manifestarnos su estado —salvo sonreír o llorar, y al principio ni eso— para resolver esos problemas que se le presentan, necesitan de algún adulto que durante un tiempo interprete su estado y dé solución a sus problemas.

Esa carencia primitiva hace que los humanos necesitemos de alguien que nos “preste” la suficiente atención y confianza en nosotros para que podamos llegar a alcanzar una verdadera confianza en nosotros mismos. Pero esa situación de dependencia extrema puede ser generadora de una angustiosa tensión para ambas partes, no solo para el bebé.

Contar cuando eres niño con la presencia de alguna figura que te haga sentir querido, incluso en esas ocasiones en las que te enfadas o enrabietas, a la vez que con mucho cariño y no menos paciencia te muestran su confianza en ti y te animan, proporciona una sensación de seguridad que es impagable. Cuando esto sucede se produce lo que denominamos un **apego seguro**, que es una especie de reserva emocional que nos ayuda a salir de las difíciles situaciones que uno tiene que enfrentar durante la infancia.

Es más, una vez que se ha constituido esa reserva, podremos recurrir más adelante a ella cuando a lo largo de nuestra vida nos sintamos cansados, desanimados, e incluso deprimidos.

Lamentablemente no todas las criaturas tienen la suerte de contar con ese tipo de figuras que proporcionen un apego seguro, y eso es motivo de toda una serie de alteraciones en sus desarrollos afectivos y emocionales. En aquellos casos en los que se produce una ausencia o un déficit significativo de ese ambiente benéfico medioambiental, ese déficit está en la raíz de lo que Balint ha descrito bajo el nombre de la **“falta básica”**.

El otro acontecimiento importante de esta etapa, además del parto es el destete que conlleva la ruptura de esa situación de relación simbiótica que se ha establecido con el bebé. Si no se alcanza a poder vivir esa relación simbiótica que implica una fase de **relación oral satisfactoria y que proporciona un apego seguro**, es más que probable que dediquen buena parte de sus vidas a la búsqueda de una relación de ese tipo.

Pero si no se separan adecuadamente y en tiempo de esa relación simbiótica pueden que queden prendidos en una relación en la que se prefiere la unión a una figura materna que asistir a la escuela de la vida y a la búsqueda del conocimiento. Si no se destetan, como es correcto en un normal desarrollo, pueden quedar en un tipo de personalidad a la que califico de **despechados** en

las que siempre la culpa se atribuiría a un otro y eso les impide asumir su responsabilidad en los fracasos en los que más que probablemente incurrirán.

LA FRONTERA DE LA PALABRA

Hay toda una serie de sensaciones y vivencias que son percibidas antes de que estemos dotados con el don de la palabra, y al no tener todavía palabras asignadas, no se las puede dotar de significado y son inmunes al lenguaje. Esto es importante en los tratamientos.

Esas sensaciones y emociones que no han sido bautizadas con la palabra y que se producen en el periodo preverbal del desarrollo humano, no se pueden expresar a través del lenguaje y quedan inscritas en lo que conocemos como lenguaje no verbal que es especialmente trascendente en los trastornos psicóticos graves. También se pierde la palabra en casos de abusos y violencias cuando las víctimas están perseguidas desde dentro por el miedo o la culpa, y desde fuera por el entorno que las rodea.

Yo recogí a ese respecto dentro de una publicación sobre violencia intrafamiliar un mito griego para describir dos síndromes: uno al que denominé "Complejo de Filomela" que atañe a la violencia machista ejercida por los hombres sobre las mujeres; y otro, al que llamé "Complejo de Itis" que se refiere a la violencia que en ese mismo ámbito ejercen los progenitores sobre sus propios hijos.

Según la mitología griega Filomela era hija del rey Pandión, y tenía una hermana conocida como Procne. Procne, tras desposarse con Tereo sentía nostalgia de su hermana Filomela. Así que convenció a Tereo para que le permitiese verla de nuevo. Cuando Filomela llegó a Tracia, Tereo la violó y para que nadie se pudiese enterar del hecho, le cortó la lengua y la encerró en una solitaria prisión del bosque diciéndole a Procne que Filomela había muerto. Filomela decidió entretenerse en su solitaria prisión tejiendo sobre un lienzo blanco y con hilo púrpura la triste historia de su vida y cuando la terminó se las arregló para hacerla llegar a su hermana.

Procne se dirigió a la prisión de Filomela y se la llevó a palacio. Al ver el enorme parecido de Itis con su padre, Procne dió muerte a su propio hijo y entre las dos hermanas lo despedazaron y cocinaron para Tereo. Cuando este terminó de comer reclamó la presencia de su querido hijo a lo que Procne le respondió: "tienes dentro de ti a quien reclamas" en el momento en que Filomela le mostraba en una bandeja la cabeza de su hijo.

¿Qué hacemos los psicoterapeutas que usamos la palabra como instrumento principal de nuestro oficio ante esos primeros años de nuestra vida que transcurren sin que en la expresión participen todavía las palabras? O en esos otros casos de abusos y violencias en los que las víctimas están tan perseguidas desde dentro por el miedo o la culpa, y desde fuera por el entorno que las rodea, que han perdido la palabra como forma de comunicar sus problemas. ¿Qué podemos hacer ?

En esas situaciones en las que la lengua es todavía una "lengua de trapo" que no es válida para la expresión, o bien ha sido cortada por las terribles circunstancias vividas, los problemas persisten pero no se pueden abordar a través de la palabra, de modo que, o se ocultan totalmente, o se expresan a través de formas más sigilosas y sutiles.

Tendremos entonces que hilar muy fino, cogiendo los cabos sueltos y tirando de ellos con sumo cuidado para ir desatando nudos y atando cabos sin que se nos rompan los hilos.

Aquí, el nivel de **comunicación preverbal** adquiere el poder de transmitir lo que las palabras no pueden. En esos casos, una mirada, un gesto o una inflexión en la voz pueden decirnos —y podemos decir nosotros a través de ellas— más que mil palabras.

Y ese lenguaje, que es fundamental en los tratamientos de psicóticos y de niños, también lo es en los de adultos, especialmente en los trastornos de personalidad, tan frecuentes en la actualidad. O en los casos de abusos ya citados. Esas son precisamente las indicaciones de la psicoarqueología.

En un reciente artículo escribía Irene Vallejo que "No hay puntada sin hilo ni historia.... y bordar ha permitido denunciar lo que no se podía decir: abusos, desaparecidos, violencias". Allí, en un coser y contar, emerge el poder milenario de la costura", termina escribiendo Irene Vallejo.

LOS DIAGNÓSTICOS ACTUALES

Cuando hace ya más de cincuenta años inicié mi actividad psicoterapéutica, el diagnóstico prevalente en psicoterapia eran las neurosis y les hacíamos frente con los conceptos de Freud que tenían como eje el Complejo de Edipo. Hace tiempo que teníamos la impresión, hoy confirmada por las estadísticas, de que la situación estaba cambiando.

En efecto:

- Alrededor **del 9% al 10% de la población general sufre un trastorno de la personalidad**. Una cifra superior a la de muchos otros trastornos mentales específicos, aunque por debajo de la prevalencia global de los trastornos de ansiedad y depresión, que son los más comunes.
- La cifra de prevalencia es mucho más alta **en entornos de salud mental, donde los trastornos de personalidad se diagnostican en un 40% a 60% de los pacientes psiquiátricos**.

Nada tiene de particular entonces que hoy dirija mi atención hacia esos trastornos de la personalidad, en cuya base encontramos los problemas que surgen con el desarrollo del sujeto, pero no ya en el nivel de Edipo, sino en el de Narciso.

Si el producto de los traumas ocasionados por la represión fueron las neurosis, los producidos por una permisividad excesiva puede que sean los trastornos de personalidad en sus diferentes modalidades, especialmente las estructuras de personalidad **borderline** y **esquizoides**. Estas se caracterizan por:

- Sufrir permanentes situaciones traumáticas que están condicionadas a no haber desarrollado capacidades yoicas suficientes para enfrentar la conflictiva habitual de la vida.
- Haber mantenido una vivencia de vulnerabilidad en parte fantaseada.
- Haber organizado modos de funcionamiento mental que permitan negar y contrarrestar las posibles situaciones traumáticas, restringiendo el contacto con el mundo externo e interno.

Esa estructura inicial del sujeto debe estar formada por dos pilares fundamentales:

1. La **genética**, que nos viene dada en el pack con el que venimos dotados al nacer. En esta tenemos poca oportunidad de participar, pues estamos bajo el predominio del genotipo.
2. La adquirida, que es la **confianza en uno mismo**, la cual requiere de un desarrollo que no siempre es fácil. En la segunda sí tenemos más oportunidades de participar porque el mando lo van tomando ya las experiencias vitales que están reguladas por la epigénesis.

La consecuencia de lo anterior es que, salvo los muy complejos e importantes saberes fisiológicos que nos aporta el pack genético con el que venimos dotados, el resto, que es todo-todo, tenemos que aprenderlo.

La personalidad del sujeto se conformaría como el resultado final de las interacciones entre el **temperamento** y el **carácter**.

El temperamento estaría muy influido por la carga genética con la que llegamos a este mundo y por las sensaciones de los primeros años de nuestra existencia como seres vivientes. Estas sensaciones no se extienden mucho en el tiempo —apenas tres o cuatro años de nuestra vida—, pero actúan como **fundamento** y soporte de nuestra manera de ser.

El carácter, en cambio, es modulado y regulado continuamente por las experiencias de la vida, y se continúa desarrollando hasta el fin de nuestra existencia.

En principio, al menos hasta el uso de la palabra como elemento preferente de expresión, los mandos estarían en manos del temperamento; pero luego el mando de las operaciones va migrando desde la genética temperamental inicial hacia el carácter, que se consolida en la adolescencia.

Desde que somos concebidos —e incluso antes— hasta que morimos, estamos sujetos a unas sensaciones, sentimientos y pensamientos que pueden ser desde muy angustiosos a muy satisfactorios. Unos dependen de la vida, que indudablemente no es igual para todas las existencias de los seres humanos, puesto que

depende tanto de nuestro código genético, como del distrito postal en que nacemos y crecemos, pero otros factores dependen en buena medida de cada uno de nosotros y de cómo seamos capaces de montárnoslo.

En tanto educadores e investigadores —todo psicoterapeuta tiene algo de ambas funciones y para ello nos contratan— tendremos que investigar los traumas sufridos, sí, pero es muy importante que efectuemos nuestras pesquisas con mucho cuidado, evitando causar un trauma supletorio a quienes nos consultan.

La capacidad de escuchar a los demás, incluso más que la facultad de hablar, diferencia a los humanos de otros seres vivos por lo que el acto de escuchar es algo radicalmente humano, y al ser la escucha el principal instrumento de la psicoterapia, ésta debe ser un tratamiento muy humano. Profundamente humano y aséptico, por lo que el consultorio donde se desarrolla nuestra actividad debe ser como el quirófano para los cirujanos.

Sí, ya sé que nos separan muchos aspectos técnicos de la especialidad de cirugía, especialmente los que atañen a la importancia terapéutica que otorgamos a la relación interpersonal. No me olvido de que la intensidad y durabilidad del vínculo que se desarrolla en psicoterapia, en el que se incluyen elementos afectivos, lo convierten en "algo más" que un ejercicio técnico, clínico, en el tratamiento de las perturbaciones mentales. Nada que ver en este sentido con el vínculo que se establece, si es que se establece alguno, en la relación con los cirujanos. Pero sí alcanzo a ver cierta similitud entre lo que deben ser nuestras consultas y los quirófanos, en el sentido de que tienen que ser lugares en los que se puedan abrir heridas, heridas que posteriormente debemos cerrar y todo ello sin que en el proceso surjan infecciones sobrevenidas.

La asepsia en psicoterapia se consigue con la confidencialidad, con la seguridad de que todo cuanto suceda va a quedar allí, de que nada va a salir del espacio de la consulta, que debe ser vivido como un lugar seguro y fiable. También el terapeuta debe mantener una cierta asepsia en el sentido de que sea alguien que se ha preparado como tal, con lo que debe conocer la teoría de la personalidad, la psicopatología y la técnica psicoterapéutica, además de haberse psicoanalizado o pasado por un proceso de psicoterapia.

LA NEGLIGENCIA EMOCIONAL

Uno de los mayores problemas que tienen consecuencias sobre el desarrollo del menor, y que dificulta el establecimiento de un apego seguro es el de los progenitores que no están presentes en esa primera etapa de la infancia de sus hijos. Esa falta de presencia física es causa de una serie de trastornos; pero en algunas ocasiones la falta no es debida a la presencia física, sino a una **ausencia emocional**.

Lo que conocemos actualmente como **"negligencia emocional"** consiste en una forma de descuido a los niños y es una forma de maltrato que desampara al menor en su mundo afectivo. Se basa en la incapacidad de satisfacer las necesidades básicas de los niños por parte de sus tutores. Representa el porcentaje más alto de los casos de maltrato notificados en España, por encima del físico, el psicológico o el abuso sexual.

Cuando esto sucede, no se llegan a establecer los adecuados lazos afectivos, lo que provoca en el campo afectivo de los menores unos efectos que son inversos a los de la inteligencia emocional. El resultado es una especie de analfabetismo, como una ceguera, que imposibilita comprender las sensaciones y sentimientos, tanto propios como ajenos.

En cualquiera de los casos en que se presente la negligencia emocional, o la escasa presencia física, esta influye en el niño de diferentes maneras, pero siempre ejerce una negativa influencia en su desarrollo afectivo, físico y mental, dejando en todos los casos una sensación de abandono.

Estamos acostumbrados a asociar la negligencia emocional a distintas formas de abandono o desidia que acarrean una desatención de las necesidades del niño, pero aunque resulte paradójico, también las situaciones de **sobreprotección** pueden generar problemas en el desarrollo madurativo y generar miedo e inseguridad.

Parece entonces que lo que resulta perjudicial podría estar relacionado con lo **excesivo**, con los

extremos. Ya el cónsul romano Marcus Cornelius Fronto nos advertía sobre ello:

"Es malo tener un emperador que no permite hacer nada, pero es peor tener uno cuyo gobierno roza la permisividad más absoluta".

Mi generación se crió en la cultura de la represión con un emperador que no permitía hacer casi nada, y ello fue generador de toda una serie de problemas. Los alumnos podíamos darnos con un canto en los dientes si nuestros progenitores aparecían por la escuela una vez al año, mientras sufríamos los rigores de unos progenitores que nunca jugaban con sus criaturas y, en caso de conflicto, nos juzgaban casi siempre como culpables antes de escucharnos.

Ahora no hay trabajador o profesional que no mueva citas y reuniones, cambie turnos o gaste días de asuntos propios para sentarse a ver desfilar varias veces a lo largo de un curso a sus hijos cantando o actuando, a la vez que les aplauden con entusiasmo. Eso es realmente estupendo, y a mí me da mucha envidia, pero en la generación actual algunos progenitores (y más las madres) tienen que serlo y hacerlo todo por y para los hijos, como si no tuviesen trabajo, ni vida, más allá de cuidar los frutos de su proceso reproductivo.

LA EDUCACIÓN Y LOS EXTREMOS

En los años setenta se empezó a recurrir a expertos para todo, ya fuese en el terreno de la lactancia, de la alimentación, del sueño, del juego, y también de la crianza y la educación. Ahora esos conocimientos se han democratizado a través de las redes sociales y han generado una red de influencers que exhiben sus respectivos modelos de crianza.

Este sistema actual de crianza **escuela-familia-gurús** funciona como si todos los hijos fueran únicos y nacieran con el derecho a disponer de atención y cuidados exclusivos. No nos debe de extrañar entonces que esos niños crezcan sintiéndose siempre muy especiales, muy distintos a los demás, seres únicos que merecen tener todas las necesidades cubiertas, no solo las reales sino también las inventadas.

Así, desde una primera fiesta de cumpleaños cuando la criatura no sabe ni andar, va seguida de la fiesta de otoño, conciertos varios, función de Navidad, desfile de carnaval, fiesta de primavera, semana blanca, semana cultural, demostración de judo, fin del cursillo de natación, o de la escuela de verano, etc., hasta las ceremonias de graduación. ¡Unas Ceremonias de graduación que se celebran incluso en las guarderías!

La realidad es que nuestros menores parecen gobernados por emperadores excesivamente permisivos, y los acostumbramos desde muy temprano a situaciones que no son debidas tanto a verdaderas necesidades de ellos como a las procedentes de nosotros mismos.

Todo eso puede abocar a una situación en la que finalmente nos encontramos con unos pobres progenitores que están sobreexigidos, a los que se unen unos no menos pobres niños que están criados con sobredosis de atenciones, pero que más que atendidos se pueden sentir bastante asfixiados por una **malentendida parentalidad total**.

Puede que en parte esto suceda porque tenemos demasiado miedo a la posibilidad de que los niños se frustren, pero la realidad es que la frustración, si está bien administrada, puede resultar muy beneficiosa. Es cuando está mal gestionada cuando puede producir adultos infelices, que son incapaces de relacionarse con normalidad.

Estoy plenamente convencido de que entre las principales metas que tiene todo progenitor figura la de que sus hijos crezcan sanos física y emocionalmente. Pero eso no me impide contemplar determinadas situaciones y comportamientos que tenemos los adultos con los menores -y de estos a su vez con los adultos, especialmente con sus progenitores— que nos hacen pensar que no todas las influencias que tenemos sobre nuestros hijos resultan positivas para su desarrollo emocional.

En el desarrollo emocional de un menor hay dos factores que son de una importancia fundamental: **la educación y la enseñanza**. Ambas son pilares fundamentales para que nuestros hijos consigan una capacitación en todos los aspectos de su vida, tanto en los afectos, como en el mundo laboral y en sus relaciones sociales e íntimas. Pero no son, ni mucho menos, tareas fáciles de llevar a cabo, y es precisamente debido a su dificultad por lo que

necesitan un buen conocimiento de su funcionalidad.

Eso me invita a advertirles que intento aproximarme al problema únicamente desde la perspectiva familiar, pero sin olvidar en ningún momento que la crianza no es exclusivamente un asunto de dos personas -y menos aún de una sola, como es el caso de las familias monoparentales- sino de toda la sociedad.

Empecé mi ejercicio profesional en psicoanálisis tratando principalmente a neuróticos con la base de una teoría sexual y un complejo de Edipo como conflicto y nudo principal para entender la dinámica de los mismos, avalada fundamentalmente por Freud y Fenichel, pero no es menos cierto que también desde bastante temprano en mi vida profesional me fui inclinando por la vertiente psicosocial del psicoanálisis que ponía el centro de su atención, no tanto en los conflictos, como en la estructura total del carácter.

El psicoanálisis cultural, también llamado por entonces neoanálisis, estaba representado por Sullivan, Fromm y Horney entre otros y tuve la satisfacción de formarme y trabajar con varios discípulos directos de Erich Fromm (Landis, Silva, Aramoni, Maccoby, etc.) y con la propia hija de Karen Horney (Marian Eckart Horney que había sido analizada por Melanie Klein). El impacto de sus enseñanzas fue fundamental en los inicios, pero también más adelante, puesto que, como ya decía Cicerón, l**a cultura es el alimento del alma y alimenta nuestras neuronas con informaciones, saberes y conocimientos que a primera vista pueden resultar inapreciables, pero que son indispensables para la construcción de nuestra identidad y de nuestra personalidad**.

En tanto educadores e investigadores - todo psicoterapeuta tiene algo de ambas funciones y para ello nos contratan - tendremos que investigar los traumas sufridos, sí, pero es muy importante que efectuemos nuestras pesquisas con mucho cuidado, evitando causar un trauma supletorio a quienes nos consultan.

Bordin propuso en 1979 el concepto de alianza terapéutica como un elemento indispensable en psicoterapia, dicho concepto tuvo su origen en el modelo psicoanalítico, pero en la actualidad se ha convertido en un concepto común a todos los modelos teóricos y a las técnicas asociadas a los mismos que lo consideran un elemento esencial en psicoterapia. Tanto, que algunos autores llegan a afirmar que “es la relación lo que cura”.

Esa labor de alianza, de crear lazos, lazos que se construyen cotidianamente a través de silencios elocuentes, de pequeños gestos, de acciones simples a lo largo del proceso terapéutico, es necesario realizarla si queremos que la relación sea terapéutica: es decir, que no sea tóxica y sí desintoxicadora.

No debemos de olvidar respecto a lo anterior que la relación, la alianza terapéutica, es nuestro principal instrumento; pero también —como confirma la oximórica etimología de pharmakon— la relación, y la palabra que es su principal instrumento, es remedio y veneno: es capaz de dar vida, pero también muerte.

Por eso hemos de ser muy cautos en el uso de las palabras, pues como armas que son, pueden provocar estragos. En ocasiones basta una palabra, un gesto, un suceso imprevisto para que en un momento se desmoronen afectos y relaciones que parecían felices y duraderos.

Así es que tenemos que estar muy alerta para no producir este último efecto y recordar lo que escribía 400 años antes de Cristo el filósofo griego Gorgias en su “Encomio de Helena” sobre lo que debería ser la palabra: un **“poder para acabar con el miedo, desterrar la aflicción, producir la alegría o intensificar la compasión”**.

La expresión experiencia emocional correctora fue introducida por el psicoanalista F. Alexander para indicar el principio terapéutico según el cual el paciente, para ser ayudado, debe tener experiencias emocionales concretas que le permitan “reparar” la influencia traumática de experiencias negativas anteriores, ya que la perspicacia intelectual por sí sola no sería suficiente para producir un cambio significativo y duradero; esto sólo podría lograrse a través de experiencias reales vividas en el presente, ya sea en la relación del paciente con el terapeuta, o incluso en la vida cotidiana, siempre que esa relación tenga la capacidad de reparar el efecto de las pasadas.

En los estudios del proceso adaptativo en el desarrollo humano, se han descrito los llamados **"momentos de encuentro"** que se basan en un concepto de la literatura sobre el apego, según el cual, el niño alcanza a conocer muy tempranamente en la vida las formas de acercamiento que serán bien recibidas por los padres, y cuáles serán rechazadas por ellos. La experiencia alrededor de ese reconocimiento mutuo por parte del niño y sus cuidadores, así como de los deseos, los motivos, y los fines que actúan, junto a los sentimientos que acompañan a ese proceso, es el "proceso intersubjetivo", el cual implica también señalización o ratificación de uno con otro de ese compartir.

Ese conocimiento, que es el que alcanza el paciente acerca de su modo de ser con otros, se logra en la relación analítica a través de momentos intersubjetivos, que ocurren entre analista y paciente y que tienen capacidad para crear nuevas organizaciones y reorganizar la relación entre los interactuantes. Esos momentos del tratamiento alcanzan gran importancia, pues son ellos los que llegan a influir decisivamente en el progreso del tratamiento, permitiendo que el paciente pueda avanzar sin tener que sentirse perdido, abandonado, e incapaz de cambiar.

La pandemia que sufrimos en 2020 no creó la ansiedad ni la depresión, pero sí que las visibilizó y las acentuó, lo cual está muy bien porque falta hacía, pero estamos corriendo el riesgo de una hiperpsicologización de la salud mental y de que las terapias se tornen demasiado lights. En las biografías de Tinder, una de las más conocidas páginas para la búsqueda de parejas, el acudir a terapia ya figura como un indicador de que alguien está al día y es emocionalmente responsable.

A este respecto me gustaría advertir que, si bien la promoción de la terapia no está mal, aunque podemos discutir los métodos para llevarla a cabo, el verdadero problema se plantea cuando algunos estudios de EE.UU. nos alertan de que el aumento de los tratamientos de salud mental no se está traduciendo en un aumento del bienestar psicológico de los ciudadanos, sino que más bien es al contrario.

Estaríamos autorizados entonces a pensar que por una parte estamos en el camino de normalizar la salud mental y con ello que la gente acuda a los tratamientos con bastante normalidad y con una mucha mayor frecuencia. Ello tiene sin duda alguna un claro efecto positivo, pero pudiera ser también que parte de ese auge esté relacionado con la cultura del ensimismamiento y con el peligro de que el encantamiento narcisista esté invadiendo el espacio terapéutico. Si eso llegase a suceder puede que olvidemos que **la psicoterapia debe ir siempre un paso más allá y está pensada y desarrollada para abordar sufrimientos y síntomas reales que muchas veces se organizan en auténticas enfermedades mentales.**

Entonces, ¿esas terapias que están por todas partes son precisamente, las más inofensivas para el sistema y las menos útiles para profundizar en los problemas de los pacientes? Hemos de responder que muy probablemente así es, porque lo que consiguen es, en el mejor de los casos, que se ajuste la persona para que siga produciendo, pero no tiene efecto alguno para cambiar el sistema porque no se propone un análisis de la realidad. En este sentido la realidad contiene un valor fundamental como agente de cambio terapéutico, y por esa razón debemos transmitirla sin necesidad de suavizarla en exceso, pero tampoco acompañándola de tonos de acusación, reproches o juicios valorativos, sino con la mayor naturalidad posible. A mi juicio la forma más adecuada de transmitirla es a través de lo que Erich Fomm denominó la **explicación funcional**, que no responde exactamente a la interpretación histórica, ni genética, pero que sí es sistemática y abarca varios niveles del consciente y el inconsciente de la personalidad, debiendo incluir en dicha explicación funcional todos los términos de la estructura interna del paciente, todos los procesos que ocurren dentro de él.

He incidido sobre la influencia que los diferentes métodos de educación tienen sobre los trastornos de la personalidad, que son uno de los motivos más frecuentes de nuestras consultas y para los cuales la psicoterapia es el remedio. He tratado de prestar una especial atención a esas características "oscuras" de la personalidad en las que se engloba el narcisismo patológico y algunas actitudes psicopáticas y de cierto sadismo, que aparecen actualmente y con frecuencia creciente en

plataformas de redes sociales alternativas y marginales.

Considero que no podemos ni debemos infravalorar esa mezcla que se está produciendo entre el mundo real y el mundo de ficción de algunas supuestas informaciones, porque tiene enormes consecuencias en las relaciones humanas y en la salud mental. Son verdaderas multitudes las personas que se creen cualquier cosa que les puedas decir si cumple la condición de que sea compatible con su historia y ese funcionamiento tiene una similitud cierta con el de los delirios o las alucinaciones en psiquiatría: si un paciente te asegura que los androides se han infiltrado en su organismo y le presentas 99 pruebas para demostrarle que no es cierto, se quedará siempre con la única prueba que resulte compatible con su historia. Ese funcionamiento de las teorías de la conspiración que circulan por las redes y que muchas veces está alentado también por el discurso de algunos políticos muy relevantes, me parece algo terrorífico.

Una de las consecuencias más beneficiosas que se logran en psicoterapia es que aquellas formas automáticas de relación con las que el paciente acude al tratamiento, que suelen ser formas inauténticas de comunicación, puedan dar lugar a la aparición de nuevas formas relacionales en la medida en que la persona se atreva a iniciar algo nuevo, diferente, que lo lleve a establecer relaciones más satisfactorias con sus personas importantes. Tener alguien o algo por lo que vivir, ya sea la pareja, hijos, nietos, un amigo, un libro que leer, una profesión que ejercer, una libertad que defender, o unos derechos que reivindicar, es algo necesario. Por el contrario, sin los otros, sin una pasión por cultivar, nuestra vida puede quedar restringida en el perímetro de una egoísta visión insular, que puede conducirnos al ostracismo y a la patología.

El objetivo primordial de una psicoterapia de inspiración psicoanalítica debe ser formar ciudadanos cultos capaces de entenderse a sí mismos y de entender el mundo que les rodea de una manera crítica. En la película Armas de Mujer pronunciaban la siguiente frase: **"Tengo un cerebro para la crítica y un cuerpo para los placeres"**, ese podría ser un buen lema para los objetivos de una psicoterapia. Ese objetivo debe prevalecer siempre frente a la urgencia de una presión social, que en muchas ocasiones nos viene trasmitida por los medios y nos incita a que preparemos a las personas para que se adapten a los requisitos de la producción global. Es importante en psicoterapia que los malestares podamos convertirlos en energía de transformación, en primer lugar para el individuo, pero también para la pareja, la familia y la sociedad. En este último nivel la acción transformadora puede ser posible para todos y, en ese sentido, terapéutica.

El ROL DEL PSICOANÁLISIS

Los que hemos trabajado en salud mental y los que se siguen dedicando a ello saben, sabemos, que una de las múltiples tareas que debe de ir aprendiendo el niño con su crecimiento, es la de ir prestando atención a ciertos estímulos que no están ligados a una gratificación inmediata, estímulos que no reclaman su atención por estar más quietos, ser menos brillantes o menos coloridos que otros, pero que con el tiempo pueden acarrearle toda una serie de beneficios y satisfacciones. Sabemos también que esa no es una fácil tarea.

Desde los años ochenta sabemos con certeza que permanecer demasiado tiempo frente al televisor produce personas con menos paciencia y capacidad de autocontrol, así como mayores tasas de fracaso escolar. Lo mismo sucede con los dispositivos móviles que al igual que la televisión, amenazan con colonizar el cerebro en desarrollo de nuestros hijos, a pesar de que nosotros se los ofrecemos para que se entretengan y no nos molesten, en lugar de favorecer su desarrollo psíquico con estímulos bastante más convenientes.

El exceso en el uso de los por otra parte muy útiles avances tecnológicos, hace que nuestra sociedad esté compuesta en buena medida por unos seres en los que su principal ocupación es exhibirse en las redes sociales, muy probablemente como una forma de intentar satisfacer un narcisismo patológico, rasgo tan característico de nuestro tiempo. Así, aunque aparezca revestido de emocionalidad y sentimientos, la realidad es que el substrato psíquico sobre el que se asientan estas personas es muy poco sólido, fruto de un narcisismo patológico, en el que todo es efímero, aparente y fugaz, a diferencia de aquellas otras

personas en las que un narcisismo trófico, nutriente, es el que alimenta el desarrollo de su personalidad.

El resultado de ello es que estamos criando personas menos pacientes, con menos capacidad de esfuerzo y menor capacidad de atención que, en parte, son el reflejo de una generación de padres que están dando escaso valor al hecho de hacer las cosas con el tiempo que requieran, lo cual en muchas ocasiones es despacio y poco a poco.

Aquel despacito y buena letra que nuestra generación escuchó como lema para hacer las cosas bien, cada día se muestra más lejano y la moda del fast food no es algo que atañe sólo a la forma de comer, sino a la forma de vivir en general, en la que se van imponiendo cada vez ritmos más vertiginosos.

Tácito, historiador romano que está de actualidad por el magnífico análisis que hizo en su momento sobre la corrupción, análisis que resulta válido en nuestros días, ya advertía sobre esto cuando decía "la verdad se robustece con la investigación y la dilación; la falsedad con el apresuramiento y la incertidumbre" aseveración que todavía resulta válida, especialmente en los campos del psicoanálisis, de la arqueología y de la escritura de los que me estoy ocupando el día de hoy.

Esta situación nos coloca frente una gran paradoja de nuestro tiempo: que cuanto más se popularizan los términos ansiedad, trauma o depresión, es también cuando algunos dan por superado el psicoanálisis.

El psicoanálisis, que ha influido en la cultura del último siglo más que ninguna otra corriente de pensamiento, es, sin embargo, una práctica desprestigiada desde varios sectores, sin excluir el sector universitario.

En esa banalización de la terapia, en esas otras terapias "light" que se vienen practicando en los últimos años y que producen unos efectos más o menos similares a los de la autoayuda, los psicoanalistas somos los más concernidos. Porque en ellas la mayoría de las veces no se tratan las cuestiones fundamentales, mientras que en las terapias psicoanalíticas apelamos a los traumas infantiles y defendemos la existencia de un montón de factores inconscientes que no controlamos.

Esa es la razón de que para tratar de una forma adecuada a quienes nos consultan debamos de cortar un traje ajustado a la medida, traje que vamos a confeccionar con los datos biográficos, especialmente con los referidos a la infancia. La psicoarqueología animaría a visitar incluso la infancia más remota. Y en ese proceso de confección, a diferencia de otras terapias, no cabe el "Prêt-à-porter".

He incidido sobre la influencia que los diferentes métodos de educación tienen sobre los trastornos de la personalidad, que son uno de los motivos más frecuentes de nuestras consultas y para los cuales la psicoterapia es el remedio. He tratado de llamar su atención sobre esas etapas "primitivas y oscuras" del desarrollo humano en las que se engloba el narcisismo patológico.

Pero no he prestado la suficiente atención, por falta de tiempo, ni a etapas posteriores del desarrollo humano que intervienen decisivamente en el desarrollo del carácter, ni a esas características de la personalidad y algunas actitudes psicopáticas y de cierto sadismo, que aparecen actualmente y con frecuencia creciente en plataformas de redes sociales alternativas y marginales.

Me interesa recalcar que el narcisismo patológico no es exactamente mera soberbia, como pudiera parecer en una observación superficial. Se trata de personas a las que les amenaza un intolerable vacío que tratan de evitar a cualquier precio, y que es apoyado por una sociedad que le empuja y le exige rellenarlo de cualquier manera. El narcisismo patológico que invade a nuestra sociedad, al más puro estilo de Dorian Gray, hace que vivamos en una sociedad de "intoxicados del yo", con unos "yoes" banales, superfluos, a imagen de los que se propagan en el mundo digital.

Resulta bastante lamentable que con todos los beneficios que nos produce el mundo digital, el mayor uso del móvil por parte de los adolescentes consista en hacerse fotos para subir a ese paraíso perdido que son sus redes, limitando con ello su "yo" real al contraponerlo a un reflejo digital que está altamente distorsionado.

Por eso sería muy conveniente que la sociedad misma en lugar de ayudar a fomentar el narcisismo patológico colaborase para incrementar la

conciencia de ese déficit que sufre el individuo, ayudarle a comprenderlo, y llenar con sustancias verdaderamente nutrientes y convenientes ese vacío psíquico que es el narcisismo patológico.

LA PASIÓN POR ENTENDER

He dedicado mi vida profesional a entender a los seres humanos, entre ellos a mí mismo, y ninguna de las dos ha sido una fácil tarea. Tampoco lo ha sido interpretar una obra de arte, que ha sido mi penúltima pasión, pero ambas las he tratado de encarar desde su complejidad.

En el caso del mosaico de Noheda, conocer bien las figuras y los mitos que aparecen en el mosaico, es una tarea necesaria, pero no suficiente para averiguar lo que subyace tras las imágenes. Sabemos que el artista que plasma un determinado acontecimiento, al hacerlo, no solo reproduce unas figuras, sino que nos están representando también diferentes ámbitos de significación.

Resulta bastante fácil apreciar que la mayoría de los mosaicos de la villa de Noheda, que tuve la suerte y el privilegio de descubrir y excavar. hace uso del filón inagotable que suministra la mitología, pero puede resultar bastante más complejo llegar a determinar el hecho de por qué se escogieron precisamente esas escenas mitológicas. ¿Lo fueron en función de la actividad llevada a cabo en la villa?, o bien por la significación que tenían para sus autores y usuarios?, o por el tipo de actividades, ya fueran de tipo cultural, espiritual o religioso que se desarrollaron en estas mansiones, como pensaba mi buen amigo Dimas Fernández-Galiano?

En el caso de los pacientes, de las personas, sucede algo similar: conocer bien sus síntomas o dificultades, es algo necesario, pero no suficiente para entenderlas. Debemos saber también cómo, por qué y para qué se han formado esos síntomas o rasgos de personalidad, qué sentido tienen, qué conflicto expresan, a quién benefician, qué significado tienen las dificultades en los individuos que las sufren.

Mi última aventura tiene que ver con la escritura. Empecé a escribir allá por el año 1975 para presentar una ponencia en un Congreso Nacional de Psiquiatría y lo hice con más angustia que gozo. De esa guisa seguí escribiendo siempre, y así continué hasta que en el año 2006 me embarqué en escribir sobre el yacimiento de Noheda, un alumbramiento arqueológico que me remitía a mi primera experiencia con la obstetricia, en la que se alternaron casi por igual los gozos y las sombras.

Desde entonces hasta la actualidad he llegado a publicar seis libros, además de múltiples presentaciones en congresos y artículos en revistas de la especialidad, crónicas, artículos, etc.; es decir, que he escrito bastante, pero no me he sentido escritor hasta muy recientemente. Esto ocurrió cuando he dado continuidad a un libro que estoy a punto de terminar, en el que incluyo referencias autobiográficas que están mezcladas con situaciones que no son sino un producto de mi fantasía.

En su famosa glosa al capricho 43, **El sueño de la razón**, Goya explica: *"La fantasía, abandonada de la razón, produce monstruos imposibles; unida con ella, es madre de las artes y origen de sus maravillas"*. Yo también pienso que ese maridaje entre razón y fantasía es más conveniente para las artes que el divorcio entre ambas.

Quiero terminar agradeciendo a mis nietos, especialmente a los que ahora tienen cinco, cuatro y poco más de un año la oportunidad que me han dado en el curso de su cuidado para hacer tres cursos de un auténtico y particular "master" en observación de bebés. El pequeño que todavía no camina ni habla, pero gatea como un demonio, ya hace tiempo que es capaz de hacerse entender para satisfacer sus necesidades a través de los demás, que todavía somos sus piernas, sus manos y su lengua. Asistir, tanto en el sentido de ayudar como en el de presenciar, esas vidas en un continuo aprendizaje y crecimiento permanente es un verdadero espectáculo. Especialmente cuando la de uno ya está en el ocaso, por lo que es una de las mayores satisfacciones que me cabe sentir.

Desde el momento en que inicio mis días marcado por la ilusión de extraer algunas pocas líneas que merezcan la pena del teclado de mi ordenador, buscando en ellas un mensaje claro y envuelto en un estilo estéticamente adecuado y agradable, al que se une ese aspecto catártico de la escritura que te permite echar hacia afuera los demonios que se inscribieron allá adentro hace algún tiempo, es a partir de entonces cuando yo me he podido autorizar a sentirme como escritor. La es(x)critura

como desinscripción de lo inscrito en contra de nosotros mismos tiene una función que, aparte de catártica, es verdaderamente terapéutica.

Pero uno no se siente algo si los demás no lo sienten y lo reconocen como tal. Es en ese sentido que me ha sido de una gran utilidad el refrendo, esa especie de confirmación que siempre necesitamos de un otro y que proviene en este caso de una Asociación con tanta historia como esta.

A la ilusión que me ha acompañado desde el proceso de mi solicitud de entrada hasta ser amablemente aceptado en ella, se une ahora la esperanza de que mi incorporación como miembro resulte fructífera. Por mi parte, os aseguro que voy a poner todo mi empeño en ello como agradecimiento a vuestra admisión en ASEMEYA.

También estoy completamente seguro de que me voy a beneficiar, y mucho, de mi inclusión en esta asociación.

Nada más, sino expresaros de nuevo mi agradecimiento por vuestra amable y cariñosa acogida.

LECTURAS QUE ME HAN AYUDADO PARA ESTE TEXTO:

Ferrero, Laura. (2023) “La familia, la mejor mentira jamás contada”. El País 02 de abril. 2023.

Freud, S. (1968) “Obras Completas” Madrid: Biblioteca Nueva.

Ferrari, Jorge L(1999) “Ser padres en el tercer milenio”. Ediciones del Canto. Rodado. Mendoza. (República Argentina).

Fromm, E. (1975) “Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea México: Fondo de Cultura Económica.

Gueguen, Catherine. (2018) “Felíz de aprender en la escuela. Cómo las neurociencias afectivas y sociales pueden cambiar la educación” Grijalbo.

Horstein, Luis. (2008) “Hacia una clínica del narcisismo”. Revista Intercanvis,

Kristeva, J .“Las nuevas enfermedades del alma”. (1995) Cátedra. Madrid.

Lowen, Alexander "El narcisismo: la enfermedad de nuestro tiempo" (2000). Paidós Ibérica.

Lledó Sandoval, José Luis. (2018). “Libertad, identidad, psicoanálisis” Visión libros.

Lledó Sandoval, José Luis. (2024)- “Educación, desarrollo y psicoterapia” Editorial Club Universitario.

Maslow, Abraham H. (1998) “El hombre autorrealizado: Hacia una psicología del ser”. Editorial Kairós. Barcelona.

Nootboom, Cees. (2010) “Una canción del ser y la apariencia” Siruela Nuevos Tiempos.

Nooteboom, Cees. (2011).“Los zorros vienen de noche”. Siruela. Nuevos Tiempos.

Pérez-Lanzac, Carmen (2023) “ La neurociencia y cómo educar en el siglo XXI”.. Ideas 18/06/2023.

Restrepo, Gabriel (2023) “Arqueología del sujeto: La promesa de Telémaco”. IECO, Universidad Nacional de Colombia garestre@cable.net.co.

Rof Carballo, Juan.(1999)“Urdimbre afectiva y enfermedad”. Editorial: Asociación Gallega de Psiquatría.

Winnicott, Donald W.(1998) “Los bebés y sus madres. El primer diálogo” Editorial Paidós. Barcelona.

EL CUERPO EN LA IDENTIDAD DEL DEPORTISTA A PARTIR DE UNA INVESTIGACIÓN SOBRE EL DUELO DE LA RETIRADA DEPORTIVA

MARÍA FERNÁNDEZ OSTOLAZA
Miembro didacta del Centro Psicoanalítico de Madrid

Este artículo forma parte de la investigación de la tesis doctoral que estoy realizando en la Universidad del País Vasco (UPV/EHU), bajo la dirección de Miguel Ángel González Torres.

No existe, a mi entender, un psiquismo deportivo diferente al del resto de las personas, nada parecido a una mente de atleta. Todo psiquismo tiene una constitución y un funcionamiento únicos e irrepetibles en cada deportista, como lo tiene en cada ser humano; y, al mismo tiempo, todos los humanos compartimos conceptos que pueden explicar nuestro funcionamiento mental.

Este trabajo es una pieza de otro mayor dedicado al funcionamiento psíquico en momentos de pérdida, con el que trato de proponer algunas ideas que, aplicadas, ayuden a entender al deportista y sus vicisitudes, así como a elaborar sucesos tan intensos como los que acontecen en una carrera profesional, y a poder despedirse de ellos y transitar para continuar viviendo con la mayor plenitud posible.

La relación con el propio cuerpo es una relación primaria arquetipo del resto de relaciones, y los duelos vividos en él anticipan información sobre duelos posteriores. Reflexionar sobre el cuerpo significa reflexionar sobre la capacidad de estar solo, un estado avanzado del desarrollo emocional (Winnicott, 1958/1993). Reflexionar, en definitiva sobre ese pasaje desde la fusión inicial con el otro a la posibilidad de ser un cuerpo separado.

Muchos de los estudios realizados desde la psicología deportiva convienen en que, a mayor identidad atlética, mayor dificultad para dejar el deporte. Propongo, entonces, adentrarnos en la comprensión del significado de la identidad atlética acercándonos a un elemento nuclear de la identidad: el cuerpo. ¿Qué significa el cuerpo para el deportista y qué uso hace de él? El cuerpo ofrece un amplísimo terreno de análisis.

A lo largo de la historia de Occidente, el cuerpo se ha visto envuelto en dos grandes dualidades. La primera, formar parte del binomio cartesiano que separa cuerpo y mente. Sin embargo, la superación de esta separación viene de lejos, y hoy en día se acepta una relación causal recíproca entre cuerpo y psique: El cuerpo construye la psique y la psique interviene paulatinamente en la formación del cuerpo. La vida corporal desde las experiencias más tempranas construye la subjetividad. El discurso del deportista confirma la imposibilidad de separar cuerpo y mente, que resultan indisolubles.

La segunda consiste en convertir el cuerpo o bien en objeto de admiración heroica, el cuerpo apolíneo, o en objeto de excesos, el cuerpo dionisiaco. Esta separación también queda disuelta al hablar del cuerpo del deportista, que puede convertirse al mismo tiempo en objeto de excesos de placeres desbordantes, los que proporciona el entrenamiento y la competición, y en objeto de admiración propia y ajena. El deportista reúne en su cuerpo un objeto de goce y otro de idealización. El trabajo analítico durante el cese de la práctica

deportiva, en ocasiones, permite desarticular un funcionamiento nocivo.

1. EL CUERPO EN LA IDENTIDAD DEPORTIVA

Para un deportista de élite, el cuerpo, su principal herramienta de trabajo, implica una inversión constante en tiempo, esfuerzo, entrenamiento, nutrición, descanso y recuperación. Se convierte en un proyecto a largo plazo que requiere dedicación continua. El cuerpo atlético es un cuerpo investido sobre todo por su capacidad, por el entrenamiento al que se le somete y por las modificaciones que experimenta: la evolución de la musculatura, el dominio de la técnica, los logros competitivos, las lesiones, etc. La práctica deportiva intensa y constante moldea el cuerpo del deportista de élite, creando una relación única entre el sujeto y su físico; una relación compleja que alberga múltiples significados y está expuesta a transformaciones constantes. El cuerpo se puebla de vivencias y logros, derrotas, sueños y aspiraciones; es un escenario donde se expresan los conflictos internos, la falta de sensación de valía, el miedo al fracaso, la rivalidad con el otro, la necesidad de control o la búsqueda de la perfección.

El hecho de no ser un cuerpo, sino de tener un cuerpo —como se posee un mueble— es siempre una premisa endeble (Vaschetto, 2025, p.29). No podemos considerar el cuerpo sólo como un instrumento para alcanzar metas, sino también un símbolo de quién es y cómo se ve a sí mismo el deportista en el mundo. El cuerpo es una parte del sujeto, no solo un objeto del sujeto. No tenemos un cuerpo, somos un cuerpo (Merleau-Ponty, 1975). Y es este desdoblamiento ––el cuerpo como objeto y sujeto, que nos adentra en el narcisismo del individuo–– una de las complejidades que hay que entender en el proceso de duelo.

Existe una inteligencia en el interior del cuerpo por la que los tendones, músculos y articulaciones realizan cálculos precisos, cálculos sensoriales extremadamente refinados para efectuar los movimientos. En el deportista, esta inteligencia es sobresaliente y le permite adaptarse a la situación requerida, imitar movimientos sofisticados o inventar otros nuevos. El cuerpo encuentra soluciones novedosas y creativas para ciertos problemas. El deportista aprende a manejar el cuerpo con rigor, coordinando acciones complejas con uno mismo y con otros, y afinando la biomecánica para lograr el máximo rendimiento. Es un instrumento de precisión que se somete a exigencias supremas, específicas de cada disciplina.

Damasio (1996) sostiene que es erróneo creer que solo las mentes piensan: el cuerpo y nuestras emociones tienen una función clave en nuestra manera de pensar y en la toma de decisiones racional, proporcionando un contenido que es parte y envoltorio de las actividades de la mente; la mente está encarnada en un cuerpo y no podemos equipararla solo al cerebro.

El cuerpo es activo y está comprometido con el mundo a través de la percepción y la acción. La intencionalidad, la orientación hacia algo es una de sus propiedades fundamentales (Merleau-Ponty, 1975). El conocimiento es acción (Varela, Thompson, Rosch, 1992). De hecho, cuando se prepara una competición se ayuda al deportista a que se mueva con determinación, con toda la intención, sin dudar, porque la duda en competición equivale al error: en combates cuerpo a cuerpo, la duda supone que el adversario te agarre; en esgrima, exponerse al toque; en deportes de equipo, que te roben el balón. La competición es intransigente con la duda, por eso es tan importante ofrecer otros espacios donde al deportista se le permita dudar, como los espacios de entrenamiento y, por supuesto, nuestras consultas.

Además, el cuerpo del deportista no es real, es potencial; el cuerpo es lo que puede llegar a ser, lo que es capaz de hacer, a veces incluso cosas que creemos imposibles (Serres, 2011). Debido a ello, una de las retiradas más difíciles es la retirada temprana por lesión, es decir, una retirada precoz y obligada, en la que queda interferida la potencialidad del cuerpo. Se trata de deportistas que han sido considerados grandes promesas y que, inesperadamente, no pueden seguir adelante. La dificultad estribaría en trabajar el duelo de la potencialidad soñada, no la pérdida del objeto en sí, sino de la posibilidad, un duelo por los deseos de futuro.

La distinción psicoanalítica entre yo ideal e ideal del yo permite entender la idealidad del sí mismo como algo alcanzado y detenido en un presente

eterno o como algo a alcanzar que se somete a la realidad y al paso del tiempo (Hanly, 1984).

De la mano de esa potencialidad camina probablemente la cualidad más importante del atleta. Me refiero a la capacidad de mejora, que en las grandes leyendas no disminuye a pesar de alcanzar y consagrarse con magníficos resultados.

2. EL CUERPO COMO OBJETO DE GOCE

Conocemos el afán deportivo por buscar datos que objetiven el cuerpo: contabilizar, sumar, medir todos los parámetros con precisión, ser representado por una marca, tratando al cuerpo como objeto.

El deporte es testigo del encuentro entre el deseo del deportista y su cuerpo; testigo de los actos y hechos que el sujeto hace de su cuerpo (Labridy, 2014a). El deportista se construye a través de un cuerpo y de las experiencias corporales tempranas con otros; pero, dentro de esa construcción, la imagen corporal resulta privilegiada en detrimento de otras funciones como las intelectuales, que en muchas ocasiones son ––o simplemente se suponen–– pobremente investidas. La imagen corporal puede ir acompañada de creencias del tipo: «Tengo este cuerpo portentoso y me voy a valer de él para ganar».

A juicio de Labridy, la objetivación del cuerpo se ha acentuado en los últimos tiempos gracias a los inventos técnicos modernos (escáner, resonancia magnética, etc.), que formulan diagnósticos a partir de la imagen. Lo visible se convierte en la dimensión dominante del enfoque de la condición humana y hace del registro imaginario el registro privilegiado para descifrar los acontecimientos humanos: la televisión, la publicidad y el deporte son testimonio de ello. Esta posibilidad casi ilimitada de investigación de la ciencia moderna pone paradójicamente de manifiesto un resto en el cuerpo. Es lo que Lacan denominó la falla epistemosomática (1964/1987), es decir, el efecto que tendría el progreso de la ciencia en la relación de la medicina con el cuerpo y, por extensión, con todas las disciplinas que intervienen en él y a partir de él (Labridy, 2014b). Cada cuerpo es un cuerpo y, a diferencia de la física o de la medicina, es irreductible al saber (Vaschetto, 2025, p.31).

Los dispositivos tipo Apple Watch, con todas sus prestaciones, permiten multiplicar la medición de uno mismo: cantidad y calidad del sueño, pulsaciones, número de pasos, etc. El campo deportivo es idóneo porque la medición está justificada. En 2011, el británico Joseph Game corrió la maratón de Tokio conectado con cuatro iPhones, un iPod y un iPad (Labridy, 2014b, p.63). Quienes utilizan estos sensores de movimiento se convierten en cautivos de una lógica de desafío que se repele y se relanza en ellos, sin límites. Algo que también afecta a otros ámbitos como el de la reproducción asistida o el de la cirugía estética.

En definitiva, se persigue una inscripción que aprehenda la pulsión del sujeto. Cada vez son más frecuentes las inscripciones tatuadas en el cuerpo después de un récord o de experiencias que se suponen inolvidables, como la participación en unos juegos olímpicos o en la final de la Champions.

También el entrenador queda implicado en la tarea de conducir al atleta a llevar el cuerpo a un lugar que él mismo no puede representarse. El sujeto se compromete, a partir del goce del cuerpo, a llegar más lejos, con posibles consecuencias, como el cansancio o las lesiones. Es algo que ocurre entre dos personas para inventar lo que aún no ha acontecido y para lo que tienen como instrumento la palabra (Labridy, 2014b).

Los inagotables movimientos reiterativos en deportes técnicos, como los movimientos geniales únicos que emergen inesperadamente y son tan difíciles de repetir conscientemente, o los contactos con otros cuerpos en entrenamientos y partidos, que se traducen en victorias y derrotas, se dan gracias al goce del propio cuerpo, aunque se enmascare en una rivalidad imaginaria con los adversarios. A través de esa búsqueda incesante, son muchas las sensaciones que quedan prendidas, como percepciones olfativas de los lugares de entrenamiento o de los vestuarios; percepciones táctiles de los materiales en diferentes estados: calor, frío, humedad; percepción de la velocidad; internalización del ritmo de una cadena de movimientos; una experiencia de elongación muscular, o la densidad de la atmósfera de un pabellón en la final de una competición, por mencionar algunos.

Para Freud, el cuerpo es la principal fuente de las pulsiones, es erógeno y está representado mentalmente (Freud, 1905, 1914). Según García Baradacco, en la metapsicología freudiana, la presencia del cuerpo ha ocupado un lugar relevante, en su forma física, en su representación mental o como unidad significativa que encarna la cultura que lo rodea. La noción freudiana de pulsión, definida como concepto límite entre la mente y el cuerpo, como representante psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo, incluye a este como origen de la vida psíquica. Asimismo, la dinámica placer-displacer, base del psiquismo, compromete la dimensión corporal. El cuerpo es el soporte económico de la teoría de la libido y, posteriormente, del narcisismo. Pero, curiosamente, con la técnica de la asociación libre, que supuso un enorme avance en el estudio del inconsciente, Freud renunció a implicar el cuerpo: el terapeuta mantiene la distancia con el paciente y evita el contacto físico (García Baradacco, 1996).

A partir de Freud, la mayoría de los autores definen al individuo como poseedor de un cuerpo biológico y de un cuerpo erótico, emergiendo este de aquel; pero solo unos pocos, como es el caso de Ferenczi, que utiliza la pasividad de la relajación muscular para alcanzar la libre asociación, lo incluyeron en su práctica.

Más recientemente, Dejours propone un concepto innovador para dar cuenta de la construcción freudiana: La subversión libidinal. Consistiría en transformar la economía biológica en economía libidinal y desviar parcialmente las energías del primer cuerpo en beneficio del segundo, al servicio de la satisfacción de la pulsión. El cuerpo biológico subvertido da lugar al cuerpo libidinal. A su vez, diferentes partes del cuerpo sirven de zonas erógenas y estas son gradualmente desviadas de las funciones fisiológicas a favor de la construcción del cuerpo erótico, el cuerpo del deseo. Gracias a ello, el sujeto logra liberarse parcialmente de sus funciones fisiológicas, de sus instintos, de sus comportamientos automáticos y reflejos, e incluso de sus ritmos biológicos (Dejours, 2017).

Otros autores se ocuparon de la distinción entre esquema corporal e imagen inconsciente del cuerpo (Schilder, 1935; Dolto, 1986). Aquel se refiere a la representación neurológica, ligada a la propiocepción, a la motricidad y a la realidad objetiva; se desarrolla a través de la maduración biológica y es común a la especie. Sin embargo, la imagen inconsciente del cuerpo es una construcción subjetiva, inconsciente y simbólica, forjada en las relaciones, las pulsiones y el lenguaje. El modelado del conocimiento y la práctica del esquema corporal por la acción de la libido. Es única para cada individuo y está en constante evolución (Reich, 1965; Dolto, 1986; Guimón, 1999). Es un concepto clave para comprender la subjetividad humana y sus patologías y, en los deportistas, para adentrarnos en los procesos que explican los momentos de máxima o mínima potencia.

Lacan insistió en la distinción entre organismo ––biológico–– y cuerpo ––imaginario y simbólico––, siendo este el que se va construyendo según es vivido, nombrado, representado y simbolizado (Lacan, 1964/1987). El gesto, la acción deportiva excelente, es un magnífico ejemplo de esa transformación del organismo en cuerpo. El momento en que lo carnal se transforma en rendimiento deja al atleta sin habla. Es ese momento que nos resulta tan familiar en las retransmisiones deportivas en que el periodista pregunta y el deportista no puede articular una respuesta, no solo por la fatiga, sino por la necesidad de un trabajo de simbolización. Solo podrá resignificarlo a posteriori, après-coup, y no siempre (Labridy, 2014b). Lo que equivale a decir que el cuerpo real requiere de una simbolización, y este es un campo tan difícil como necesario en el trabajo del psicoanalista con el deportista, precisamente por el componente carnal de su actividad.

Una jugada magistral de Michael Jordan driblando a dos defensores para alcanzar la canasta con un mate, volando por encima de un tercero, produce asombro y exclamación en cualquier espectador y placer en muchos otros. Evoca la fantasía del ser humano de poder volar; lo sublime del cuerpo. Es una imagen que responde a una estética, un cuadro en movimiento. Los circuitos neuronales activados en una persona que lleva a cabo acciones, expresa emociones y experimenta sensaciones se activan también, automáticamente, en el observador de esas acciones a través de un sistema de neuronas espejo. Este hallazgo de activación compartida sugiere un mecanismo funcional de simulación

encarnada que consiste en la simulación automática, inconsciente y no inferencial del observador (Gallese, Eagle y Migone, 2007).

Ver actuar a los atletas ––dice Iacoboni–– es actuar nosotros mismos. Algunas de las mismas neuronas que se activan cuando observamos que un jugador atrapa el balón también se activan cuando nosotros atrapamos el balón. Es como si, al observar el partido, nosotros también estuviéramos jugándolo. Entendemos las acciones de los jugadores porque tenemos una plantilla en el cerebro correspondiente a esa acción, una plantilla basada en nuestros propios movimientos (Iacoboni, 2009, pp. 14-15).

En deportes de grandes exigencias técnicas, los deportistas se valen de sensaciones, inercias, acentos y ritmos, es decir, elementos cercanos a lo inconsciente, para alcanzar movimientos que los entrenadores tratarían de enseñar con indicaciones racionales. Cuando un deportista pregunta a otro cómo consigue ese movimiento, muchas veces las descripciones suelen ser imágenes sensoriales: Déjate ir, decía un gimnasta a otro para volar en un elemento de barra fija; Como si el viento te hablara, le explicaba un surfista a un compañero inexperto. En deportes que requieren grandes esfuerzos físicos, de nuevo todo el cuerpo, también lo inconsciente, se pone a ello como el grito a favor del movimiento del brazo en tenis o de la levantada en halterofilia.

Según Lacan, un cuerpo está hecho para gozar, gozar de sí mismo. El goce se experimenta a través de la tensión, el forzamiento, el gasto, incluso la hazaña. Hay goce en el nivel donde comienza a aparecer el dolor; en ese nivel del dolor donde puede experimentarse una dimensión del organismo que de otro modo permanece velada (Lacan, 1972/1997).

Para que el cuerpo del deportista no quede condenado irremediablemente al goce, necesitamos recurrir a la simbolización. Por ejemplo, una deportista tiende a presentar dificultades para percibir la velocidad media en un determinado tramo de carrera cuando el ambiente competitivo genera una sobreestimulación que dificulta su escucha interna, y esto puede poner en peligro la marca que tiene entrenada. O una gimnasta describe encontrarse afectada por temblor y taquicardia al ejecutar el primer ejercicio de barra de equilibrio en una competición internacional. Como cuerpos expuestos a esos momentos de grandes excitaciones, el terapeuta puede ayudar a discriminar información sutil indispensable para el desempeño. Pero, además, el trabajo consistirá en conseguir tolerar la sensación disruptiva producida por la excitación, sin necesidad de utilizar un mecanismo de defensa de tipo disociativo, integrando la excitación en una imagen del cuerpo lo suficientemente sólida y reunificada, y anclada a un deseo. El deportista está sometido a excitaciones internas y externas, y es necesario procesarlas para que su funcionamiento psíquico no se vea desbordado.

Estoy en desacuerdo con las tesis de autores que consideran que el alto nivel determina obligatoriamente el paso de una actividad lúdica a una forma de trabajo al estilo de una máquina, y esta concentración en el cuerpo va en detrimento, más o menos radical, del funcionamiento psicológico, con el riesgo de ver desaparecer al sujeto. El trabajo repetitivo equivaldría a mecanismos autocalmantes del yo para reducir las excitaciones y devolver la calma al sistema motor (Duclos, 2005). Para este autor lo que se expone en último término es el cuerpo biológico, mientras que el erótico se queda en el camino y el placer con él.

En el deporte, como en cualquier ámbito, podemos encontrar sujetos en estados de desubjetivación, pero no debemos reducir repetición a goce. Las cadenas de repeticiones de un entrenamiento persiguen realizar el siguiente movimiento modificando algún factor, por mínimo que sea, con respecto al anterior, en aras de una mejora, para lo que necesitamos un sujeto pensante y deseante que le encuentre sentido a la misma. Difiero por lo tanto de quienes conciben la actividad física intensa solo como una búsqueda de sensaciones corporales musculares, mecánicas y programadas, que evita enfrentarnos a nosotros mismos, a nuestros deseos y a nuestras ansiedades. Por el contrario, la repetición buscando un sentido conduce, como en otros campos, a la ligadura de las excitaciones y por lo tanto a la aparición de actividades sublimatorias, del lado de la elaboración pulsional.

Podemos trabajar dirigiendo la atención del deportista hacia su cuerpo para ayudarle a

manejarlo a pesar de la ansiedad, lo que supone dar al yo la capacidad de tratar con la ansiedad no como algo de lo que uno debe librarse absolutamente, sino como una señal atencional para que un encuentro deportivo no sea catastrófico. Las repeticiones de los movimientos antes de la competición, como toda descarga motora, liberan excitación y ayudan a la concentración en beneficio del atleta.

Por otra parte, en el caso de deportistas cuya compulsión a la repetición nos haga sospechar de un serio déficit en la mentalización, cabría preguntarse, en el transcurso de su carrera activa, qué lugar puede ocupar el deporte en la organización de su frágil psiquismo.

3. CONSTRUCCIÓN DEL YO Y SEPARACIÓN DEL OTRO

Está extensamente aceptada dentro del psicoanálisis la importancia de las primeras relaciones objetales en la construcción del psiquismo. Necesitamos al otro para el desarrollo de nuestro yo, sin perder de vista que el destino es diferenciarnos de ese otro. El deporte, en ocasiones, resulta una magnífica metáfora de este proceso de desarrollo, de tal manera que el deportista, además de desear hacer deporte, se vale de él para construirse, para finalmente poder constituirse como individuo dentro y fuera de lo deportivo.

El cuerpo del otro, especialmente el de la madre, es el primer objeto de relación para el bebé, antes de cualquier otro objeto inanimado: manta o juguete. Las primeras estructuras indiferenciadas, sincréticas, son relaciones fundamentalmente corporales (Bleger, 1978).

Las experiencias tempranas con el cuerpo de la madre, las caricias, las miradas, los cuidados dejan una huella profunda en la psique, estableciendo la forma en la que el individuo se relaciona con los cuerpos de los demás y, por supuesto, con su propio cuerpo (Freud, 1905, 1923; Klein, 1932/1987; Aulagnier, 1977, 1980; Dolto, 1986; Laplanche, 1987a; Bleichemar, 1986, 1994; Dejous, 2017). Andre Green lo sintetiza de manera descriptiva al considerar el cuerpo un registro de nuestra historia, un lugar donde se inscriben las huellas tempranas y posteriores (Green, 1990).

El yo freudiano es sobre todo un yo corporal, y su construcción se desarrolla a partir de las sensaciones propias y la interacción con el mundo (Freud, 1923). En este sentido, algunos datos anatómicos son importantes; por ejemplo, dado el precoz desarrollo de las vías ópticas, la visión desempeñará un papel fundamental en la construcción corporal a través de la mirada y la identificación por la que el niño se diluye en la imagen del otro al mismo tiempo que se encuentra en ella (Lacan 1949/1971; Guimón, 1999). Como es conocido y en relación a ello, Lacan propuso el estadio del espejo como una etapa que designa un momento psíquico y ontológico de la evolución humana, entre los seis y los dieciocho meses, periodo en el que el niño anticipa su unidad corporal mediante la percepción de su imagen en el espejo o la identificación con un semejante, acompañado de una expresión de júbilo y una voz que le nombra: «Este eres tú». A esta edad el pequeño puede no coordinar su cuerpo lo suficiente y no dominar su postura y, sin embargo, si tiene un espejo, tiende a sortear las dificultades para obtener una imagen instantánea de sí mismo. No es un proceso simple y armonioso, dado que también implica una alienación del yo en el otro y una sumisión al campo de lo imaginario (Lacan 1949/1971), o lo que es lo mismo: verse y construirse en el otro y a través del otro.

Aunque la conformación de nuestro cuerpo y nuestra identidad esté íntimamente relacionada con la experiencia temprana indiferenciada con un otro, el destino corporal final es el de constituirse con independencia, como frontera entre el interior y el exterior, entre el yo y el otro y, en esa función, el cuerpo puede convertirse en una frontera frágil y permeable o en una frontera operativa que cumple la función de membrana. Las sensaciones corporales, la percepción a través del tacto, la vista, el dolor o el placer proporcionan la base para la formación de un sentido del yo como una entidad separada del exterior (Freud, 1923).

La piel, como primer órgano de contacto y límite, provee la base para la diferenciación yo/no-yo (Anzieu, 1998). El yo se forma a imagen de las funciones de la piel, como un envoltorio que contiene, delimita, protege, comunica y guarda las marcas de la experiencia. Esta envoltura psíquica es fundamental para el desarrollo sano y cohesivo. El

yo-piel no es la piel literal, sino una construcción fantasmática, una representación imaginaria, un concepto metafórico que trata de dar cuenta de cómo el yo se percibe a sí mismo como una entidad unificada y separada (Anzieu, 1998). En palabras del propio autor:

El apoyo externo sobre el cuerpo materno conduce al bebé a adquirir el apoyo interno sobre una columna vertebral, como una espina sólida que le permite erguirse [...]. Lo que está en juego aquí no es la incorporación fantasiosa del seno alimenticio, sino la identificación primaria con un objeto soporte contra el cual el niño se aprieta y que le sostiene; más que la libido, lo que encuentra satisfacción es la pulsión de apoderamiento o de apego (Anzieu, 1998, pp. 109-110).

Esther Bick (1967) desarrolló la hipótesis de la segunda piel muscular en aquellos niños en los que el yo/piel resultara insuficiente. Se puede considerar la piel como el sostén de las partes del yo entre las que aún no existe cohesión. La contención materna da soporte al crecimiento de la piel psíquica del niño y, cuando por alguna razón, existen fallas en esa contención, el bebé puede recurrir a la constitución de una segunda piel como forma de protección omnipotente o seudoindependiente. Se trata del uso de la tensión muscular para mantener la unidad del yo e impedir la desintegración, buscando la coherencia orgánica y la consistencia en un contacto más profundo, como el relativo al aparato muscular. Encontramos en algunas sobreinvestiduras deportivas la constatación de la hipótesis de Bick (Paumelle, 2001). La concepción de Bick acerca de las formas primitivas de omnipotencia y su descripción de los fenómenos de la segunda piel han resultado especialmente fértiles en el trabajo con individuos carenciados. Por su parte, Winnicott (1981) complementa las teorías de Bick al sostener que el verdadero self proviene de la vida de los tejidos corporales y del juego libre de las funciones del cuerpo, incluyendo la del corazón y la de la respiración.

El fallo en la construcción de una envoltura que permita la cohesión interna y la diferenciación da lugar a vínculos fusionales no deseables que se reproducen en relaciones posteriores, en el campo deportivo, con entrenadores y compañeros de equipo o, incluso, con seguidores y público. Un ejemplo frecuente de relaciones que se prestan a confusión son las que se organizan en torno a fisioterapeutas y masajistas a través de los cuidados que procuran al deportista, sobre todo en momentos de máxima fatiga o de lesión. Los gabinetes de los rehabilitadores se convierten en lugares que favorecen la regresión y la expansión emocional, donde con frecuencia se revelan, a través de la palabra ––en el mejor de los casos–– o a través del dolor físico, conflictos emocionales y angustias profundas. En ocasiones, los tratamientos de los fisioterapeutas despiertan sensaciones que responden a inscripciones muy tempranas, mucho más cercanas a los cuidados (o descuidos) arcaicos maternales que a conflictos edípicos o al despliegue de conductas seductoras. Es competencia de los profesionales saber identificar cualquiera de los dos fenómenos, contribuir a la contención del discurso y derivar al paciente al lugar donde ese discurso se pueda elaborar, para procurar la delimitación frente a la fusión.

Joyce McDougall incide en ello de la siguiente manera:

Cuando un adulto representa inconscientemente sus límites corporales como mal definidos, las experiencias afectivas con otra persona importante para él o, a veces, con cualquiera que consiga movilizar por casualidad la memoria del cuerpo pueden provocar una explosión psicosomática, como si, en tales circunstancias, no existiera más que un cuerpo para dos (McDougall, 1991, p.20).

Podemos acercarnos a la observación del proceso de fusión-diferenciación en una deportista que cometió un lapsus: Voy a hacer oídos gordos. Es una deportista que no ha sufrido desórdenes alimentarios, pero varios meses después de pronunciarlo dice padecer gordofobia. Ha dejado el deporte y, como suele suceder, está cambiando también su posición respecto a su familia de origen, donde habían aparecido algunos sentimientos típicos de ambivalencia con sus figuras parentales. Expresa con mayor claridad el conflicto de diferenciación con los ideales paternos, mientras que la posición con su madre queda encubierta, como sin querer enfrentarla. Al dejar el deporte de competición no deja de entrenar, pero sí disminuye la intensidad del ejercicio. Indagando en ello, en esa gordofóbica que la habita, vemos cómo asoma tanto su miedo a rechazar a su pareja si engordara

mucho como a ser rechazada en caso de engordarse ella. Su madre tiene sobrepeso, y ella no quiere ni puede criticar a su madre, pero la gordofobia la obliga. Es algo así como «No soy yo, es la gordofóbica que hay en mí quien te rechaza, mamá; quien rechazaría a mi pareja si engordara y quien me rechazaría a mí misma si me pareciera a ti en tu manera de comer». Es ahora cuando puede observarse porque su retirada deportiva le ha permitido avanzar en su proceso de individualización. Sin embargo, en su momento, el lapsus fue la perfecta solución de compromiso para hacer oídos sordos a la crítica del cuerpo del que proviene y al miedo a engordarse, mientras permanecía más indiferenciada de su madre. Esta deportista ha padecido durante mucho tiempo importantes problemas dermatológicos.

Lapierre y Aucouturier lo describen de la siguiente manera:

Este cuerpo, lugar de amor, es también un lugar de sufrimiento debido a la frustración que impone. Y cuanto más grande es este amor, más grandes son la frustración y el sufrimiento y más grande también el odio que se va a generar [...] De ahí proviene el deseo de destruir ese cuerpo para liberarse de ese vínculo conflictivo (Lapierre y Aucouturier, 1982, citado por Paumelle, 2001, p. 60).

Se necesitan palabras, ideas, pensamientos para mantener ese cuerpo que se expone a todo, palabras que al finalizar los procesos terapéuticos no sólo sostengan, sino que ayuden a atravesar la falta.

4, EL CUERPO COMO OBJETO IDEALIZADO

Como apuntaba anteriormente, he observado cómo deportistas que organizan sus relaciones objetales de manera dependiente tienden también a relacionarse con el deporte de manera dependiente, resistiéndose al cambio, lo que produce una mayor confusión en la tétrada cuerpo, sujeto, otro, deporte, como si estas cuatro categorías formaran parte de un todo amalgamado.

El trabajo con una deportista fue representativo al respecto. Aunque solicitó ayuda por un gran malestar en su cuerpo, una vez comenzado el tratamiento y después de depositarme algunos sueños con contenidos orales sin brindarme ninguna asociación, tardó muchos meses en poder hablar de ello. Entre esta serie de sueños estaba el universal de la caída de los dientes, pero también otros sobre tener llagas en la boca, sobre la imposibilidad de hablar por tener la boca seca o la incomodidad de llevar brackets.

A partir de un momento, empezó a mencionar, justo al final de cada sesión, lo descontenta que estaba consigo misma, lo que hacía que se fuera disgustada transfiriéndome su impotencia al no poder yo intervenir en algo de ese malestar.

Después de repetidas sesiones en esa posición, comenzó una nueva etapa: Pronunciaba durante la sesión su queja sobre su malestar corporal, pero solo más tarde, horas después, me escribía desplegando otros muchos pensamientos que empezaban a dejar ver sus ideales corporales y su enorme desagrado por no satisfacerlos; es decir, empezaba a abrir su conflictiva corporal, pero no en mi presencia: la apertura requería un lugar transitorio virtual como eran los mensajes de chat. Fue solo en una última etapa cuando se enfrentó a hablarme de viva voz de ello y me permitió ver su encarnado sufrimiento. Empezó a captar algo de la dureza con la que su superyo le castigaba por no cumplir los ideales corporales, porque tener un cuerpo portentoso, con el que había representado tantos años la camiseta de la selección, no era suficiente.

Algunos deportistas, a pesar de sus cuerpos talentosos y trabajados, sufren constantemente la insatisfacción del incumplimiento de sus ideales corporales. Y según avanzan sus carreras sufren aún más porque intuyen que, aunque aumenten el trabajo físico, no van a poder calmar las ansias de unos ideales despiadados que se ceban en un cuerpo hacendoso, diligente, pero que interna y constantemente no da la talla. En el caso de las mujeres, tampoco pueden sobrepasar la talla si el ideal por cumplir, cada vez más frecuente, es quedarse detenida en un cuerpo infantil, perfectamente perfilado, como el de una muñeca, signo de que nada cambie. La relación con un cuerpo depósito de ideales es difícil: el deportista se mira en el espejo y se ve bajo, gordo, ancho, flaco, poco musculado o musculado pero desproporcionado... como la mayoría de los adolescentes.

El cuerpo es el escenario de la falta que se pretendía colmar convertida en supuestas pérdidas: ya no soy tan fuerte; no me hicieron tan alta ni tan guapa (Gutierrez, 2023).

La historia de los padres también se representa en el cuerpo de los hijos. En estos casos los ideales pueden provenir de conflictos generacionales heredados. El deportista atrae y absorbe lo corporal. Es frecuente que, cuando comenzamos a hablar en profundidad del cuerpo, que raramente es en las primeras etapas de un tratamiento dada su dificultad, el atleta mencione la oralidad y corporalidad familiar en frases como En casa de mis abuelos nos cebaban, están todos obesos, pero advirtamos que lo hace acompañado de un afecto, muchas veces trivalente, de anhelo, culpabilidad y vergüenza: «Yo soy (y no soy) parte de ese cuerpo familiar vergonzoso, al que critico y del que me quiero separar». La oralidad de otra familia quedó reflejada cuando una deportista bromeó con su pareja no saber si estaba o no embarazada, su madre, que le estaba oyendo, exclamó a modo de condensación: ¡El muñequito os lo vais a tragar vosotros!

El mayor riesgo estriba en que el deportista preste su cuerpo como una ofrenda que cumpla con el ideal de otros y que esa posición se reproduzca posteriormente con otras figuras. No en vano, el deportista, por alcanzar su sueño, pone su cuerpo al servicio de un destino del que participan otros: compañeros, entrenadores, padres… Nunca es una gesta individual.

Según mis observaciones, se confirma en el campo deportivo la tendencia actual en la sociedad a responsabilizar al individuo de su propia salud y su apariencia física, de forma que enfermar y, por supuesto, engordar es visto por muchos como una negligencia culpable (Guimón, 1999). Estos sentimientos son alimentados en la infancia por ciertos padres que piensan que la enfermedad del niño es un agravio contra ellos (Centers y Centers, 1963, recogido en Guimón, 1999), como si el cuerpo del niño les perteneciera. También algunos entrenadores que organizan relaciones simbióticas con sus atletas se sienten agraviados cuando el deportista se lesiona, mientras que este lo percibe como si estuviera agrediendo al entrenador. Por otra parte, en edades más jóvenes encontramos algunos padres que se forman en nutrición o en preparación física porque quieren y creen poder intervenir y dar forma al cuerpo de sus hijos; lo entienden como una prolongación de ellos mismos, ciegos para apreciar, entre otras cosas, que la sexualidad irrumpe modificando ese cuerpo.

En la mirada pública, la definición muscular y la fuerza se convierten en un símbolo de estatus y admiración porque el culto al cuerpo, sin duda, se encuentra entre los valores de la cultura que intervienen en el moldeado de la identidad del atleta. Cada disciplina tiene sus propios ideales de cuerpo, que son internalizados por los deportistas, generando presiones y expectativas que influyen en su percepción. Las relaciones con los diferentes agentes influyen en la forma en la que el deportista se ve a sí mismo, pero esos agentes tan solo son convidados de piedra, porque quien verdaderamente ordena, juzga y persigue es un superyo tiránico que nada quiere saber de la castración.

5. EL CUERPO ES SIEMPRE UN CUERPO CASTRADO

El deportista que se retira tras una carrera longeva con probabilidad ha experimentado sufrimiento corporal sostenido y marcas de envejecimiento. Sin embargo, para los más jóvenes, la retirada supone los primeros indicios del abandono del buen estado de forma. La autoestima, la sensación de placer o malestar quedan ligadas a la forma en que el individuo se inviste narcisistamente. Las perturbaciones en la investidura narcisista se manifiestan en la relación con el propio cuerpo. Nada arroja a uno de manera más radical del mundo ––escribe Hanna Arendt–– que la exclusiva concentración en la vida del cuerpo, concentración obligada en la esclavitud o en el dolor insoportable (Arendt, 1993, p.123).

Dolto advirtió sobre la importancia de la función de la castración, en sus diferentes etapas ––retirada del pecho materno, control de esfínteres, complejo de Edipo––, en la configuración de la imagen inconsciente del cuerpo. La castración implica la aceptación de la falta y la diferencia, proporcionando al niño la posibilidad de distinguirse del otro y consolidar partes de su identidad (Dolto, 1986). Estas etapas dejan marcas simbólicas organizando la percepción del cuerpo y sus límites. ¿Por qué la castración reorganiza la

imagen del cuerpo? Porque supone renunciar a la vieja interacción acomodada entre la madre y el hijo para enfrentarse a la incomodidad de conquistar algo nuevo, perdiendo la omnipotencia infantil y la bisexualidad.

La imagen inconsciente del cuerpo está en constante dinamismo. No es estática, sino que se modifica y se enriquece a lo largo de la vida, a través de nuevas experiencias y relaciones, y puede ser elaborada en el proceso psicoanalítico (Dolto, 1986). En una actividad como la deportiva, las fantasías que se forjan estarán ligadas al cuerpo; la memoria procedimental genera fuertes huellas que pueden convertirse en puntos de fijación en momentos de regresión, pero también podemos suponer una gran potencialidad de cambio en sujetos con tan alta capacidad de acción.

Las fallas en la constitución de una imagen del cuerpo integrada pueden dar lugar a diversos trastornos, como los alimentarios o las somatizaciones. El trabajo terapéutico se centra en ayudar al paciente a resignificar y reestructurar su imagen corporal. La pérdida del cuerpo deportivo puede tener un impacto significativo en el duelo de la retirada. El deportista pierde el cuerpo que le permitía destacar y sentir momentos de plenitud. La retirada desestabiliza un equilibrio destapando otras partes de la imagen inconsciente del cuerpo, además de las asociadas al éxito y al reconocimiento. Es relativamente común que los cambios físicos habituales, como la disminución de masa muscular o el aumento de peso, afecten la autoimagen. La pérdida del cuerpo deportivo puede vivirse como una versión renovada de la pérdida del cuerpo omnipotente, ese que se organiza simbióticamente con el cuerpo de la madre, un cuerpo para dos (McDougall, 1991). Freud discriminó un factor metapsicológico que distingue el duelo de la melancolía: la cualidad del objeto perdido para el doliente que puede ser un objeto externo y plenamente consciente en el duelo, o una pérdida inconsciente de una parte de sí mismo en la melancolía (Freud, 1917). Cuanto más identificado esté el deportista con su cuerpo, cuanto más responda al enunciado «Yo sobre todo soy mi cuerpo», más riesgo hay de melancolía al perder la potencia corporal. Lo vemos en deportistas que se sienten gobernados por un cuerpo amo que manda en ellos: No me gusta mi cuerpo, pero manda en mí, y ahora mi cuerpo me pide más, más entrenamiento, más comida... Mi cuerpo no quiere, y cuando no quiere no fluye... Pero me da miedo, ¿Y si el día de la competición mi cuerpo no está? Si pierdo la sensación de lo que mi cuerpo me pide, estoy perdida.

Tal y como señala Zubiri (2010), Freud sospechó que diversas patologías pueden ser otras formas de melancolía no típica; por ejemplo, la anorexia nerviosa. De la lectura de Freud se desprende que el duelo es un proceso temporal ante la pérdida de un objeto que requiere elaboración psíquica, pero como proceso es pasajero. Por el contrario, la descripción de la melancolía como una neurosis narcisista hace pensar en una idea de estructura fija en el tiempo, así como en la aparición periódica de manifestaciones clínicas melancólicas.

Zubiri, en su observación, ha encontrado una paradoja clínica: hay varios tipos de pacientes melancólicos que no presentan los síntomas con los que habitualmente identificamos este diagnóstico, y en su lugar aparecen otros. Uno de estos tipos de pacientes se caracteriza por las algias motoras de repetición, es decir, pacientes en los que predomina el sufrimiento físico debido a una actividad deportiva exagerada y repetitiva. En ellos destaca la búsqueda del dolor físico de la actividad deportiva. Estos sujetos responden a lo que podríamos llamar melancolías fracasadas en su estructuración. Tienen un núcleo melancólico que podemos reconocer como el alto riesgo de ser invadidos por el sentimiento de no existencia para el otro; también predomina la elección narcisista de objeto como defensa melancólica, así como la idealización del objeto. Pero ante la pérdida ––que no es tal porque el melancólico no tolera perder–– no se desencadena una crisis melancólica, sino que aumenta la actividad deportiva (Zubiri, 2010). Efectivamente, conformaría un grupo de riesgo a la hora de la retirada aquellos que buscan en el deporte y en el reconocimiento del otro un sentimiento de existencia del que carecen, y para los que la carrera se convierte en algo más grandioso de lo habitual, una actividad idealizada que les sostiene.

Kancyper también informa de un paciente que manifestaba: Siento que me falta algo, una vida. No porque crea que esté eso de no querer vivir, ni nada de eso. Le falta vivir a mi vida (Kancyper,

2007, p.199). Según el autor se trataba de una severa afección, por una falta en la constitución inaugural del narcisismo. Ese algo mantiene sus nexos con los efectos estructurantes y cohesivos que provienen de las primeras relaciones de objeto. El paciente sustituía algo por algia: el dolor de la nostalgia y del rencor primigenios por aquello que injustamente no se logró estructurar. Como si la presencia de la algia intentase reemplazar y obturar ciertas carencias tempranas, teniendo una función de ligadura, a modo de neo-creación. Se forma un muro narcisista-masoquista con un valor defensivo, como un guardián de vida (Rosenberg, 1995).

Como señala Assoun (1997), el colmo de la paradoja es cómo la enfermedad del cuerpo puede ser un medio de recuperar la salud siempre que estemos dispuestos a comprender la escena inconsciente. El deportista como ser humano necesita habitar y sentir su cuerpo para poder pensar; ofrecer una escucha especializada a esos cuerpos que se habitan (Dejours, 2017) permite desplegar partes más creativas, flexibles y auténticas, necesarias para reorganizarse en el momento de la transición.

El deporte, que precede al psicoanálisis, es también un lugar de transformación en esa búsqueda del ser humano (Labridy, 2014a). El concepto transformación es importante. Observando las retiradas de muchos deportistas vemos cómo durante la transición hacia la vida no deportiva tratan de transformar su cuerpo ––esa joya–– en otra cosa. Son innumerables los ejemplos, especialmente los que he recogido en las modalidades que mejor conozco; por ejemplo, gimnastas convertidas temporalmente en jugadoras de rugby, atletas, cheerleaders, especialistas de cine, gogós, trapecistas de circo y, con carácter más permanente, entrenadoras, actrices, fisioterapeutas, médicos, nutricionistas… actividades todas en las que el cuerpo sigue ocupando el centro de la acción.

Son relativamente frecuentes y francamente interesantes los sueños de mujeres deportistas en proceso de retirada, en los que se experimentan embarazadas, asociando el estado de felicidad o angustia, según los casos, a una verdadera transformación de su propio cuerpo, lo que nos recuerda que el cese deportivo exige un gran cambio de postura corporal subjetiva.

CONCLUSIONES:

Decía al inicio que el discurso del deportista confirma la imposibilidad de separar cuerpo y mente, que resultan indisolubles. En ese caso deberíamos revisar el concepto de pulsión como concepto límite entre lo psíquico y lo somático y empezar a pensarlo como lo que da prueba de la indisolubilidad de ambos.

El deporte ofrece un escenario privilegiado donde se despliegan, con especial intensidad, los procesos universales de constitución subjetiva. El cuerpo del deportista ocupa un lugar central en la construcción del yo y en los avatares del deseo. La retirada deportiva confronta al sujeto con una pérdida que no siempre puede ser tramitada como duelo, en la medida en que el cuerpo no es solo un objeto perdido, sino una parte del sí mismo narcisísticamente investida. En ocasiones, la pérdida de la potencia corporal puede deslizarse hacia posiciones melancólicas.

El trabajo clínico con deportistas exige, por tanto, atender a la singularidad del vínculo con el cuerpo y a los modos de investidura narcisista que lo sostienen, para posibilitar procesos de simbolización que transformen la pérdida en experiencia elaborable y permitan al sujeto separarse del cuerpo deportivo sin quedar atrapado en la melancolía, abriendo así un pasaje hacia nuevas formas de habitar el propio cuerpo, de existencia y de deseo.

REFERENCIAS

Anzieu, D. (1998). El yo-piel. Biblioteca Nueva.

Arent, H. (1958/1993). La condición humana. Paidós.

Assoun, P.L. (1997). Lecciones psicoanalíticas el cuerpo y el síntoma. Nueva Visión.

Aulagnier, P. (1977). La violencia de la interpretación. Amorrortu.

Aulagnier, P. (1980). Los destinos del placer. Petrel.

Bick, E. (1967). Notas sobre la observación de lactantes en la enseñanza del psicoanálisis. Revista de Psicoanálisis (REVAPA) 24: 97–115.

Bleger, J. (1978). Simbiosis y ambigüedad. Paidós.

Bleichmar, S. (1986). En los orígenes del sujeto psíquico. Amorrortu.

Bleichmar, S. (1994). Nuevas complejizaciones, viejos problemas. Actualidad psicológica, 24 (207): 31–32.

Damasio, A. (1996). El error de Descartes. Editorial Andrés Bello.

Dejours, C. (2017). El cuerpo primero. APM/Biblioteca Nueva.

Dolto, F. (1986). La imagen inconsciente del cuerpo. Paidós.

Duclos, K. (2005). El cuerpo deportivo: de lo muscular a lo erótico. En Seminario sobre la epistemología del cuerpo y las prácticas corporales. Universidad Nancy I, CRPPC, Universidad Lyon II.

Freud, S. (1905). Tres ensayos para una teoría sexual. En Tres ensayos de teoría sexual, y otras obras (1901-1905) «Fragmento de análisis de un caso de histeria» (Caso «Dora») Vol. VII. Amorrortu.

Freud, S. (1914). Introducción al narcisismo. En Trabajos sobre metapsicología, y otras obras (1914-1916), «Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico» Vol. XIV. Amorrortu.

Freud, S. (1917). Duelo y melancolía. En Trabajos sobre metapsicología, y otras obras (1914-1916), «Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico» Vol. XIV. Amorrortu.

Freud, S. (1923). El yo y el ello. En El yo y el ello y otras obras (1923-1925). Vol. XIX. Amorrortu.

Gallese, V., Eagle, M. N. & Migone, P. (2007) Intentional Attunement: Mirror Neurons and the Neural Underpinnings of Interpersonal Relations. Journal of the American Psychoanalytic Association 55:131–176.

Garcia Baradacco, J.E. (1996). The body and psychotherapy. In J. Guimón (Ed.) The Body in Psychotherapy: International Congress, Geneva. S Karger AG.

Green, A. (1990). De locuras privadas. Amorrortu.

Guimón, J. (1999). Los lugares del cuerpo. Paidós.

Gutierrez, G. (2023) El deseo en la obra de Freud. En A vueltas con el deseo. Ciclo de conferencias de Psyquia. Madrid.

Hanly, C. (1984). Ego Ideal and Ideal Ego. International Journal of Psychoanalysis 65:253–261.

Iacoboni, M., (2009). Las neuronas espejo. Empatía, neuropolítica, autismo, imitación o de cómo entendemos a los otros. Katz.

Kancyper, L. (2007). Adolescencia: el fin de la ingenuidad. Lumen.

Klein, M. (1987). El psicoanálisis de niños. Paidós Ibérica.

Labridy, F. (2008). Ivres de sport. En Vacarme, 45(4): 24–28. https://doi.org/10.3917/vaca.045.0024.

Labridy, F. (2014a). Hors-corps: Actes sportifs et logique de l'inconscient. L'Harmattan.

Labridy, F. (2014b). Corps addict : les damnés de la mesure. La Cause du Désir, 88(3), 61-64. https://doi.org/10.3917/lcdd.088.0061.

Lacan, J. (1949/1971). El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En Escritos Vol 1, Paidós.

Lacan, J. (1987). Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964). Paidós.

Lacan (1992). Seminario 17: El reverso del psicoanálisis (1969-1970). Paidós.

Lacan, J. (1997). Seminario 20: Aun (1972-1973). Paidós.

Laplanche, J. (1987). Nuevos fundamentos para el psicoanálisis. Amorrortu.

Merleau-Ponty, M. (1975). Fenomenología de la percepción. Península.

McDougall (1991). Teatros del cuerpo. (Ed.) Julián Yébenes. Paumelle, H. (2001). La función del cuerpo en psicoterapia. Síntesis.

Reich, W. (1965). El análisis del carácter. Paidos.

Rosenberg, B. (1995). Masoquismo mortífero y masoquismo guardian de la vida. Promolibro.

Schilder, P. (1935). The imagen and appearance of the human body: studies in the constructive energies of the psyche. Kegan & Co. Ed.

Serres, M. (2011). Variaciones sobre el cuerpo. Fondo de Cultura Económica. Varela, F.; Thompson, E.; Rosch, E. (1992). De cuerpo presente. Gedisa.

Vaschetto, E. (2025). Formas en las que un cuerpo cae. Xoroi Edicions.

Winnicott, D. (1958/1993). La capacidad de estar solo. En Los procesos de maduración y el ambiente facilitador. Paidos.

Winnicott, D. (1960/1993). La distorsión del yo en términos de Self verdadero y falso. Los procesos de maduración y el ambiente facilitador. Paidós.

Zubiri, M. (2010). La falla de la organización melancólica: la adicción al dolor físico y otras formas. Revista de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica de Madrid, 59: 145–156.

EMPATÍA E INCONSCIENTE

JESÚS JIMÉNEZ MARTOS

RESUMEN

Teniendo en cuenta la extensión de la obra de Freud, sorprende que la técnica psicoanalítica no ocupe el lugar que merece. En general, escribió más de lo que no había que hacer que de lo que sí. En su artículo de 1912 Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico, afirma:

"Todas las reglas técnicas [...] se resumen en un único precepto. El médico [...] debe volver hacia el inconsciente emisor del enfermo su propio inconsciente como órgano receptor".

Por tanto, podemos aseverar que para Freud es fundamental que se establezca una **comunicación entre inconscientes**, la cual es preciso atender desde la atención flotante y la asociación libre. Una dupla fundamental y básica dentro del ejercicio del psicoanálisis.

Este paradigma genera una serie de complejidades teóricas y prácticas que numerosos autores han intentado aclarar de distinto modo. Muchos de ellos han postulado la empatía del terapeuta como la herramienta adecuada para acceder a esta comunicación entre inconscientes.

Este artículo pretende realizar una aproximación a estos conceptos y a través de las distintas concepciones de la **empatía**, encontrar el modo de llevar a cabo ese precepto que Freud indicó: sintonizar el inconsciente del terapeuta con el del paciente.

SIGMUND FREUD Y LA TÉCNICA PSICOANALÍTICA

Como señala Paul Roazen en su valioso libro Freud y sus discípulos (1978): cuando el profesor publicó varios artículos técnicos en 1913, dijo claramente que estaba ofreciendo recomendaciones y no reglas. La única regla fundamental para Freud era la asociación libre del paciente. Más allá de ella, esperaba que los terapeutas tuvieran el suficiente tacto y flexibilidad para explorar ellos mismos los límites del psicoanálisis.

"Los comentarios de Freud sobre la técnica estaban destinados a ayudar a los demás a evitar algunos de los errores en que había caído él mismo anteriormente. Pero no esperaba que sus declaraciones sobre la técnica, o su propia práctica, fueran apropiadas para todos los analistas" (Roazen, 1978).

Exagerar o llevar al extremos la abstinencia, el anonimato y la neutralidad podría llevar a los analistas a volverse rígidos y distantes por lo que el tacto del analista se convertía en algo fundamental. Pero al mismo tiempo le daba miedo que el "tacto" diera rienda suelta a demasiadas libertades. Cuando Ferenczi escribió "Elasticidad de la técnica" y habló del "tacto del analista", Freud le respondió por carta un tanto alarmado diciendo que era una palabra demasiado vaga y que podía generar confusión en relación con el lugar que debía ocupar el analista con su analizado.

Por un lado se quejaba de que algunos seguidores habían tomado estas recomendaciones como reglas rígidas, pero por otro señalaba que este tacto personal del terapeuta no debía caer en el misticismo (probablemente haciendo referencia a la "Elasticidad de la técnica" y al "tacto psicológico" de Ferenczi). El siguiente texto, que aparece en la biografía de E. Jones (1961), apoya lo anterior:

"Quienes carezcan de tacto verán [...] una justificación para la arbitrariedad, o sea, para la subjetividad, o, lo que es lo mismo, para la influencia de sus complejos no dominados. Lo que encontramos en realidad es un delicado equilibrio de las diferentes reacciones que esperamos de nuestras intervenciones... Naturalmente, no se pueden dar reglas para calibrar

eso; la experiencia y la normalidad del analista tienen que inspirar una decisión. Pero, por esa razón, con los principiantes hay que despojar la idea de "tacto" de su carácter místico".

Por ejemplo, Freud pedía que los analistas no estuvieran pendientes de tomar notas durante la sesión, precisamente para que pudieran aprender más de su experiencia personal. Y aunque pedía distancia y neutralidad, también comprendía las dificultades del analista. En 1937 afirmaba: "los analistas son personas que han aprendido a practicar un arte particular, al mismo tiempo, debe permitírseles que sean seres humanos como los demás".

Revisando sus textos, parece que se permitía ciertos privilegios que estaban prohibidos a analistas más jóvenes e inexpertos. Una de las razones de las libertades de Freud en cuanto a su práctica diaria debió de ser a causa de su espíritu investigador. La **investigación** fue el principal interés de su vida y siempre se consideró más científico que terapeuta. En una carta a Fliess afirmaba: "He llegado a ser terapeuta contra mi voluntad". En ese sentido Franz Alexander afirmaba en 1966:

"La técnica clásica se ideó para la investigación y no para el tratamiento. El aparente paralelismo entre los fines de la investigación y del tratamiento ha demostrado ser una grave exageración".

Además a Freud le preocupaba que el analista tuviera excesivamente presente el deseo curativo. En una ocasión le escribió a un discípulo, como indica Redlich (1952):

"Debo aconsejarle a usted que deje de lado sus ambiciones terapéuticas e intente entender lo que está ocurriendo. Cuando lo haya conseguido, la terapéutica dará resultado por sí sola".

Y sin embargo numerosos discípulos y pacientes señalaban cómo se preocupaba por los efectos terapéuticos y "hasta qué punto se sacrificaba por algunos de sus pacientes". Por ejemplo, en el primer sueño al que le dedicó un meticuloso nivel de interpretación "La inyección de Irma", podemos ver el grado de preocupación que le generaban sus propios pacientes.

Freud pensaba que abandonando la hipnosis y acogiendo la asociación libre, podría alejarse de la temida sugestión, una de las principales críticas que le vertían sus detractores. Sin embargo es inherente a la propia técnica que el paciente pueda darle una importancia desproporcionada a los comentarios del terapeuta. Roazen afirma "el método del psicoanalista para comunicar con su paciente, observaciones relativamente breves y concisas, mientras el paciente habla la mayor parte del tiempo, tiene por fuerza que animar al paciente a esperar algo especial".

Paul Roazen afirma que Freud, como terapeuta, inicialmente, procuró interpretar y curar los síntomas, planteando el psicoanálisis como el arte de interpretar. Sin embargo, más adelante su objetivo estuvo en vencer las defensas y resistencias del paciente. Y aunque defendía que había que anular todas las represiones, también escribía en 1903 que:

"El objetivo del tratamiento nunca será otra cosa que la curación práctica del paciente, el restablecimiento de su capacidad para llevar una vida activa y de su capacidad para el goce".

En definitiva, Freud pedía a las personas que fueran adultas en su vida diaria. Incluso el hecho de que el inicio de la sesión fuese elegido por el propio paciente, era una forma de darle protagonismo y responsabilidad en su propia historia. El método para llevar a cabo estos objetivos pasaba indudablemente por considerar el inconsciente del paciente como piedra angular del tratamiento y para ello era fundamental el inconsciente del terapeuta.

EL INCONSCIENTE COMO RECEPTOR

En la primera parte de la obra de Freud, aparecen varias referencias a este inconsciente que sirve de receptor. En 1913, en el artículo La predisposición a la neurosis obsesiva, escribe:

"Pero no sin buenas razones yo he sostenido que todo hombre posee en su inconsciente propio un instrumento con el que es capaz de interpretar las exteriorizaciones de lo inconsciente en otro".

Más adelante, en el artículo Lo Inconsciente de 1915 afirma:

"Cosa muy notable, el inconsciente de un hombre puede reaccionar, esquivando la conciencia, sobre el

inconsciente de otro. El hecho merece una indagación más a fondo [...] pero, como descripción es indiscutible".

Y en el artículo "Sobre la iniciación del tratamiento" (1913), cuando justifica el uso del diván:

"Mientras escucho, yo mismo me abandono al decurso de mis pensamientos inconscientes."

Por tanto, Freud defiende que el terapeuta posee un aparato **receptor**, de un mensaje fundamental, que es la producción **inconsciente** del paciente. El terapeuta debe estar en condiciones de servirse de su inconsciente como instrumento del análisis. Para ello recomienda una purificación psicoanalítica, es decir, un análisis personal: "mediante el análisis de sus propios sueños". Como estima que no todo el mundo es capaz de hacerlo por sí mismo (como él) aconseja que "el que pretenda llevar a cabo análisis en otros deba someterse antes a un análisis con un experto".

Es Sándor Ferenczi quien, en 1928, dándole una importancia crucial a este aspecto (al análisis del analista), nombra esta recomendación como la **segunda regla fundamental del psicoanálisis** (siendo la asociación libre la primera).

Es curioso que Freud no desarrollase con más profundidad en ninguno de sus artículos técnicos ese único precepto que, según él, resume todas las reglas técnicas. Cristopher Bollas hace referencia a esta circunstancia en su libro El Momento Freudiano (2007):

"Aunque Freud nunca propuso una teoría de la percepción inconsciente, su concepto de formación de un sueño sería imposible sin ella. Me refiero al inconsciente que registra experiencias «psíquicamente valiosas» durante el día, las recoge en «complejos», las condensa en el sueño y, a continuación, las recuerda al día siguiente. Es irónico, pero parece que su teoría de la percepción inconsciente es también inconsciente, ya que esta teoría del inconsciente nunca entró en su metapsicología".

Según Bollas, el método psicoanalítico basado en la asociación libre, la atención flotante y el uso del diván es una fase intermedia entre el pensador durmiente y el pensador despierto. Un lugar a mitad de camino entre el **orden materno** y el **orden paterno**:

"Cuando el freudiano busca descomponer todo el sueño examinándolo por partes, surge una objeción «¡Déjanos en paz a mí y a mi madre!» No obstante, el analista no interroga al paciente, lo cual sería una violación demasiado intrusiva por parte del orden paterno. Ingeniosamente, Freud pregunta por las asociaciones, que están en un sitio intermedio entre los órdenes paterno y materno del pensamiento, entre el mundo del ensueño de la vida dentro de la atmósfera materna y el mundo lúcido de las leyes y socialización paternas".

A medida que el analista favorece el orden materno e interviene puntualmente desde el orden paterno (interpretaciones y señalamientos, entre otras) favorece una **integración inconsciente** de ambos órdenes. Mientras el lugar paterno es el lugar de la autoridad, la comunicación inconsciente-inconsciente formaría parte de un encuentro de dos subjetividades. Esa comunicación es, obviamente, bilateral y supone una simetría que Freud no estaba dispuesto a favorecer. Quizás por ello no desarrolló ampliamente esta teoría. Freud escribe en 1924:

"El análisis presupone el consentimiento de la persona que está analizándose y una situación en que haya un superior y un subordinado."

Para él, el análisis era algo unilateral. Una situación de sometimiento manifestada incluso en la forma de sentarse (el paciente tendido y el analista en el sillón) que provoca una regresión temporal de cara a una resolución constructiva posterior. El profesor, como reconoció, tenía serias resistencias a ser visto como la madre en la situación transferencial, como señala García Varela (1923). En un extracto de las memorias del análisis de Hilda Doolittle, se pone en boca de Freud:

"No me gusta ser la madre en la transferencia. Siempre me sorprende y me impacta un poco, porque me siento muy masculino."

Además, es necesario recordar que el modelo de Freud de vida psíquica y psicopatología se basó alrededor de la figura del padre y de la culpa. Roazen (1978) considera que tampoco prestó atención a emociones como la vergüenza, la cual pensaba que era un rasgo específicamente femenino.

Aunque Freud no estructuró una teoría en torno al inconsciente del analista como receptor, como hemos visto, si que nos legó un importante elemento técnico que iba encaminado en esa línea, la **atención flotante**.

LA ATENCIÓN FLOTANTE

Según el Diccionario de Psicoanálisis de Laplanche y Pontalis (1967):

"Es la manera como, según Freud, el analista debe escuchar al analizado: [...] implica que el analista deje funcionar lo más libremente posible su propia actividad inconsciente y suspenda las motivaciones que habitualmente dirigen la atención. [...] es la contrapartida de la regla de la libre asociación que se propone al analizado."

Esta recomendación esencial, fue plasmada por Freud en el ya citado Consejos al médico en el tratamiento psicoanalítico (1912). Consiste en la suspensión, tan completa como sea posible, de todo lo que habitualmente focaliza la atención del terapeuta: inclinaciones personales, prejuicios, deseos y supuestos teóricos. Especial atención a esto último: dejar a un lado la teoría para dejarse sorprender por el discurso del paciente. Como proponía Bion (1970), enfrentarse a cada una de las sesiones, "sin memoria ni deseo".

Freud explica la atención flotante, en Sobre la iniciación del tratamiento (1913), de la siguiente manera:

"Al igual que el paciente debe decir todo lo que pase por su mente, eliminando toda objeción lógica y afectiva que le induciría a seleccionar, también el médico debe estar en condiciones de interpretar todo lo que escucha, a fin de descubrir en ello todo lo que el inconsciente oculta, sin que su propia censura venga a reemplazar la elección a la que ha renunciado el paciente".

La atención flotante sería la actitud subjetiva del psicoanalista cuando escucha a su paciente[1] Según Freud (1922):

"La experiencia mostró pronto que la conducta más adecuada para el médico que debía realizar el análisis era que él mismo se entregase, con una atención parejamente flotante, a su propia actividad mental inconsciente, evitase en lo posible la reflexión y la formación de expectativas consciente, y no pretendiese fijar particularmente en su memoria nada de lo escuchado; así capturaría lo inconsciente del paciente con su propio inconsciente".

Sin embargo, como advierten Laplanche y Pontalis:

"La atención flotante plantea problemas teóricos y prácticos [...] De un modo general, es preciso comprender la regla de la atención flotante como una regla ideal, que en la práctica, tropieza con exigencias contrarias".

Estos autores proponen el **análisis personal** y el continuo **análisis de la contratransferencia** como la manera de darle importancia al inconsciente como receptor. Y plantean que la misma concepción de la atención flotante implica ciertas controversias y dificultades. Se preguntan si el analista es capaz de obviar su propio inconsciente de algún modo, ya que su atención, indudablemente, está motivada por él.

Además, se plantean de qué manera el terapeuta puede intervenir sin dar una importancia privilegiada a un determinado material, comparándolo o esquematizándolo. Es decir, una vez que sabemos que nuestro inconsciente es el que debe registrar el inconsciente del paciente, ¿cómo resolvemos el obstáculo de nuestro propio consciente? ¿De qué manera podemos armonizar la gran cantidad de marcos teóricos psicoanalíticos con la técnica del inconsciente como receptor?

Para responder a estas cuestiones Laplanche y Pontalis plantean (además de la relajación del Yo y la relación entre inconsciente y lenguaje) la **empatía** como marco teórico y técnico básico en la relación terapéutica.

LA EMPATÍA COMO ACTITUD DEL TERAPEUTA

La empatía tendría lugar a un nivel infraverbal y sería la actitud por la que el terapeuta está predispuesto a esa escucha de inconsciente a inconsciente. Los psicoanalistas que más han explorado el concepto de "empatía" son: Sándor Ferenczi, Theodore Reik, y Heinz Kohut y, más

[1] Es curioso que de los cientos de entradas que encontramos en el Diccionario de Laplanche y Pontalis, las entradas "asociación libre" y "atención flotante" sean consecutivos en dicha obra; siendo conceptos especulares de la escena terapéutica.

recientemente, Stefano Bolognini. Veamos las posturas de cada uno de ellos:

Sándor Ferenczi (1873-1933)

Centró gran parte de su obra y su trabajo diario en una visión empática, con una técnica flexible y elástica. Una de las innovaciones técnicas, a la que llamó **"Técnica de relajación"**, supuso un cambio importante para el proceso de la libre asociación en la terapia psicoanalítica. Consistía en una distensión de las reglas rígidas de abstinencia y anonimato. Señalaba en 1933:

"Disminuir las tensiones provocadas por las exigencias del analista, incluyendo la petición de "contarlo todo", facilitando así el ambiente que permitiera la emergencia de los recuerdos en forma de vivencia regresiva, casi alucinatoria".

Charles Grayson Jr. (1998) afirma:

"Ferenczi, creó un potencial para profundizar "de facto" en el proceso de la asociación libre, no por vía de prohibiciones sino mediante una relajación de las prohibiciones técnicas, liberalizando el anonimato y la abstinencia. Ferenczi comprendió que las recomendaciones técnicas negativas provocaban una selección consciente de pensamientos así como otros tipos de defensas que resultaban en una inhibición de la asociación libre. Ferenczi recomendaba una mayor honestidad y autenticidad por parte del analista".

Esta postura provoca en el paciente más libertad a la hora de explorar sus sentimientos y asociaciones. En oposición a un terapeuta rígido, lejano y poco empático, que podía generar miedo en el analizado, ante lo que "se pueda encontrar". A esta postura la llamó Ferenczi (1933) **"hipocresía profesional"**.

Como señala Uriel García (2023), Ferenczi (en su artículo "Elasticidad de la técnica psicoanalítica" de 1928) formuló una teoría de la empatía psicoanalítica a la que denominó **tacto psicológico** o la capacidad de sentir desde dentro del otro. Requiriendo que el analista borre sus límites yoicos y entre al mundo interno del paciente como si se tratara de una fusión simbiótica temporal. Manteniendo siempre una parte significativa de sí mismo en contacto pleno con la realidad exterior.

Ferenczi se identificaba con sus pacientes como lo haría una madre, realizando una doble función: proveyendo (nutriendo) de calma para facilitar la integración psíquica y favoreciendo el movimiento a partir del juego creativo de la asociación libre. La unión del orden materno y paterno que comentábamos anteriormente. Mediante la empatía, adaptó la técnica para poder acceder a los núcleos primitivos del paciente.

La importancia de la madre en la historia del psiquismo ya la puso de relevancia Freud. Por ejemplo en Tres ensayos sobre la teoría sexual (1905), describiendo cómo las pulsiones sexuales se apuntalan en las pulsiones de autoconservación, y siendo la madre el modelo de elección de objeto sexual. Ferenczi, al igual que Rank con su artículo de 1924: "El trauma de nacimiento", situó como núcleo de la vida psíquica la relación primitiva con la madre, la separación de ésta y el perpetuo deseo de reencuentro.

Sándor Ferenczi consideraba que si la libre asociación de los pacientes era escuchada sin teorías preconcebidas y si era tomado seriamente el paciente, el resultado sería que el paciente hablaría más libremente y se implicaría más en el proceso. Sin embargo, los analistas freudianos clásicos han visto estas técnicas como peligrosas, fomentadoras de una exploración artificial o con riesgo de provocar acting out en el terapeuta.

Por último es preciso señalar que Ferenczi, quien durante años estuvo injustamente olvidado y despreciado, es cada vez más considerado como un autor y un clínico adelantado a su época. Posturas como el psicoanálisis relacional o intersubjetivista lo han tomado como referente.

Theodore Reik (1888-1969)

Este psicólogo, analizado primero por Karl Abraham y posteriormente por el mismo Freud, realizó la primera tesis de orientación analítica defendida en una universidad, sobre Las Tentaciones de San Antonio de Flaubert, en el año 1912. Sin embargo, recibió fuertes críticas al no ser médico. Las acusaciones que sufrió motivaron a Freud para que escribiese ¿Pueden los legos ejercer el análisis? (1926). En dicho artículo, Freud defiende la idiosincrasia del psicoanálisis más allá de la comunidad médica, defendiendo a su discípulo de las dificultades que estaba sufriendo.

Pero Freud no es el único que hace referencia a este psicoanalista austriaco. El mismo Lacan finaliza la penúltima sesión del Seminario 11 recomendando a su auditorio la lectura de Listening with the Third Ear, The Inner Experience of a Psychoanalist de T. Reik (1948). Dice Lacan de él: "un analista de los buenos… de la buena época, de la época heroica, en la que se sabía escuchar".

Theodor Reik llamó **Tercer Oído** a la relación estrecha entre el inconsciente del analista y el inconsciente del analizante. Colocándose el analista en una posición de incansable cuestionamiento y elaboración de la relación con su propio inconsciente. Rodriguez (2010) comenta al respecto:

"Ese tercer oído es lo que señalaba Freud cuando afirmaba que la capacidad del inconsciente para una escucha bien afinada es uno de los requisitos imprescindibles en un analista."

Ese tercer oído funciona en dos direcciones:

"Capta lo que el otro no dice, pero piensa y siente: vuelto hacia dentro, hace audibles las voces interiores que suelen quedar ahogadas en el ruido de los procesos conscientes. Cerrando el oído a lo que "la razón" puede articular del inconsciente, lejos del estruendo que producen los mayores —los sabios del inconsciente— puede el joven analista llegar a percibir que el inconsciente habla".

Reik expresa su desacuerdo con la idea de que lo más valioso del psicoanálisis puede aprenderse. Le da gran valor a la vivencia subjetiva y personal de análisis con el otro, que continúa una vez termina el análisis:

"Si hay alguna posibilidad de acercarse siquiera mínimamente a la experiencia original de Freud, sólo puede alcanzarse mediante el auto-análisis que sigue a un proceso de análisis, que pueda darle continuidad y completarlo".

Y gracias a esa vivencia del análisis es posible estar en predisposición de escuchar, empáticamente:

"Nada que no tenga en la experiencia su punto de partida puede convertirse en experiencia para otros."

Reik aconseja al analista sobre su posición como terapeuta y los peligros que entraña:

"El psicoanalista está sujeto a los mismos peligros que su paciente: la represión de ideas o impulsos de los que no quiere saber, y con los que juega al escondite. Ha de ponerse a prueba periódicamente para determinar hasta qué punto puede ser sincero consigo mismo y poder así evitar impacientarse ante las resistencias de sus pacientes. El encuentro con uno mismo en muy pocas ocasiones es una experiencia agradable, incluso para el analista".

Recomienda a los analistas des-aprender toda rutina y que estén atentos a todos los detalles: como particularidades de la voz y la mirada, que en ocasiones revelan más que las palabras. Además destaca la importancia de la atención flotante, "que no supone oír todo y que exige el coraje de no comprender demasiado deprisa".

T. Reik afirma que la empatía es lo que permite al terapeuta participar de la forma más íntima posible en la experiencia del paciente. Describe los cuatro aspectos que, para él, componen el proceso de empatía en el análisis:

i) Identificación: mediante la relajación de nuestro control consciente, podemos llegar a ser absorbidos en la contemplación de la otra persona y de sus experiencias, perdiendo así la consciencia de nuestro yo, nos proyectamos dentro del otro y experimentamos lo que el otro siente.

ii) Incorporación: del otro en nuestro interior y asumimos sus experiencias como nuestras.

iii) Reverberación: supone saber lo que significa lo que estamos sintiendo, para lo cual comienza a interactuar nuestro yo con el yo interiorizado.

iv) Separación: una vez realizado todo el proceso anterior, nos separamos de nuestras implicaciones y usamos la razón, ganando distancia psíquica y social, pudiendo realizar un análisis objetivo.

Heinz Kohut (1913-1981)

Consagró gran parte de su producción teórica al concepto de empatía. Máximo exponente de lo que se ha llamado Psicología del Self, defendía un análisis centrado en la empatía y el diálogo entre el paciente y el terapeuta. No consideraba la empatía como terapéutica por sí misma, sino una precondición necesaria para ser un apoyo exitoso y terapéutico, una actividad para captar información y generar un poderoso vínculo emocional.

Defendía la empatía como instrumento central de observación y conocimiento, la base para cualquier investigación en psicología, definiendo a través de ella aquello que es científico.

Su concepción de empatía pasaba por evitar una postura en el analista de sospecha, afirmando que la teoría pulsional generaba el Hombre Culpable:

"Es una concepción del hombre entendida como alguien que no quiere renunciar a sus viejos impulsos placenteros aunque estos no sean adaptativos, de manera que se "resiste" al análisis terapéutico".

Como contrapunto a esta postura, concibió la naturaleza psicológica del hombre con el término Hombre Trágico (cuyo principal afecto es la vergüenza), que sufre inferencias, potencialmente remediables, que le dificultan el desarrollo normal. Kohut piensa que el Complejo de Edipo ocurriría cuando la patología de los padres no les permitiese empatizar con su hijo, como le ocurrió a Edipo:

"Es sólo cuando el self de los padres no es normal, ni sano, ni cohesivo, ni vigoroso, ni armónico, que éstos reaccionarán con competitividad o seducción más que con satisfacción y afecto, cuando el niño a los cinco años de edad evoluciona lleno de alegría hacia un grado, hasta entonces no alcanzado, de asertividad, generosidad y afecto. Este self asertivo y afectuoso, recién constituido en el niño, puede desintegrarse y dar lugar a la aparición de la hostilidad y lujuria del complejo de Edipo, y ello es en respuesta a un self parental defectuoso que no ha podido resonar con una identificación empática".

Kohut propone el **Mito de Ulises**, como sustituto del Complejo de Edipo, para explicar la naturaleza del ser humano normal. Una visión menos pesimista intergeneracional:

"[…] tal como lo cuenta Homero, los griegos empezaron a organizarse para su expedición troyana, llamaron a filas a los distintos jefes con sus hombres, naves y suministros. Pero Ulises, gobernante de Ítaca, joven aunque iniciado su madurez, con una esposa joven y un hijo bebé, lo era todo menos un entusiasta de la guerra. Cuando los delegados de los estados griegos llegaron a para evaluar la situación y para forzar la colaboración de Ulises, éste se fingió enfermo, simulando estar loco. Los emisarios —Agamenón, Menelaus, y Palámedes— lo encontraron arando con un buey y un asno uncidos juntos, y echando sal hacia atrás como si estuviera sembrando sin mirar; en su cabeza llevaba un sombrero estúpido de forma cónica, como el que suelen llevar los orientales. Ulises fingió no conocer a sus visitantes y todo lo que hacía daba a entender que había perdido el entendimiento. Pero Palámedes sospechó el engaño. Tomó a Telémaco, el hijo-bebé de Ulises, y lo puso delante del arado de Ulises. Inmediantemente Ulises hizo un giro y trazó un semicírculo con su arado para evitar así dañar a su hijo, movimiento que demostró su salud mental y le hizo acabar confesando que había fingido la locura para evitar ir a Troya".

De esta manera Kohut contrapone el semicírculo de Ulises, expresión de salud mental, al parricido determinista de Edipo.

Por tanto, si el paciente se encuentra con un analista cuya actitud es de sospecha, es decir, si está muy pendiente de buscar las señales escondidas en el discurso del paciente que confirmen la teoría que apoya; entonces se alejará de una escucha empática. El paciente re-vivirá de nuevo el trauma de unos padres que fueron poco empáticos y la asociación libre se obturará. El par asociación libre-atención flotante no se dará y por tanto el inconsciente del paciente no resonará en el de terapeuta. Esta idea la defienden también psicoanalistas contemporáneos como Robert D. Stolorow (2004):

"La ausencia de empatía validadora es el aspecto central del trauma psíquico. […] los analistas en realidad reproducen el trauma original con sus errores garrafales y cegueras. […] En nuestra opinión el temor o anticipación de una posible retraumatización por parte del analista es la parte central del fenómeno de la resistencia en el psicoanálisis".

También B. Sylwan (1984):

"Las asociaciones libres no son libres cuando son expresadas en una atmósfera helada o en un clima de miedo. Sólo un clima de confianza permitirá al paciente llevar al presente su trauma inicial".

Kohut ilustra esto último de forma brillante en su artículo Los dos análisis del Sr. Z. En él narra los dos periodos de análisis de un supuesto paciente que Kohut trató. Hay autores que defienden que el primer análisis narrado corresponde al de Kohut con Ruth Eissler, mientras que el segundo sería el proceso que él mismo desarrolló en soledad a

través de su autoanálisis y de sus propias elaboraciones teóricas.

El primero de ellos se basa en un análisis pormenorizado de las resistencias, demandas narcisistas, fijaciones pre-edípicas, rivalidad y ansiedad de castración de este supuesto paciente. Pulsiones infantiles y conflictos alrededor de estas pulsiones, interpretaciones agresivas a las que el paciente se resistía y que provocaban cierres en la producción de material y sentimientos en el paciente de culpabilidad.

En el segundo análisis, el terapeuta se dirige más hacia la experiencia subjetiva del paciente. Realiza un esfuerzo en entender el mundo desde su perspectiva. Creando un marco relacional para que el paciente despliegue sus afectos, a través de una auténtica y rica asociación libre.

Opino, al igual que Kohut, que todos los conceptos que defiende se entienden mejor al pensarlos desde la experiencia. Y más si se contemplan desde la ausencia de ellos, pues todos podemos recordar cómo nos hemos sentido, callado o perseguido, cuando hemos tenido en frente a una persona que no ha sido empática con nosotros.

Para Stolorow (2004), el analista investiga e interpreta durante el análisis desde un marco de referencia subjetivo del paciente. Y esta sería la manera que tiene el psicoanálisis de producir efectos terapéuticos positivos:

"Es el significado transferencia de esta actividad investigadora e interpretativa lo que deviene la principal fuente de acción terapéutica; en la transferencia el analista es vivido como el padre secundariamente deseado, receptivo, comprensivo que, a través de su capacidad de respuesta empática, «sostendrá» (Winnicott, 1954) y finalmente aliviará la reacción emocional dolorosa que ha sido revivida ante la repetición de aquella experiencia de ruptura que se había dado en el desarrollo temprano.

De este modo, el vínculo analítico se restablece y expande, y se da una mayor libertad que permite la emergencia de los deseos del desarrollo primario a medida que el paciente va sintiendo una mayor confianza en que sus reacciones emocionales frente a experiencias de rechazo y decepción serán recibidas, comprendidas y contenidas por el analista".

Stefano Bolognini (1949)

Psicoanalista italiano que teoriza sobre la empatía desde hace más de 40 años. Mientras Kohut entendía la empatía como método, Bolognini la concibe como "feliz eventualidad".

Se opone a concebir la empatía como un acto voluntario. Considera una fantasía el cultivo de una "competencia empática" especial e innata, como si el analista pudiera tener secretamente un recurso especial para sintonizarse con los pacientes. Opina que el inconsciente no se puede domesticar a voluntad y tampoco el preconciente tolera una disposición interna intencional y acabada. Para Bolognini la empatía se realiza a través de ocasionales, indecibles aperturas de los canales preconcientes del analista, del paciente o de los dos.

Propone la formación psicoanalítica como favorecedor de que ocurran con frecuencia situaciones empáticas, siempre y cuando el analista no pretenda empatizar metodológicamente. Para Bolognini la vivida experiencia compartida de áreas de contacto fusionales específicas (en referencia a la empatía) es posible justamente cuando las personas han conseguido la discriminación, individuación y un sentido de sí mismo suficientemente sólido y definido en sus límites.

Niega rotundamente que la empatía tenga relación una especie de "bondad" analítica ni con la simpatía, en base a la cual el analista debería disponerse positivamente, favorablemente, a priori hacia el paciente y sintonizarse esencialmente con su vivencia egosintónica, concordando con ella.

Para este autor la empatía significa, compartir parcialmente y en forma sectorial pero vivencial, la experiencia interna del otro, sintiéndola y logrando también representársela como sea. No es una "bondad", como ya he señalado, ni una actitud de piadosa protección, ni una dulce atmósfera de nobles sentimientos. Más bien es una "maldita incomodidad". Diferenciando por tanto entre empatía natural, de la vida cotidiana, y empatía psicoanalítica.

Define la empatía como un fenómeno intra e inter-psíquico complejo, que requiere de una capacidad de articulación interna y una desencantada libertad de percepción y de representación de afectos y de configuraciones de cualquier tipo. Permitiendo la posibilidad de acceder con el tiempo, a través de la elaboración contratransferencial, también a la reintegración de componentes escindidos, no sólo hipotetizados sino experimentados y reconocidos por el analista en un régimen de conocimiento vivencial:

"La verdadera empatía es una condición de contacto consciente y preconsciente caracterizado por discriminación, complejidad y articulación; ella comporta un espectro perceptivo amplio en el cual están comprendidas todas las tonalidades de color emocional, de las más claras a las más oscuras; y sobre todo un progresivo, compartido y profundo contacto con la complementariedad objetal, con el yo defensivo y con las partes escindidas del otro, no menos que con su subjetividad egosintónica".

CONCLUSIONES

En definitiva, mediante los distintos abordajes técnicos de la empatía, no sólo se provoca un aumento de la asociación libre y de la confianza del paciente, sino que también el terapeuta se encuentra en una actitud receptiva diferente, permitiendo una conexión (entre inconscientes) única.

Por último agradecer a Pilar Revuelta Blanco su tacto y empatía para conmigo en su ayuda en la elaboración de este artículo.

Jiménez Martos, J.

jesusjimenezmartos@gmail.com

Licenciado en Medicina, especialista en Psiquiatría

Psicoanalista, miembro del Centro Psicoanalítico de Madrid

Trabajo público en Hospital de día Infanto-Juvenil CSM San Andrés de Murcia.

Consulta privada presencial en Murcia y online

BIBLIOGRAFÍA

Alexander F. (1966). Psychoanalytic Pioneers. Basic Books.

Bion, W. (1970). Atención y interpretación: Confrontaciones terapéuticas en psicoanálisis. Paidos.

Bolognini, S. (2004). Complejidad de la empatía psicoanalítica: una exploración teórico-clínica. Revue Francaise de Psychanalyse.

Bolognini, S. (2004). La empatía psicoanalítica. Lumen Editorial

Ferenczi Sàndor. (1933). Confusión de lengua entre los adultos y el niño. El lenguaje de la ternura y el lenguaje de la pasión. Espasa-Calpe

Ferenczi S. (1928). Elasticidad de la técnica psicoanalítica. Espasa-Calpe.

Freud, S. (1898). La sexualidad en la etiología de las neurosis. Amorrortu.

Freud, S. (1900). La interpretación de los sueños. Amorrortu.

Freud S. (1903). El método psicoanalítico. Amorrortu.

Freud S. (1905). Tres ensayos sobre la teoría sexual. Amorrortu.

Freud S. (1912). Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico. Amorrortu.

Freud, S. (1913). Sobre la iniciación del tratamiento. Amorrortu.

Freud, S. (1914). Recordar, repetir, reelaborar. Amorrotu.

Freud S. (1922). Dos Artículos de Enciclopedia. Amorrortu.

Freud, S. (1937). Análisis terminable e interminable. Amorrortu.

Freud, S. (1981). Los orígenes del Psicoanálisis Biblioteca Nueva.

García Varela, Uriel. (2023). 1920, la década del giro del orden materno. Jornadas Sándor Ferenczi.

Grayson, Ch. (1998). Ferenczi's contributions to the enaction of the basic rule. Jornadas Ferenczi y el Psicoanálisis Contemporáneo.

Gomez, Leandro Emmanuel. (2017). ¿Comunicación inconsciente? Jornadas 2017 de miembros de Apertura Sociedad Psicoanalítica.

Jones, E. (1961). Vida y Obra de Sigmund Freud. Anagrama.

Laplanche J. & Pontalis J. (1967). Diccionario de Psicoanálisis. Paidos.

Kohut, H. (1982). Introspection, empathy, and the semi-cirble of mental health. Int. Journal of Psychoanalysis.

Olmedo Carillo, P. & Montes Berges, B. (2009). Evolución conceptual de la Empatía. Universidad de Jaen.

Rank, O. (1924). El trauma del nacimiento y su significado para el psicoanálisis. Paidos

Redlich F. (1952). Psychotherapy with Schizofrenia. Int. Universities Press.

Roazen, P. (1978). Freud y sus discípulos. Alianza Universidad.

Rodríguez, A. (2010). Referencia a Theodor Reik. SCF de Barcelona.

Reik, Theodor. (1948). Listening with the Third Ear. The inner Experience of a Psychoanalist. Grove Press.

Riera R. (2002), Los dos análisis del Sr. Z. Herder

Stolorow et Atwood. (2004). Los contextos del ser. Las bases intersubjetivas de la vida psíquica. Herder.

Sylwan, B. (1984). An untoward event: Ou la guerre du trauma de Breuer a` Freud, de Jones a` Ferenczi. Cahiers Confrontation.

MODALIDADES TERAPÉUTICAS E INTERVENCIONES PREPARATORIAS EN EL TRATAMIENTO DE LOS TCA DESDE LA TFP

FRANCISCO GARZÓN NAVARRO-PELAYO Y SOLEDAD PADILLA MUELAS

INTRODUCCIÓN

El encuentro con personas diagnosticadas de trastorno de la conducta alimentaria (TCA) está marcado no únicamente por la psicopatología alimentaria, sino también por otros factores clínicos como el estado nutricional e incluso en ocasiones el riesgo vital. Son estos los motivos que impiden en ocasiones el abordaje desde un encuadre psicoterapéutico expresivo, por lo que el clínico tiene que encontrar otra modalidad terapéutica para acercarse al paciente. El no tener en cuenta el momento evolutivo y vincular de este puede hacer fracasar cualquier acercamiento desde modalidades psicoterapéuticas que han mostrado validez empírica, como la Psicoterapia Focalizada en la Transferencia (TFP).

En este sentido, cobra especial relevancia la noción de intervención preparatoria, entendida como un conjunto de herramientas clínicas que permiten crear las condiciones mínimas para que un tratamiento exploratorio sea posible y tolerable.

La intención buscada al escribir este artículo es demostrar la complementariedad entre las distintas modalidades terapéuticas (conductual, apoyo, exploratoria…) a lo largo de un proceso terapéutico en el diagnóstico de TCA. Partiendo de dos casos clínicos, abordaremos el uso de intervenciones preparatorias en un sentido amplio como herramientas en el sostén del vínculo y acompañamiento del paciente como paso previo a una psicoterapia exploratoria.

MARCO TEÓRICO: MODALIDADES TERAPÉUTICAS E INTERVENCIONES PREPARATORIAS

A la hora de seleccionar la modalidad terapéutica, resulta de especial importancia la capacidad para leer adecuadamente el momento del proceso del paciente, incluyendo aquí su capacidad de sostener el vínculo es fundamental, especialmente cuando este recorrido es discontinuo y ambivalente.

Son múltiples las modalidades de tratamiento en la actualidad, entre ellas se encuentran las intervenciones conductuales, la terapia de apoyo, y los diversos modelos de psicoterapia psicodinámica exploratoria, entre los que se destaca la Psicoterapia Focalizada en la Transferencia (TFP). Lo que se persigue en cada una de ellas es diferente dependiendo de la capacidad reflexiva y compromiso del paciente. Las intervenciones conductuales, al menos en un inicio, son importantes para lograr el control sintomático, ya que con frecuencia estos pacientes vienen con tal desnutrición y desorganización que cualquier trabajo simbólico es completamente estéril[i] La psicoterapia de apoyo, según Otto Kernberg, se centra en proporcionar un espacio que favorezca la adaptación del paciente a la realidad, sin necesariamente buscar cambios estructurales profundos en la personalidad o en el funcionamiento psíquico[ii]. El objetivo buscado en este caso es, pues, ayudar a reforzar el funcionamiento psíquico, para la mejora de la calidad de vida, la estabilidad emocional y la resolución de problemas cotidianos.

La TFP, por otro lado, sí que aspira a la modificación de la personalidad a través del análisis sistemático de la transferencia y la integración de representaciones escindidas del self y del objeto[iii].

En los casos con patología alimentaria la comida viene a representar, condensar y enmascarar la persecución de un objeto interno. Aparecen entonces dos personajes en el mundo interno: el perseguidor y el perseguido. Las pacientes con anorexia nerviosa proyectan (colocan) al personaje perseguidor en su cuerpo (y en la comida), y el terapeuta ha de estar hábil para aprovechar cualquier oportunidad para detectar un perseguidor que no sea (solo) su propio cuerpo, por ejemplo él mismo (el terapeuta), las amigas que la pueden criticar o la paciente misma cuando es ella la que se vuelve crítica contra alguien (sobre todo si no es con ella misma). Se trata de despegar el perseguidor del cuerpo/comida/enfermedad y ubicarlo en otro sitio en uno en el que sea más sencillo trabajar. Se trata de des-localizar el agente perseguidor del cuerpo/grasa/comida/TCA y ponerlo en un lugar más propicio para pensarlo, para poder entenderlo. Así, con esta concepción de pacientes con sintomatología TCA, habrá que ser estratégico, ya que no en todo momento se podrá pensar el TCA como un objeto interno al que la propia paciente tiene que ir nominando, con unos atributos únicos diferentes al de cualquier otro paciente con trastorno de conducta alimentaria[iv].

Por tanto, a diferencia de las modalidades de tratamiento anteriores, el objetivo de tratamiento de la TFP es la modificación de la organización de la personalidad para evitar la reaparición de la clínica de modo más o menos desplazado a otras presentaciones, a otras patoplastias. No obstante, la aplicación de la TFP en pacientes con organización límite (frecuente en TCA) supone una elevada capacidad de mentalización, tolerancia a la ansiedad y disposición a establecer un contrato terapéutico, y estos requisitos rara vez se encuentran presentes de forma inmediata en los pacientes que consultan por un TCA.

En este contexto, el contrato terapéutico debe entenderse como un instrumento clínico para establecer las condiciones para el tratamiento exploratorio y que sirve para organizar el encuadre, delimitar responsabilidades y evaluar la capacidad del paciente para sostener un vínculo terapéutico estable. En pacientes con trastornos de la conducta alimentaria y organización límite de la personalidad, la posibilidad de aceptar, cuestionar o rechazar el contrato constituye en sí misma un indicador relevante del momento evolutivo del proceso. De este modo, el contrato puede convertirse no solo en una condición de trabajo, sino también en un objetivo progresivo del tratamiento, susceptible de ser preparado y elaborado mediante intervenciones previas de apoyo.

Y es en esta transición desde el abordaje más puramente sintomático y nutricional hasta el cambio más estructural donde adquieren protagonismo aquello que denominamos intervenciones preparatorias entendiendo estas no únicamente a una serie de intervenciones técnicas, sino también a estrategias clínicas que deben ser entendidas como una parte activa del proceso terapéutico porque ayudan a sostener el vínculo en momentos de regresión y rechazo y son indicadores de la disponibilidad del paciente para transitar hacia modalidades más exploratorias. En lugar de ser entendidos como un obstáculo o un retraso en el tratamiento, deben contemplarse como una forma de respeto al momento del paciente y a las posibilidades reales del proceso psicoterapéutico.

INTERVENCIONES PREPARATORIAS: UNA VISIÓN TÉCNICA

En su enfoque sobre la técnica psicoterapéutica, Coderch identifica seis herramientas clave que estructuran la relación entre el terapeuta y el paciente: sugestión, abreacción, aconsejamiento, confrontación, clarificación e interpretación. Aunque todas pueden usarse tanto en la psicoterapia de apoyo como en la exploratoria, en esta última tienen una organización jerárquica, estando las demás técnicas al servicio de la clarificación e interpretación, lo cual representa una diferencia importante en su uso y propósito[v].

- La **sugestión** se basa en la figura del terapeuta como figura de autoridad, y busca provocar cambios en el paciente mediante la influencia directa, ya sea a través de indicaciones explícitas o mediante intervenciones indirectas. Su objetivo es ayudar a la adaptación de la persona a la realidad, mitigar su

incomodidad y guiarla hacia soluciones factibles.

- Por otro lado, la **abreacción** posibilita que el individuo exprese el afecto relacionado con vivencias anteriores, incluso aunque no se encuentre en un plano totalmente consciente. Esta técnica, además de la descarga emocional inmediata, favorece el proceso de elaboración e integración por parte del yo.
- Con la **confrontación** se busca identificar inconsistencias, omisiones o contradicciones en la comunicación del paciente, para que este logre una perspectiva de más distancia sobre su experiencia inmediata y de una manera más objetiva. Se establecen las bases para un trabajo más exploratorio fomentando la reflexión y el distanciamiento, mediante la observación de elementos de su vivencia que en condiciones normales pasarían inadvertidos. En este sentido, mediante la confrontación llevamos a un primer plano los niveles preconscientes de la experiencia subjetiva, como una forma de acceder a los aspectos escindidos del self que están siendo escenificados de distintas formas que están en contradicción con lo que está siendo verbalizado[vi].
- Lo que se pretende con la **clarificación** es ordenar y filtrar el material presentado por el paciente, suprimiendo lo secundario o confuso para resaltar lo fundamental. Coderch equipara esta función del terapeuta con la rêverie materna, mediante la cual la madre capta el contenido emocional del bebé, para transformarlo y devolvérselo de una manera más aceptable y entendible. El proceso de clarificación facilita al paciente la asimilación de elementos de su vivencia que, aunque no son inconscientes, suelen manifestarse de manera confusa o imprecisa.
- En última instancia, la **interpretación** es el eje central de la psicoterapia expresiva. A través de ella, el terapeuta traduce procesos mentales inconscientes que hasta entonces sólo se manifestaban mediante síntomas o patrones de comportamiento desadaptativos. De esta manera se logra facilitar al yo del paciente el acceso a estos contenidos reprimidos, entender los mecanismos de defensa implicados y liberar energías que estaban fijadas en dichos conflictos, promoviendo de esta manera un desarrollo personal más autónomo desde el punto de vista emocional.

Coderch establece una diferencia evidente entre las aplicaciones de estas técnicas según el tipo de psicoterapia. En la psicoterapia de apoyo, la sugestión (o aconsejamiento), la abreacción y la confrontación son las técnicas predominantes, con la finalidad de contener el malestar del paciente sin necesidad de indagar necesariamente en sus conflictos inconscientes. Por otro lado, en la psicoterapia expresiva, la interpretación tiene un papel fundamental, acompañada de la clarificación y la confrontación, que preparan el escenario para que el paciente pueda construir y elaborar significados más profundos de su vivencia[vii].

Para que sea factible este cambio entre ambos métodos terapéuticos, el paciente debe poseer algunas condiciones internas: una capacidad de inteligencia adecuada, un adecuado manejo de la ansiedad y una predisposición a cooperar en el proceso de terapia. De acuerdo con Coderch, estas habilidades no siempre se manifiestan desde el comienzo, pero pueden evolucionar gradualmente mediante la utilización correcta de los recursos técnicos mencionados, especialmente durante las intervenciones preparatorias que simplifican la transición de un encuadre de sustentación a uno más interpretativo y transformador[viii].

INTERVENCIONES PREPARATORIAS: UNA VISIÓN AMPLIADA

Desde esta necesidad de un pensamiento estratégico, se presentan dos casos clínicos, en donde queda patente que la terapéutica en ambas no sigue un proceso lineal, y cómo la elección de la modalidad terapéutica adecuada en cada momento requiere un ejercicio constante de evaluación, flexibilidad técnica y contención emocional. En ambas pacientes, los terapeutas encarnaron el objeto persecutorio durante el ingreso (bajo sus vivencias de engordarlas), y a la vez también

encarnaron objetos que se mostraron disponibles e interesados en hacer un trabajo ambulatorio no centrado en el síntoma alimentario.

Caso A.M.

A.M., adolescente de 14 años, llega al dispositivo después de varios ingresos en Pediatría por sintomatología alimentaria y autolesiones. A destacar la gran dependencia materna y lo infantilizado de su comportamiento.

Después de una primera fase de tratamiento en una planta de hospitalización de TCA, cuyos objetivos principales era la normalización de la conducta alimentaria y la renutrición, se propone iniciar tratamiento en formato de psicoterapia focalizada en la transferencia (TFP), después de una primera entrevista estructural diagnóstica de organización límite baja: escisión marcada, idealizaciones rígidas, agresividad proyectada, y una imagen del self y del objeto fragmentada. Se acuerda un encuadre semanal con contrato terapéutico explícito[ix], [x], [xi].

Con el inicio del tratamiento, las primeras intervenciones focalizadas en explorar las conductas y ansiedades del contexto del tratamiento pusieron de manifiesto que la diada troncal de A.M. era la de imposición-rebelión. A pesar de los agradecimientos hacia el equipo terapéutico en los meses anteriores, con frecuencia se activaba en A.M. las transferencias paranoides vivenciadas concretamente, en donde difícilmente parecía capaz de considerar otras perspectivas alternativas a una percepción de otro que trataba de imponerle la salud. Como parte de la psicoterapia de expresión, la interpretación de la transferencia estaba limitada a una atención constante de la realidad inmediata de la vida de A.M. y las metas últimas del tratamiento[xii]. Desde ahí, el terapeuta buscó dibujar un primer polo diádico en el que se encontraba la paciente avasallada, obligada a engordar y a venir a terapia. Como consecuencia de esto, fácilmente se abrumaba y se acrecentaba esta sensación en ella. En este primer periodo de tratamiento no toleró el análisis de esta transferencia primitiva, y tres meses después del inicio del tratamiento comenzó a adoptar una postura abiertamente negativista al tratamiento, a través del silencio prolongado.

Debido a esto, la estrategia del terapeuta con ella varió limitándose desde un punto de vista técnico a la clarificación, abreacción, la sugestión y la intervención ambiental. Se dejó a un lado la transferencia y su interpretación y, por tanto, eliminó la neutralidad técnica[xiii].

Al espaciarse la frecuencia de las sesiones, el terapeuta tuvo que realizar un mayor esfuerzo en la relación activa de unas sesiones con otras. También es importante resaltar que la actitud terapéutica varió, incluso en los momentos en los que de manera progresiva comenzó a retomar la neutralidad técnica, siendo las reacciones faciales con ella más expresivas con los adultos, con una comunicación activa de la calidad y una evitación de periodos prolongados de silencio[xiv].

Durante los meses posteriores de apoyo, se fue dando de manera progresiva la aparición de sesiones en las que A.M. toleraba intervenciones de carácter más exploratorio. En algunas de ellas, la menor llegó a reconocer los peligros que suponía para ella el proceso de mejoría: el peligro de ser ignorada por su familia (y por el mismo dispositivo por el que se sentía perseguida). Porque, tal y como se mencionó en el grupo de supervisión, es preferible un vínculo persecutorio a la ausencia de vínculo.

Caso H.

El caso H. describe la trayectoria clínica de una menor de 15 años, con antecedentes de múltiples cambios socio-familiares debido a los desplazamientos laborales del padre.

Tras el primer ingreso, fue derivada a hospital de día. Durante su estancia, los primeros meses tras el alta, la evolución fue tórpida, manteniendo dificultades para cumplir las indicaciones de forma prevista, que terminaba haciendo de forma mínima a pesar de todo. A la problemática alimenticia se unieron las dificultades sociales, con escasas relaciones más allá de las familiares, lo que redundaba negativamente. En este contexto, realizó una sobreingesta medicamentosa que determinó un segundo ingreso de menor duración, continuando seguimiento al alta en hospital de día. Hubo una mejoría los siguientes meses, valorando una buena adaptación tanto al recurso como al nuevo centro escolar donde cursó bachillerato. La buena evolución tanto desde un punto de vista

emocional como en lo referente a la distorsión de la imagen corporal, acompañada de resultado académicos inmejorables, evolución determinaron el alta del dispositivo de hospital de día. Unos meses después, a solicitud de la menor se inicia TFP con sesiones semanales vía zoom.

En el caso H. la complejidad devino al aparecer a los 11 meses de tratamiento desideración tanatofilica activa, sin aparente riesgo de paso al acto, pero con negativa a pedir ayuda por vergüenza de acudir a urgencia. Sumado a esta dificultad comienza con atracones que refiere difícilmente puede controlar. Estos dos factores hicieron dudar a la terapeuta de si la psicoterapia focalizada en la transferencia estaba siendo lo más idóneo y sobre todo las condiciones de trabajo en las que me iba encontrando. La angustia contratransferencial de la terapeuta de que algo no iba bien fue lo que permitió flexibilizar el encuadre a un formato más de apoyo, y regresar posteriormente al exploratorio una vez que las condiciones lo hacían posible[xv]. Para la terapeuta fue poner sobre la mesa que si no había una posibilidad de control de los atracones o las ideas de muerte, era imposible seguir trabajando en esas condiciones.

Por tanto, a lo largo del tratamiento tanto la dificultad para pedir ayuda por parte de la paciente como la negativa a recibirla fue una de las complejidades del caso para la terapeuta, implicando el cuestionamiento continuo de si las intervenciones y modificaciones en la modalidad de tratamiento (incluyendo hospitalizaciones, atención en hospital de día, y seguimiento ambulatorio) eran las más adecuadas. Es un caso donde se visibiliza el desafío que implica el mantenimiento del vínculo en algunas pacientes jóvenes con trastornos de conducta alimentaria, en un proceso donde se requiere de flexibilidad, paciencia y un enfoque integral que combina diferentes niveles de tratamiento.

Así, las intervenciones preparatorias no se orientan únicamente a aumentar la capacidad reflexiva del paciente o a reducir la sintomatología más limitante, sino también a crear las condiciones necesarias para que la paciente pueda sostener un encuadre y un contrato terapéutico sin vivenciarlos como una imposición persecutoria. En muchos casos, el trabajo previo consiste precisamente en transformar la experiencia del contrato (con mucha frecuencia asociada a control, sometimiento o pérdida de autonomía) en un acuerdo que pueda ser vivido como una iniciativa en colaboración que requiere su participación activa y su compromiso[xvi]. Así, la manera en que el paciente se relaciona con el encuadre y con el contrato constituye un material clínico central durante esta fase del tratamiento.

DISCUSIÓN: ENTRE TÉCNICA, VÍNCULO Y MOMENTO EVOLUTIVO

En los relatos expuestos, acompañando a los avances anteriormente descritos, paradójicamente se despertaron ansiedades paranoides. El reconocimiento de que el terapeuta había podido ser de utilidad parecía darle demasiado poder a ojos de la paciente, acentuando esto el sentimiento de inferioridad, envidia y hostilidad que vino acompañando a una anulación de los avances[xvii].

En resumidas cuentas, en ambos casos se dieron situaciones en las que fue preciso abandonar la interpretación transferencial y pasar a un análisis sistemático de la conducta de ella con los demás (es decir, fuera de la transferencia), como etapa previa a la exploración posterior de la misma conducta en la situación del tratamiento. De alguna manera esto ayudó en ambos casos a empezar a entender el espacio terapéutico como un lugar donde podía expresarse libremente y dejó al descubierto el funcionamiento escindido en otras relaciones interpersonales. En este punto, el trabajo estuvo destinado a mostrar cómo las secuencias predecibles de idealización y posterior devaluación tienden a debilitar la objetividad del juicio de la paciente sobre los demás y a amenazar su relación con ellos, y cómo una reflexión crítica sobre cualquier juicio extremo sobre los demás podía ayudarla a discriminar su propia realidad[xviii].

El objetivo de estas líneas es demostrar la complejidad de la empresa en pacientes con tan baja capacidad reflexiva, y que en no pocas ocasiones los tratamientos ocurren por periodos e interrupciones, tal y como muchas veces explicaron nuestros supervisores. En ambos casos se hizo evidente el empeño de ambos terapeutas desde el inicio a trabajar en una psicoterapia exploratoria semanal y en el cumplimiento de un contrato en un momento en el que la paciente no estaba lista para

ello. La vivencia impositiva limitaba el acercamiento a ella desde esta modalidad de tratamiento. Fue a través de un formato previo de apoyo cuando ella empezó a entender el encuentro terapéutico como un lugar suficientemente seguro y poder tolerar la posterior presión transferencial que previamente la abrumaba.

En la formación TFP se parte desde el convencimiento de que una persona con un trastorno de la personalidad puede dar mucho más de sí de lo que inicialmente transmite, partiendo de una premisa de no encarnar la angustia del paciente. Más allá de esto, existirán siempre pacientes que no estén preparados (o dispuestos) al compromiso de una psicoterapia exploratoria y que precisen asistencia.

Actualmente vivimos en una época donde la patología caracteropática es la predominante, donde el diálogo mediado por el pensamiento y las palabras ha sido sustituido por el diálogo a través de la imagen, siendo un ejemplo evidente de ello las pantallas. Como ya expresó Giovanni Sartori, la humanidad ha pasado de ser Homo sapiens (el ser que piensa y comprende a través del lenguaje) a Homo videns (el ser que ve y recibe pasivamente imágenes). Esta transformación empobrece el pensamiento abstracto y crítico, ya que las imágenes no exigen interpretación ni reflexión[xix]. Y esta es la realidad a la que nos enfrentamos todos aquellos que nos dedicamos a la psicoterapia psicodinámica.

Por lo anteriormente expuesto, es previsible la continua aparición de pacientes cuyos procesos terapéuticos sean alargados e interrumpidos en el tiempo, que precisen etapas de intervenciones de apoyo y otras posteriores de un formato más exploratorio. Los dos casos expuestos son buenos ejemplos de ello. El trabajo previo realizado en la extratransferencia permitió la entrada al mundo transferencial de una manera lo suficientemente tolerable como para no poner en riesgo el proceso terapéutico.

Independientemente de la modalidad de tratamiento, por respeto a las pacientes, siempre se les informó de las aspiraciones de ambas modalidades de tratamiento, qué se podía esperar de cada una de estas modalidades (incluyendo esto la renuncia que implicaba la modalidad de apoyo) y cuáles eran los objetivos de ambos. Esto implicaba una responsabilización de las pacientes en su propio proceso, incluyendo aquí los desarrollos transferenciales que pueden surgir.

Además, en los dos casos previamente expuestos, resultó especialmente reveladora la visión de Limentani sobre la reacción terapéutica negativa[xx]. La fantasía dominante en la transferencia era de fusión con la madre, con un sentimiento de brusca separación del terapeuta ante un atisbo de mejoría, donde se repetiría la experiencia traumática muy temprana de destete[xxi]. Lo que, siguiendo las teorías del desarrollo de Winnicott y Margaret Mahler, podría suponer una separación patológica de la relación diádica en la que se expresa tanto un deseo de autonomía como de fusión.

Como conclusión, estos dos casos ilustran la complejidad y riqueza del proceso terapéutico en pacientes con organización límite de la personalidad. A lo largo de este recorrido, quedó demostrada la importancia de adaptarse a las necesidades cambiantes del paciente, transitando temporalmente por estrategias de apoyo.

La lección central extraída de estos casos es que, en pacientes con poca capacidad reflexiva, el terapeuta debe discernir cuándo insistir en la interpretación transferencial y cuándo priorizar la contención, sin perder de vista el objetivo último: crear las condiciones para que el paciente pueda, progresivamente, tolerar el trabajo exploratorio. Ambos casos nos muestran cómo, en determinados momentos, el proceso terapéutico es un diálogo constante entre el ideal técnico y la realidad del sufrimiento humano.

Francisco Garzón Navarro-Pelayo:

Trabaja como psiquiatra en la Unidad de Trastornos de la Conducta Alimentaria del hospital Virgen de las Nieves (Granada).

Miembro en formación del Instituto TFP Hispanoamérica (desde 2021).

Miembro en formación del Centro Psicoanalítico de Madrid.

Colaborador docente en el Curso de Psicopatología Fenomenológica I y II.

Soledad Padilla Muelas:

Trabaja como psiquiatra en Unidad de Salud Mental Comunitaria perteneciente al Hospital Universitario Torrecárdenas (Almería).

Miembro en formación del Instituto TFP Hispanoamérica (desde 2021).

Miembro en formación de SEPYPNA.

Colaboradora docente en el Curso de Psicopatología Fenomenológica I y II.

---

[i] Fairburn CG. Cognitive Behavior Therapy and Eating Disorders. New York: Guilford Press; 2008.

[ii] Kernberg O. Psicoanálisis, psicoterapia psicoanalítica y psicoterapia de apoyo. Rev Psiq Uruguay. 2000;64(2):341-350.

[iii] Kernberg OF, Yeomans FE, Clarkin JF. Psicoterapia centrada en la transferencia: su aplicación al trastorno límite de la personalidad. Bilbao: Desclée de Brouwer; 2016.

[iv] La persecución de la grasa (Copyright © 2023 Clinica Dres. Valenciano y Gonzalez, All rights reserved. Supervisiones).

[v] Coderch J. Teoría y técnica de la psicoterapia psicoanalítica. 3.ª ed. Barcelona: Ediciones Paidós; 2011. p. 57-62.

[vi] Diamond D, Yeomans FE, Stern BL, Kernberg OF. Tratamiento del narcisismo patológico con psicoterapia focalizada en la transferencia. Barcelona: Octaedro; 2023. p. 225.

[vii] Coderch J. Teoría y técnica de la psicoterapia psicoanalítica. 3.ª ed. Barcelona: Ediciones Paidós; 2011. p. 63.

[viii] Coderch J. Teoría y técnica de la psicoterapia psicoanalítica. 3.ª ed. Barcelona: Ediciones Paidós; 2011. p. 64.

[ix] Valenciano Martínez L, Rosique Díaz PA, González Molina p. Los preliminares de la psicoterapia focalizada en la transferencia, Psicopatol Salud Ment. 2015;26:61-72.

[x] Labbé-Arocca N, Castillo-Tamayo R, Steiner-Segal V, Careaga-Diaz C. Diagnóstico de la organización de la personalidad: Una actualización teórico-empírica de la propuesta de Otto F. Kernberg. Rev Chil Neuro-Psiquiatr. 2020;58(4):372-383.

[xi] Carsky. How treatment arrangements enhance transference analysis in transference focused psycotherapy. Psychoanal Psychol. 2020;37(4):335-43.

[xii] Caligor E, Stern B. Editorial introduction to the special issue: recent advances in transference-focused psycotherapy: extending and redifining the treatment model. Psychodynamic Psychiatry. 2021;49(2):173-7.

[xiii] Kernberg O. Trastornos graves de la personalidad. México: Manual Moderno; 2005. p. 134.

[xiv] Normandin L, Ensink K, Weiner A, Kernberg OF. Psicoterapia focalizada en la transferencia para adolescentes con trastornos graves de la personalidad. Bilbao: Desclée De Brouwer; 2022. p. 191.

[xv] Cruzat M, Claudia, Aspillaga H, Carolina, Behar A, Rosa, Espejo L, M. Catalina, &; Gana H, Constanza. (2013). Facilitadores de la alianza terapéutica en la anorexia nerviosa: Una mirada desde la diada terapeuta-paciente. Revista chilena de neuropsiquiatría, 51(3), 175-183.

[xvi] Caligor E, Kernberg OF, Clarkin JF, Yeomans FE. Terapia psicodinámica para la patología de la personalidad: tratamiento del self y el funcionamiento interpersonal. Bilbao: Desclée de Brouwer; 2018. p. 609.

[xvii] Diamond D, Yeomans FE, Stern BL, Kernberg OF. Tratamiento del narcisismo patológico con psicoterapia focalizada en la transferencia. Barcelona: Octaedro; 2023. p. 292.

[xviii] Kernberg O. Trastornos graves de la personalidad. México: Manual Moderno; 2005. p. 139.

[xix] Sartori G. Homo videns: la sociedad teledirigida. Madrid. Taurus; 2024.

[xx] Limentani A. On some positive aspects of the negative therapeutic reaction. Int J Psychoanal. 1981;62:379–390.

[xxi] Etchegoyen RH. Los fundamentos de la técnica psicoanalítica. Buenos Aires: Amorrortu Editores; 2005. p. 824.

CÓMO AFECTAN LAS REDES SOCIALES (ALGUNAS) A NUESTROS LÍMITES EMOCIONALES Y PERSONALES.

CLAUDIA SÁNCHEZ DE LEÓN RAMOS

RESUMEN

En la actualidad, la dicotomía entre lo público y lo privado se ha visto transformada por la hiperconectividad y la exposición constante en redes sociales. Este artículo analiza cómo la digitalización ha desdibujado los límites personales y emocionales, generando nuevas dinámicas en la construcción de la identidad. Desde una perspectiva psicoanalítica y psicológica, se explora cómo la sobreexposición y la búsqueda de validación externa pueden impactar el sentido del yo, en un contexto donde la retroalimentación instantánea y la cultura de la inmediatez refuerzan comportamientos dependientes de la aprobación social.

Tomando como referencia las teorías de Freud, Winnicott y Skinner, así como el pensamiento filosófico de Byung-Chul Han y Zygmunt Bauman, se plantea que la fragilidad de los límites psicológicos en la era digital puede derivar en una pérdida de autonomía y un aumento de la ansiedad social. La necesidad de reconocimiento, sumada a la lógica algorítmica de las plataformas, intensifica la exposición del individuo a juicios externos, condicionando la autoimagen y la percepción del otro.

El artículo concluye con una reflexión sobre la importancia de la educación digital y el fortalecimiento de la autonomía psicológica como herramientas para establecer límites saludables en la interacción con las redes sociales. En un mundo donde la transparencia y la exhibición son moneda corriente, recuperar el valor de la intimidad y redefinir los límites personales resulta esencial para preservar el bienestar emocional y la identidad individual.

INTRODUCCIÓN

Los límites es un tema que es fundamental y necesario en el ámbito de la psicología clínica y humana (la que practicamos todos en nuestra vida).

Es interesante reflexionar sobre cómo estos conceptos psicológicos pueden conectarse con algunos de los **desafíos actuales**, como **el impacto de la tecnología** en nuestro psiquismo o en nuestra vida cotidiana. (necesitando esta última, muchos límites teniendo en cuenta la velocidad a la que va su evolución y la todavía poca comprensión que tenemos como sociedad de la misma).

Habiendo crecido entre las influencias de la Generación Y y la Generación Z, me he sentido especialmente interesada en cómo las **plataformas digitales** influyen en nuestra experiencia humana, un fenómeno que he estado estudiando de manera constante y al que me atrevo a volver, pasados unos años, donde de nuevo, todo ha vuelto a avanzar más y más rápido. Me decido entonces entrelazar ambos temas, algo que todavía no había hecho. explorando **cómo las redes sociales afectan nuestros límites personales y emocionales**.

Pero antes de entrar en materia, es importante definir qué son los límites.

Los **límites** son **barreras o fronteras**, tanto físicas como emocionales, que nos ayudan a definir lo que es propio y lo que pertenece a los demás. En el

ámbito psicológico y social, establecer límites implica expresar nuestras necesidades, deseos y valores, así como marcar lo que no estamos dispuestos a aceptar. Poner límites no solo nos protege del daño emocional o físico, sino que también fomenta el respeto mutuo, la autonomía y el desarrollo personal. Aunque muchas veces tememos el conflicto que puede generar, los límites son esenciales para mantener relaciones saludables y para nuestro bienestar integral.

LÍMITES EN LA ERA DIGITAL: DE LO PRIVADO A LO PÚBLICO

En las plataformas digitales, la barrera entre lo que decidimos mantener en el ámbito privado y lo que mostramos públicamente ha cambiado radicalmente. Aunque ya existían otras redes sociales, fue en 2004 con la entrada de **Facebook** lo que generó un cambio social al transformar la forma en que las personas se conectan, comparten y construyen sus identidades, convirtiendo la comunicación en un fenómeno público y permanente. Ahora, redes sociales como **Instagram**, **TikTok** o **OnlyFans** permiten a las personas compartir aspectos íntimos de su vida cotidiana, sus pensamientos y emociones (como el **crying content**) más personales, o incluso su cuerpo, a cambio de reconocimiento (likes), sensación de pertenencia o incluso ingresos económicos.

Desde la filosofía, Byung-Chul Han reflexiona sobre este fenómeno en su obra "La sociedad de la transparencia", donde critica la exposición constante y la falta de distinciones entre lo privado y lo público en la era digital. Han sostiene que vivimos en una época en la que la "transparencia total" se ha convertido en un ideal, pero esta falta de opacidad genera la disolución de la intimidad y lo personal. Esto nos lleva a una homogeneización, donde todos parecen compartir los mismos aspectos superficiales de sus vidas, borrando las diferencias entre individuos y, a su vez, desdibujando los límites que protegen la autonomía y la identidad personal.

En la psicoterapia, la relación entre el "**yo" y los "otros"** es crucial porque define cómo nos percibimos a nosotros mismos en comparación con los demás. Desde que nacemos, nuestra mamá, papá o cuidador representa e interpreta nuestras necesidades. El llanto se interpreta como necesidad de alimento, incomodidad y nuestro cuidador responde dándonos lo que cree que necesitamos. Nos sirven de **espejo**, para que aprendamos qué necesitamos y qué no, a través de un “otro”, que nos mira y nos entiende, a veces de manera fallida. Más tarde, es nuestra familia nuclear, o nuestro entorno social o laboral lo que nos va poco a poco dando esa validación o lo que nos da más información sobre nosotros mismos. Actualmente, en un entorno de redes sociales, donde la exposición y el **juicio público** son constantes, nuestras identidades pueden verse influenciadas por la aprobación o la crítica de los demás, y los demás son (depende de los filtros que hayamos puesto a quién ve o no ve nuestro contenido) prácticamente todos. Esto puede generar ansiedad y afectar nuestra intimidad ya que ahora son varios jueces los que van a juzgar, a interpretar o aleccionar de manera directa o indirecta lo que publicamos. No es un disparate cuando las investigaciones o estudios recientes hablan de cómo el uso de las redes afecta en la **pérdida del sentido** o de la **identidad**, puesto que hay personas que pueden llegar a perder el límite de lo que ellos quieren, desean, y son, y lo que se imaginan que el otro quiere, desea o espera. Además, la **necesidad de reconocimiento y validación** puede llevar a las personas a compartir detalles privados para cubrir una necesidad (material o no).

Este impulso puede generar una **dependencia emocional** en la que el sentido de valía personal se vea vinculado a la cantidad de **"me gusta"** o comentarios que reciben. La intimidad, en este caso, se convierte en una moneda de cambio en un espacio que originalmente se concebía como privado. Sin embargo, las redes sociales han desdibujado estas **fronteras**, permitiendo que aspectos íntimos de nuestra vida se vuelvan accesibles para una audiencia más amplia.

Es esencial mencionar que no es la red social en sí misma la que genera estos impactos, sino el **uso que hacemos** de ella**.** Esto es como todo: si el trabajo ocupa el 90 por ciento de nuestra vida y se convierte en la principal fuente de refuerzo o validación, ¿qué sucede cuando no estamos trabajando? ¿Quiénes somos si no trabajamos? La clave está en cuánto espacio ocupa la red social en

nuestras vidas. No son malas en sí mismas; su **potencial positivo o negativo** se revela cuando interactúan con el ser humano, que es a quien realmente hay que educar.

Esta práctica desafía los límites tradicionales entre lo privado y lo que antes se protegía, generando una nueva dinámica en la que la vida personal se puede convertir en un producto de consumo masivo. Cuando Instagram comenzó a ganar visibilidad, recuerdo pensar sobre cómo nos habíamos convertido en el producto a la vista de la audiencia, similar a una obra de arte expuesta en una galería. A diferencia de una obra de arte, que no siente (aunque si lo haga su artista), nosotros sí, lo que nos hace más vulnerables. Al abrir la puerta a que otros vean nuestra intimidad, les otorgamos también la libertad de expresarse, comentar y, por supuesto, juzgar nuestro contenido. Esto nos expone directamente a las críticas. El concepto de límites entre lo público y lo privado se vuelve más complejo cuando consideramos que al compartir aspectos

íntimos en redes sociales y plataformas como Instagram, Tik Tok, Twitter etc, no solo revelamos nuestra vida privada, sino que también permitimos que otros tengan el poder de emitir juicios, generar comentarios y, en algunos casos, desatar el **hate** (realizar críticas negativas y ataques personales de forma anónima o no anónima).

EL JUICIO DEL OTRO: DE LA APROBACIÓN AL HATE (CONFUNDIRNOS CON EL OTRO)

Cuando compartimos **contenido personal**, ya sea una opinión, una imagen o una parte íntima de nuestra vida, abrimos la puerta para que los demás no solo lo vean, sino que también lo **interpreten** y lo valoren desde sus **propios marcos de referencia**. Las redes sociales permiten una retroalimentación instantánea a través de **likes, comentarios y seguidores**, lo que genera otra forma de dependencia de la validación externa. Sin embargo, esta misma retroalimentación puede adoptar una forma destructiva, como ocurre con el hate, que mencionábamos antes.

En términos filosóficos, el **filósofo Emmanuel Levinas** proponía que **el rostro del otro nos interpela**, nos obliga a una respuesta ética. Sin embargo, en el contexto de las redes sociales, esta interpelación del **"otro"** puede no darse de manera ética o responsable. El **anonimato** o la **distancia física** que proporcionan las plataformas digitales **disuelven o reformulan las barreras éticas** que normalmente moderarían o **condicionarían nuestro comportamiento** en interacciones cara a cara. Aquí es cuando puede surgir la **deshumanización del otro**, que se convierte en un simple objeto de consumo o crítica.

LA FRAGILIDAD DEL LÍMITE EMOCIONAL Y EL PESO DEL JUICIO Y LA IDENTIDAD.

Cuando el límite entre lo público y lo privado se debilita, la persona se enfrenta no solo a la **vulnerabilidad de ser juzgado** por otros, sino también a la **internalización de esos juicios**. Las críticas negativas, e incluso también las positivas, pueden dejar huellas profundas en la psique, generando **conflictos internos** que se superponen a la exposición digital. Esto conecta directamente con teorías psicoanalíticas donde Freud hablaba de la importancia del "yo" en la creación de límites, y cómo esos límites se debilitan por la constante retroalimentación externa, haciendo que el "yo" pueda volverse más vulnerable a las proyecciones y juicios de los demás. También conecta la **Teoría del Condicionamiento Operante** de **B.F. Skinner** que habla de cómo las conductas que se refuerzan o castigan en función de las consecuencias que generan, pueden modular nuestro comportamiento. En el contexto de las redes sociales, los usuarios reciben refuerzos positivos (como "me gusta", comentarios de aprobación o aumento de seguidores) por mostrar ciertos aspectos de su identidad que son socialmente aceptados o valorados. Este refuerzo positivo puede llevar a una conformación de comportamientos que priorizan la aceptación social por encima de la autenticidad personal.

Es importante matizar que, para que una persona tenga más tendencia a priorizar la **aceptación social** por encima de la **autenticidad personal**, es común que haya un **"yo debilitado"** o una vulnerabilidad subyacente. Desde una perspectiva psicológica, un "yo" fuerte o un **sentido de identidad consolidado** permite a la persona **establecer límites claros** y proteger su autonomía, incluso frente a la **presión social**. Sin embargo, cuando el yo es frágil o vulnerable, los límites entre lo que la persona quiere genuinamente y lo

que percibe que otros desean de ella pueden volverse difusos.

Si los límites no están bien definidos, es más fácil que la persona se deje llevar por las expectativas externas, buscando continuamente la aprobación social para compensar la falta de confianza interna.

Las redes sociales, al facilitar una conexión constante, pueden reflejar y amplificar la **tendencia humana a priorizar opiniones** que **validan nuestras propias creencias**. En este entorno, "el otro", quien piensa de manera diferente, puede ser percibido como un **adversario**, lo que alimenta la intolerancia y fomenta una creciente **polarización** en la sociedad. Esta dinámica no es inherente a las plataformas, sino que se alimenta de factores sociales y culturales más amplios que nos empujan a elegir bandos: o estás con nosotros o estás en contra. Esta actitud afecta directamente a nuestra capacidad de fomentar el pensamiento crítico, ya que el **pensamiento crítico** requiere la apertura a diferentes puntos de vista, y una **disposición a cuestionar tanto las ideas ajenas como las propias**. Si los límites psicológicos están bien establecidos, es probable que podamos escuchar, reflexionar y evaluar distintas ideas sin sentir que nuestra identidad está amenazada. En cambio, si esos límites son difusos o inseguros, podríamos percibir la diferencia de opiniones como un ataque personal, y la persona tiende a rechazar o **expulsar a quienes piensan diferente**. Sin embargo, es fundamental recordar que la diversidad de pensamientos y perspectivas enriquece nuestro entendimiento colectivo. La invitación es abrir espacios de diálogo donde lo distinto no se vea como una amenaza, sino como una oportunidad para el crecimiento mutuo.

En conclusión, el límite entre lo público y lo privado en el ámbito digital no solo afecta la manera en que compartimos nuestras vidas, sino que también nos enfrenta al juicio y la crítica de una audiencia global. El **hate**, como síntoma de esta falta de límites, surge tanto para quienes se exponen como para quienes juzgan, lo que hace imprescindible el desarrollo de **prácticas que protejan nuestra identidad y bienestar emocional** frente a la mirada implacable del otro.

En un mundo cada vez más interconectado, donde estos límites se difuminan, es crucial recordar que **nuestra relación con las redes sociales** es, en muchos casos, un reflejo de nuestra relación con nosotros mismos. Las redes pueden ser herramientas maravillosas para la conexión y el aprendizaje, pero no deben sustituir el espacio íntimo que nos define como individuos. Más allá de los likes o comentarios, somos mucho más que lo que mostramos en línea.

La capacidad de establecer límites claros en este contexto de exposición constante es más crucial que nunca. No solo para proteger nuestra identidad y bienestar emocional, sino también para conservar nuestra autonomía en un entorno que premia la transparencia y la **sobreexposición**. Plataformas como **OnlyFans** intensifican estos dilemas, obligando a los usuarios a navegar entre la monetización de su vida personal y la necesidad de mantener límites saludables que protejan su integridad emocional y psicológica.

Este escenario digital reconfigura nuestra noción de los límites, desafiándonos a repensar cómo entendemos nuestra identidad y cómo nos relacionamos con los demás en un mundo hiperconectado.

BIBLIOGRAFÍA

Alter, A. (2017). Irresistible: The rise of addictive technology and the business of keeping us hooked. Penguin Press.

Bauman, Z. (2000). Modernidad líquida. Fondo de Cultura Económica. Bauman, Z. (2013). Vigilancia líquida. Paidós.

Freud, S. (1923). El yo y el ello. Alianza Editorial.

Han, B.-C. (2012). La sociedad de la transparencia. Herder.

Han, B.-C. (2014). En el enjambre. Herder.

Lipovetsky, G. (1983). La era del vacío: Ensayos sobre el individualismo contemporáneo. Anagrama.

Skinner, B. F. (1953). Science and human behavior. Macmillan.

Winnicott, D. W. (1971). El juego y la realidad. Gedisa.

Micropsicorrelato: El algoritmo

Hola, Yo diseño el algoritmo de Tinder.
¿Cuál crees que es mi prioridad?
Puede que hayas pensado que trabajo para que se formen parejas magníficas que duren 20 años.
¿Te parece lo más lógico?

Quizá debas saber que mi trabajo consiste en intentar formar parejas que duren unos pocos encuentros y sean muy intensas y frustrantes con muchas reconciliaciones para enganchar a la gente por el sexo, las emociones, el malestar y el deseo de venganza. Así volverán a la aplicación *ad infinitum* y generarán ingresos por suscripciones y publicidad.

Aunque, claro, si te parases a pensar, ya lo sabrías.

Por #elterapeutaemboscado

Centro Psicoanalítico de Madrid

El **C.P.M.** es una **Asociación Científica**, sin carácter lucrativo, con orientación psicoanalítica y postura abierta a todas las tendencias psicoanalíticas.

Normas de publicación de la revista

O'Donnell, 22 escalera A 1º izda.
28009 Madrid (España)
+34 914 480 874
contacto@centropsicoanaliticomadrid.com

ISSN: 1989-3566
Año: 2026