

VÉRTICE

MANUSCRITOS PSICOANALÍTICOS



Vol. 5

No. 2

psicoanálisis

julio 2026

Impacto de la migración en los vínculos familiares
// La Moda... y su Imaginario (¿construye identidad?)
// Más allá del sostén al paciente: la angustia y el
agotamiento del terapeuta psicoanalítico
// Un taurino al diván; una mirada psicoanalítica
al aficionado taurino
// Psicoanálisis de el ser en duelo

contacto

Salomé Piña 51, Col.San
José Insurgentes
www.centrok.mx



CentrokMx



CentrokMx



CentrokMX



JULIO 2026

VÉRTICEK. MANUSCRITOS PSICOANALÍTICOS. VOL 5, NÚMERO 2, JULIO 2026 - DICIEMBRE 2026, es una publicación semestral editada por Centro de Psi K Análisis S.C. Calle Salomé Piña número 51, Colonia San José Insurgentes, Delegación Benito Juárez, C.D.M.X, C.P. 03900, Tel. 5628182868, info@centrok.mx

Editor Responsable: Cristian David Mercado Monter.

Reserva de Derechos al Uso Exclusivo **No. 04-2022-081109360500-102, ISSN11: 2954-5269**, ambos otorgados por el Instituto Nacional de Derechos de Autor. Responsable de la última actualización de este Número, Cristian David Mercado Monter, Editor de Centro K, Calle Salomé Piña Número 51, Colonia San José Insurgentes, C.D.M.X, C.P. 03900, fecha de última modificación, diciembre de 2023.

EDITORES EN JEFE

Ana Martínez Vázquez
Gabriela Pérez Negrete

CUERPO EDITORIAL

DAVID CARREÓN ROBLEDO
GABRIELA PÉREZ-NEGRETE
AUREA MARÍA COSTAL LOPO
PRISCILA IVONNE PACHECO

DISEÑO EDITORIAL Y ARTE

Cristian David

www.centrok.mx

En este quinto año de la revista, este número del verano contiene temas de lo más diverso. En un orden mundial como el que nos está tocando vivir, es imprescindible hablar de las migraciones y los impactos en la familia. Laura Aguerre y Humberto Giachello desde Uruguay nos traen esa reflexión. Migrar es complicado por lo que físicamente implica y también por lo que produce en la salud mental. Las añoranzas familiares, la lejanía pero también la cercanía vista desde otra perspectiva, son cosas que hay que tomar en cuenta para poder vivirlas con la mayor salud mental posible. Migrar nunca ha sido fácil, pero puede no ser tan difícil si pensamos a la migración desde esta perspectiva que nos proponen Laura y Humberto.

De migrar pasamos a la moda, donde Carlos Prego nos la relaciona con lo imaginario y con la construcción de la identidad. Es un texto divertido y profundo. Carlos nos habla desde la perspectiva de Jaques Lacan y nos coloca frente al *espejo de la moda* para explicarnos el *vínculo analítico entre psicoanalistas y economía, en donde se ligan deseo y consumo*. Después de leerlo, la moda ya no se ve igual.

Gerardo Mora Gutiérrez nos deleita con un artículo donde se reflexiona sobre la angustia y el agotamiento del terapeuta psicoanalítico. Normalmente la mirada se dirige al paciente y pocas veces se reflexiona sobre lo que a los terapeutas nos sucede. En este artículo, Gerardo va *más allá del sostén* y nos da una mirada muy interesante sobre lo que sentimos en el consultorio y fuera de él.

Los toros y la fiesta brava llegan al diván de la mano de Manuel Acevedo, quien nos describe con pasión la pulsión de muerte (y de vida) que aparecen cuando un toro se enfrenta con un torero. Nos habla de la danza taurina, y nos conecta la pasión por los toros con la idea de vivir y morir. Manuel sabe de ambos temas: del psicoanálisis y de la fiesta taurina. En este artículo los entrelaza con maestría y de manera divertida.

Como no todo es fiesta en la vida, el siguiente artículo nos habla del duelo desde un particular punto de vista que María Fernanda González Robles nos plantea. Este tema siempre hay que repensarlo porque mientras más herramientas tengamos para entender el duelo, mejor podremos manejarlo y mejor podremos ayudar a superarlo.

En la sección de *Experiencias en la Clínica*, Sara Esnaurrizar Jurado nos plantea el psicoanálisis relacionado con el retardo del desarrollo. La experiencia de ella frente a un caso muy complicado nos enfrenta a realidades distintas, pero también nos muestra su capacidad como analista para crear un vínculo curativo con este paciente.

Feliza llega al final con sus esculturas. Como parte de la sección *Arte y psicoanálisis*, este artículo relaciona las esculturas con el inconsciente, considerando parcialmente una perspectiva lacaniana. Además de lo que se dice del psicoanálisis y su relación con el arte, la autora del artículo nos trae para conocerla a Feliza Bursztyn. Su vida vale la pena saberla.

Como libro sugerimos la lectura de uno infantil muy peculiar, que se titula *Soy _____ y esta es mi historia*. Con este libro interactivo, el infante hace su historia. Lo que se busca es construir la historia de familia. En esta reseña, Priscilla nos explica por qué es importante para el desarrollo de las infancias construir y tener al árbol genealógico presente.

Al final, CentroK da a conocer su código de ética. Nos parece importante tener este documento a la mano y por eso quisimos compartirlo. Cualquier opinión o sugerencia al respecto es bienvenido.

Así este número recorre muchos temas y diversos consultorios. Como siempre, deseamos que disfruten la lectura.

Finalmente queremos agradecerle a Héctor Ortega su colaboración en el diseño y el arte de números anteriores, y darle la bienvenida a nuestro director de arte Cristian David, quien fuera nuestro primer artista y diseñador que ahora regresa después de una breve ausencia. Él es quien, además, le dio el nombre de vérticeK. Nos da mucho gusto contar con su creatividad, sus ideas y su arte, porque todo ello sin duda engrandece la calidad de nuestra revista, donde el arte es uno de sus vértices importantes.

Ana Martínez Vázquez y Gabriela Pérez-Negrete



contenido

REFLEXIONES

- 04** **Laura Aguerre y Humberto Giachello**
Impacto de la migración en los vínculos familiares.
- 09** **Carlos Prego B.**
La Moda...y su Imaginario (¿construye identidad?)
- 18** **Gerardo Mora Gutiérrez**
Más allá del sostén al paciente: la angustia y el agotamiento del terapeuta psicoanalítico.
- 30** **Manuel Acevedo**
Un taurino al diván; una mirada psicoanalítica al aficionado taurino.
- 47** **María Fernanda González Robles**
Psicoanálisis de el ser en duelo.

2

EXPERIENCIAS EN LA CLÍNICA

- 54** **Sara Esnaurrizar Jurado**
Psicoanálisis y retardo del desarrollo

3

ARTE Y PSICOANÁLISIS

- 61** **Ana Martínez Vázquez**
Pero usted ¿qué querría decir con sus esculturas?
Una mirada a Feliza Bursztyn
- 66** **Priscila Ivonne Pacheco**
Soy _____ y esta es mi familia.
*Libro de Gabriela Pérez-Negrete y
Brenda Dolores Manjarrez Martínez*

IMPACTO DE LA MIGRACIÓN EN LOS VÍNCULOS FAMILIARES

Laura Aguerre¹ y Humberto Giachello²



REFLEXIONES

*"...Yo no soy de aquí, pero tú tampoco.
De ningún lado del todo
de todos lados un poco..."*
Jorge Drexler.

Resumen

En este trabajo intentaremos pensar algunas dimensiones del fenómeno migratorio en las familias. Sostenemos que la migración no afecta únicamente a quien emigra, sino que reorganiza la matriz relacional familiar completa, movilizandop procesos de duelo, pertenencia y reconfiguración subjetiva tanto en quienes migran como en quienes permanecen. Exploraremos qué acomodaciones vinculares requieren estos cambios y cómo ciertas modalidades relacionales facilitan u obstaculizan la elaboración de las separaciones. Algunos episodios de la clínica individual y familiar ilustran la expresión de los efectos de la migración y la posibilidad de transformación subjetiva.

Palabras clave: afecto; relacional; pérdidas; duelos

Abstract

In this work, we will attempt to consider some dimensions of the migratory phenomenon within families. We maintain that migration not only affects those who emigrate, but also reorganizes the entire family relational matrix, mobilizing processes of grief, belonging, and subjective reconfiguration in both those who migrate and those who remain. We will explore what relational adjustments these changes require and how certain relational modalities facilitate or hinder the processing of separations. Some episodes from individual and family therapy illustrate the expression of the effects of migration and the possibility of subjective transformation.

Keywords: affect; relational; loss; grief

¹ Laura Aguerre (AUPCV) Montevideo, Uruguay. laura.aguerre@gmail.com

² Humberto Giachello (AUDEPP-IARPP México) Montevideo, Uruguay. hgiachello@gmail.com ORCID 0009-0009-0364-3232

Introducción

Las migraciones son tan antiguas como la humanidad y forman parte constitutiva de las sociedades humanas. Nuestras familias están atravesadas por algún tipo de migración y todas han debido adaptarse a nuevos modos de estar y vincularse, con el trabajo psíquico que esto implica.

Se trata de un fenómeno amplio que requiere múltiples perspectivas de análisis. En este trabajo compartimos algunas reflexiones surgidas de la experiencia personal, familiar y clínica, intentando pensar cómo la migración reorganiza los vínculos familiares y moviliza procesos de duelo, pertenencia y transformación subjetiva.

Efectos múltiples

La migración produce efectos diversos tanto en la persona migrante como en sus redes familiares y sociales. Cuando hablamos de vínculos familiares nos referimos a la interacción entre todos los integrantes del núcleo familiar, más allá de dónde se encuentren. Quienes se van y quienes permanecen forman parte de una misma configuración vincular impactada por la migración.

La migración introduce discontinuidades que reorganizan los vínculos familiares y exige procesos de elaboración subjetiva. Implica atravesar cambios en la cotidianeidad, modificaciones en el sentimiento de pertenencia y tensiones ligadas a la ausencia, la distancia y la transformación de los lugares familiares.

Marco de referencia

Intentaremos acercarnos a esta temática integrando la mirada del psicoanálisis relacional y del psicoanálisis vincular. Desde lo relacional, los conceptos de co-construcción intersubjetiva, matriz relacional y reconocimiento aportan herramientas para pensar estos fenómenos. Desde lo vincular, resultan relevantes las nociones de ajenidad, presencia-ausencia y configuraciones familiares dinámicas.

Si partimos de una concepción de los sujetos y los vínculos como formas dinámicas en continua construcción, las migraciones pueden entenderse como discontinuidades que afectan dichas configuraciones. Como plantea Janine Puget, "la discontinuidad es condición necesaria del mapa subjetivo". Estas discontinuidades requieren un trabajo psíquico que inevitablemente implica algún nivel de sufrimiento.

Tramitando el migrar

Quien emigra voluntariamente debe procesar fuertes transformaciones en su vida cotidiana que interpelan su identidad y sus pertenencias. El uso de otra lengua, la pérdida de redes cercanas, los cambios culturales y sociales y la necesidad de construir nuevas referencias producen un trabajo subjetivo complejo. Migrar supone generar nuevas pertenencias sin perder completamente las originales.

Uno de los aspectos más significativos de las migraciones refiere a las tensiones entre presencia y ausencia. La forma en que cada familia tramita estas separaciones depende, entre otros factores, de sus modalidades vinculares previas. En configuraciones más cerradas o endogámicas, las distancias pueden vivirse como amenazas a la cohesión familiar, dificultando los procesos de duelo. En familias con mayor apertura al afuera, las migraciones suelen integrarse más fácilmente como experiencias posibles de crecimiento y transformación.

Una paciente consulta angustiada por la migración de su hijo. Expresa reiteradamente la necesidad de convencerlo de regresar y le resulta muy difícil representar la posibilidad de elaborar la ausencia. La distancia es vivida como pérdida intolerable más que como transformación del vínculo.

Las historias familiares y las narrativas transgeneracionales también inciden en la forma de vivir las migraciones. Algunas familias transmiten las experiencias

REFLEXIONES

migratorias como relatos de esfuerzo, crecimiento o apertura al mundo. En otros casos predominan silencios, duelos no elaborados o experiencias traumáticas que dificultan nuevas separaciones.

Las tecnologías actuales transforman radicalmente la experiencia migratoria. Videollamadas, mensajes e imágenes permiten nuevas formas de presencia que atenúan las distancias, aunque sin sustituir la dimensión corporal del encuentro. Tal vez por eso los reencuentros físicos y los abrazos conserven una intensidad singular.

Cuando los vínculos familiares ofrecen validación y resonancia afectiva, las experiencias de separación pueden tramitarse con mayor integración emocional. En cambio, fallas reiteradas en la sintonía afectiva dificultan la elaboración de las ausencias y pueden reactivar experiencias tempranas de desamparo.

La clínica con migrantes y familias migrantes nos muestra cómo, en el campo intersubjetivo, se co-construyen nuevas formas de comprensión de estas experiencias. En algunos casos, la cercanía del terapeuta con experiencias migratorias puede favorecer la resonancia empática y facilitar el trabajo clínico, siempre en función de las particularidades del vínculo analítico.

Conclusiones

Las migraciones contemporáneas reconfiguran las formas de presencia, pertenencia y reconocimiento dentro de las familias. No solo migran quienes parten: también deben transformarse quienes permanecen. En ese trabajo de elaboración compartida se juegan tanto el sufrimiento por la pérdida como la posibilidad de nuevas formas vinculares y subjetivas.

La clínica muestra que los modos de tramitar las separaciones dependen en gran medida de las matrices relacionales previas, de las historias familiares y de la capacidad de ofrecer reconocimiento y validación emocional frente a los cambios. El espacio terapéutico puede constituirse entonces en un lugar de hospitalidad y elaboración donde la experiencia migratoria encuentre nuevas posibilidades de simbolización y transformación.

Bibliografía

- 1.- Benjamin, J. (1996). Los lazos del amor: psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación. Paidós, Buenos Aires.
- 2.- Benjamin, J. (1997). Sujetos iguales, objetos de amor: ensayos sobre el reconocimiento y la diferencia sexual. Paidós, Buenos Aires.



- 3.- Benjamin, J. (2014). La sombra del otro: intersubjetividad y género en psicoanálisis. Psimática Editorial.
- 4.- Berenstein, I. (2001). El sujeto y el otro. De la ausencia a la presencia. Paidós, Buenos Aires.
- 5.- Crastronopol, M. (2019). Micro-trauma. Una comprensión psicoanalítica del daño psíquico acumulativo. Ágora Relacional, Madrid.
- 6.- Gomel, S. (2020). Familias, parejas, analistas. La escena clínica. Lugar Editorial, Buenos Aires.
- 7.- Gomel, S. y Matus, S. (2011). Conjeturas psicopatológicas. Clínica psicoanalítica de familia y pareja. Psicolibro Ediciones, Buenos Aires.
- 8.- Grinberg, L. y Grinberg, R. (1984). Psicoanálisis de la migración y del exilio. Alianza Editorial, Madrid.
- 9.- Mitchell, S. A. (1993). Conceptos relacionales en psicoanálisis: una integración. Siglo XXI, Ciudad de México.
- 10.- Puget, J. (2015). Subjetivación discontinua y psicoanálisis. Incertidumbres y certezas. Lugar Editorial, Buenos Aires.
- 11.- Stolorow, R. D. y Atwood, G. E. (2004). Los contextos del ser: las bases intersubjetivas de la vida psíquica. Herder, Barcelona.
- 12.- Weis, F. et al. (2020). Atlas de las migraciones. Parte de nuestra historia. Le Monde Diplomatique / Fundación Rosa Luxemburgo, Buenos Aires.



REFLEXIONES

LA MODA...

Y SU IMAGINARIO

¿CONSTRUYE

IDENTIDAD?

Carlos Prego B. Clínica privada



Resumen

¿Construye identidad la moda? La pregunta no es menor. La moda no es solo ropa. Es, quizás antes que nada, un lenguaje -y como todo lenguaje-, dice más de quien lo habla que de lo que aparenta decir. Este trabajo parte de esa sospecha para rastrear, desde la economía política y el psicoanálisis, qué es lo que realmente se juega cuando alguien elige una marca, un atuendo, un estilo. Baudrillard ayuda a entender cómo la mercancía deja de ser objeto y se vuelve signo: ya no se compra un producto, se compra una posición. Pero la pregunta más inquietante viene después, con Lacan: ¿y si esa posición nunca termina de consolidarse? El sujeto, nos dice, está constituido por una falta irreducible. Ninguna compra la llena. Ninguna temporada resuelve lo que la anterior dejó pendiente. Incluso la moda opositora -punks, emos, cholos- cree escapar de esa lógica y sin embargo la reproduce. Hay algo casi tragicómico en eso. El consumo promete "identidad", y nos entrega en cambio, la confirmación de que seguimos buscando. Lo que el sujeto busca en el espejo de la moda es, en última instancia, tapar una grieta que no tiene fondo. El espejo de la moda -como concluye el autor- está resquebrajado y tal vez... siempre lo estuvo.

Palabras clave: moda; identidad; consumo; signo/mercancía; sujeto en falta; psicoanálisis lacaniano; imaginario simbólico; distinción social; capitalismo; deseo

Abstract

Does fashion construct identity? The question is far from trivial. Fashion is not just clothing. It is, perhaps above all, a language—and like any language¹⁰—it reveals more about the speaker than what it appears to say. This work starts from this premise to trace, from the perspectives of political economy and psychoanalysis, what is truly at stake when someone chooses a brand, an outfit, a style. Baudrillard helps us understand how merchandise ceases to be an object and becomes a sign: we no longer buy a product; we buy a position. But the most⁸ unsettling question comes later, with Lacan: what if that position is never fully consolidated? The subject, he tells us, is constituted by an irreducible lack. No purchase fills it. No season resolves what the previous one left unresolved. Even dissenting fashion—punks, emos, cholos—believes it escapes this logic, and yet it reproduces it. There is something almost tragicomic about that. Consumption promises "identity," and instead delivers confirmation that we are still searching. What the individual seeks in the mirror of fashion is, ultimately, to cover up a bottomless chasm. The mirror of fashion—as the author concludes—is cracked, and perhaps... always has been.

Keywords: fashion; identity; consumption; sign/commodity; subject in lack; Lacanian psychoanalysis; symbolic imaginary; social distinction; capitalism; desire

REFLEXIONES

Atavío indumentario producto de las marcas, jarquetipo simbólico de la moda? La acumulación de capital tiene como uno de sus soportes fundamentales “el consumo”, sin el cual no se obtendría el “plusvalor” de la mercancía por no haberse vendido.

Lo anterior implica una lógica que amén de satisfacer materialmente una “necesidad” (deseo), también atiende a una incesante construcción de deseos en los “sujetos”. Esta incesante construcción deseante también genera una “constante”, ¿cuál?, la de construir nuevos mercados de mercancías. Estos surgen como resultante de los procesos de circulación y de producción y como contradicción entre el valor de uso y el valor real. No obstante, se genera también otro valor, el valor “simbólico” ya que estas mercancías/producto resaltan diferencias marcadas de clase social y de adscripción “en” y “para” las mismas. Esto es, la clase social se ve representada por el tipo de consumo que realiza y en el caso de la moda implica y “personifica” formas de “hablar”, de desplazarse, de habitar, de vestimenta corporal.

La “industria de la moda” dentro del capitalismo, alcanza un auge masificado al movilizar toda la estructura deseante en los sujetos. Deseo que connota prestigio social, contraste de clase, encarnados en las mercancías (moda) que apuntan a ciertas dimensiones estéticas y a inscripciones e identificaciones identitarias. Como consecuencia de lo anterior, -Baudrillard mediante- la mercancía se convierte en “Signo”, esto es. Signo y mercancía se fusionan en signo/mercancía. Para este autor, es la obliteración del valor de “uso” natural de los productos y/o bienes, por el valor de “cambio” dentro del sistema de capital, por ello la mercancía se transforma en “signo” (en términos de Saussure) y en el cual el significado está determinado de manera arbitraria por su posición en el sistema significante.



Tenemos así que el uso de “marcas” (moda) hacen referencia a una inscripción identitaria superficial, la cual, simbólicamente viste el cuerpo con un tejido de prácticas condicionadas socioculturalmente aludiendo con ello a identidades socialmente diferenciadas, involucrando distinciones y significaciones imaginarias y simbólicas, las cuales conducen a una segmentación diferenciada de los sujetos “sanciona psicológicamente coacciones de otro orden, coacciones de diferenciación social y de prestigio” (Baudrillard, 1974:31).

Entendemos entonces que para Baudrillard la utilidad del objeto es -de suyo- una relación social, es así como el sistema económico induce una funcionalidad simultánea entre objeto y necesidad y a esto se le llamaría “fetichismo del valor de uso”.

Acceder al consumo conforma en el sujeto una suerte de identificación exitosa ya que su estatus depende de la exhibición, de la ostentación. Los bienes, el atuendo, la forma de hablar, son “emblemas” que constituyen sujetos devotos de la moda en la cual las “marcas” funcionan como figuras de culto. Parafraseando a Bauman quien hace mención de que la obediencia y la disciplina son aseguradas por la seducción de los productos o bienes de servicio, los cuales están por encima de las instituciones panópticas y de Estado (Bauman, 2005:139).

Consecuencia de lo anterior -para los teóricos de la distinción- es que se torne en “necesario” que la moda permute constantemente ya que las clases bajas¹² en su afán de emular a las “altas” desgastan los “signos¹⁹ de élite” de estos estratos pudientes y por ello los “ricos” crean nuevos signos que los diferencien de la masa. Lipovetsky en “El imperio de lo efímero” está en desacuerdo con lo anterior, diciendo que estas teorías ni dilucidan la innovación permanente, ni tampoco la incorporación autónoma personal de la imagen. El sociólogo francés dice que es la competencia constante por los dineros, lo que es fundamental para explicar la “innovación”; bien podríamos comprenderlo con el surgimiento de ciertas modas “marginales” que involucran adscripciones identitarias, de oposición, alternativas, como los “Emos”, los “punketos”, los “cholos”, los “darketos” etc., éstas no escapan al sistema de mercancías de capital que responden a la lógica de acumulación de riqueza.

Estas modas “opositoras” simbolizan con su apariencia valores, gustos, comportamientos, formas verbales de una cultura (por lo menos en apariencia) “inconformista”. Lo cual no las exime de la dimensión económica que representan.

Todo lo hasta ahora vertido -por obviedad- tiene que ver con la estructura psíquica del sujeto y esta categoría de “sujeto” a partir de aquí, no tendrá referencia al individuo; habremos de pensarla desde la concepción “lacaniana” (Jacques Lacan) la cual ofrece lógicas para entender a los “agentes sociales” y su particular enlazamiento con “la falta”.

Para explicar esta concepción de “sujeto lacaniano” nos auxiliaremos de 2 recursos teóricos utilizados por Lacan. Nos referimos al “estadio del espejo” y al “sujeto en falta”. Entre los 6 y los 18 meses el párvulo transita por una etapa de reconocimiento de su figura corporal, él es un espacio virtual que le permite mirar la imagen de su propio cuerpo en el espejo como la imagen que el otro tiene de él, “ El momento en que termina el estadio del espejo inaugura la identificación con la imago semejante”, esta dialéctica liga al “yo” con situaciones socialmente más complejas, “Es este momento el que hace volcarse todo el ser humano en la mediatización por el deseo del otro” (Lacan 1990:91). Vemos pues que este “État du miroir” sienta las bases para la identificación del sujeto con su imagen corporal, y su final inaugura una fase en la que el a partir de la mirada del “otro”. Un “otro” que resguarda, atiende, pero de igual forma designa lugares en la familia, en la sociedad, en la escuela, los grupos de pares, etcétera, estas instituciones son introyectadas. Lacan habla entonces de un orden simbólico, de un “Gran Otro”.

Tenemos entonces que lo que el sujeto especular mira en el “uso” de determinadas modas, es ese orden simbólico (Gran Otro) que le propone una identidad, que se inviste en ciertos signos de asignación que se adscriben a ciertos prestigios sociales. Esta (s) moda(s) también va (n) acompañada (s) de cierto lenguaje; lenguaje que deja al descubierto estructuras de pensamiento, costumbres, épocas que en su devenir histórico da cuenta de ciertos imaginarios y símbolos sociales. Esto es el “lenguaje del Gran Otro”.

Es este mandato de las figuras de culto y de las marcas quienes posibilitan al sujeto representación tanto de su “ideal del yo” (identificación simbólica), como de su “yo ideal” (identificación imaginaria). Sin embargo, existe una imposibilidad de encarnar al “ideal”, y la genealogía de ello se encuentra en la “falta del sujeto”; esto es, existe una incapacidad constitutiva para la “completud”, no podemos ser “sujetos plenos”, lo cual nos condena a que nuestra identidad sea inestable, siempre cambiante. Imposible²⁰ empate entre identificación “imaginaria” y “simbólica”. La “falta” con mucha constancia re-emerge e impide la consolidación de la “identidad” y la ecuación identificación=identidad estable fracasa y esa falla resalta la irreductibilidad del carácter de la “falta”, quién a su vez, sostiene, soporta nuestros incesantes²¹ por llenarla. Por ello, siempre seremos “sujetos deseantes”.

En “Configuraciones discursivas en el campo educativo” Lilian Zac y Ernesto Laclau señalan que para llenar un espacio se necesita un espacio vacío, el cual es “en cierta medida, indiferente al contenido del llenado; aunque esta función de llenado debe estar encarnada en algunos contenidos concretos, estos contenidos podrían ser cualesquiera” (Laclau y Zac, 2002:260).

Tomando en cuenta la idea de que lo que el dinero compra “no es solo un valor de uso” sino que a la vez se adquiere (imaginariamente) una ilusión de comprar “esa” mercancía (objeto causa de deseo) que compendia al “producto de consumo” y la “idea de completud”. Mirar al sujeto en el ámbito de consumo es también mirar la noción de “la falta en el sujeto”. La compra compulsiva e incesante de objetos/mercancía, signos/mercancía muestra claramente la incapacidad de colmar “la falta”.



CHANEL

PRADA

NIKE

Supreme

LV

EL YO
ES UNA
FICCIÓN
NECESARIA.

ZARA

adidas

PUMA

CONSUMO
LUEGO
EXISTO

Distinción y diferencia son los prestigios clasistas a los que se aluden desde el consumo, así los objetos/mercancía conllevan un valor de uso y un valor de signo, ambos buscan velar, encubrir al “sujeto en falta”; tan solo recubren la hiancia, la grieta en el ser. Consumo que no cesa pero que al mismo tiempo frustra...espejo de la otredad. Aplicando el juego de una lógica de la *différance* (Derrida), el producto es bueno, pero, el de la siguiente temporada (año) va a ser “mejor”. “Mi Iphone 14 es magnífico” pero “dicen que el 15 estará mucho mejor”. El consumo involucra un ideal de “plenitud” pero esa plenitud se encuentra perdida desde el origen. Observamos una complejización matricial de la subjetivación del sujeto en el que se negocia la “identidad” de éste, merced a cierta “voluntad de poder” del diseñador, del distribuidor y del mismo consumidor.

Los objetos/mercancía contienen una caducidad previa, incorporada de facto, por ello lo encarnamos (al objeto/mercancía) en una suerte de mítica plenitud; Lacan lo llamó objeto “a” causa del deseo, el cual es inestable y temporal debido a que vendrán nuevas identificaciones que cambiarán las coordenadas, las rutas de nuestro deseo. Por ello están en constante surgimiento “nuevos” (o reciclados) objetos de deseo, por lo cual tenemos un deseo constitutivo diferido. Desde esta perspectiva teórica (psicoanálisis lacaniano) tenemos entonces una visión de la moda como “deseo de afirmación del yo”, de nuestro individualismo y algunos psicólogos dirían, de nuestra personalidad.

Si bien existen criterios individuales en la “moda” la cual incorpora criterios mercadológicos, estéticos, rituales y por supuesto, afectivos, ello no impide que la moda derive tanto de la constitución del sujeto a partir de la “otredad”, del otro, del Gran Otro (vertiente psíquica), como de las necesidades de acumulación del capital (vertiente económica).

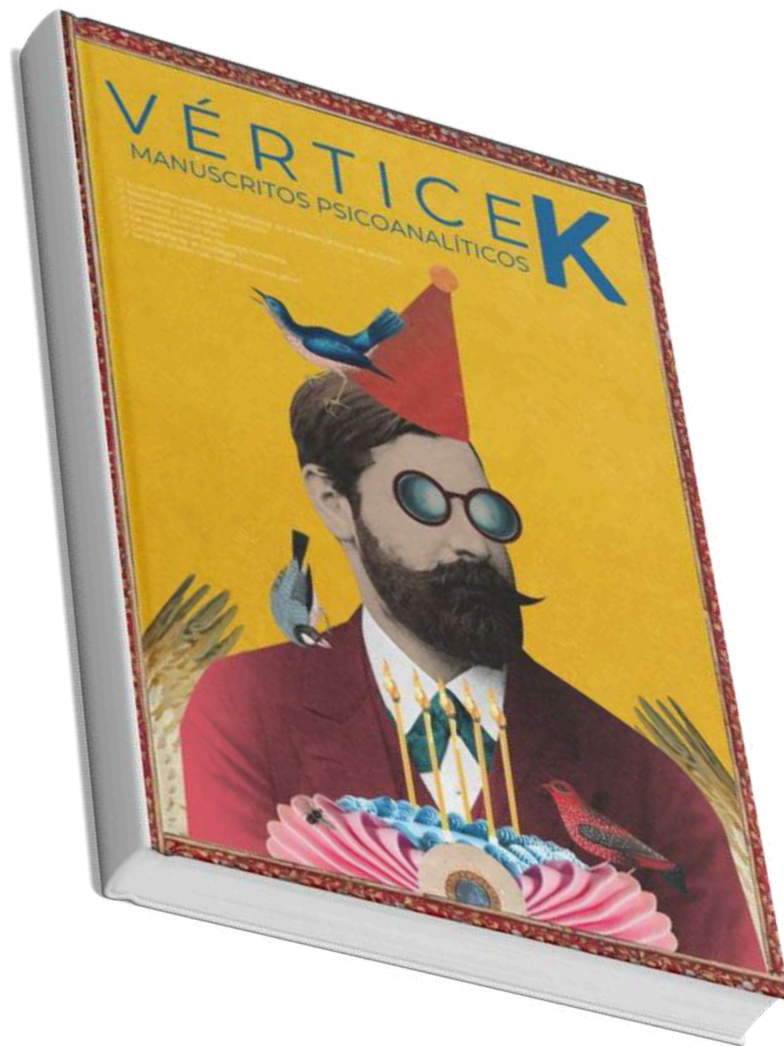
Vínculo analítico entre psicoanálisis y economía que liga deseo y consumo. Identificación identitaria plasmada en la moda (vestimenta, ritual, discursiva), estas inscripciones identitarias de pertenencia, de oposición -por mencionar algunas- inevitablemente se sumergen también en la dimensión “ideológica”.

Al parecer el “espejo está resquebrajado”, es nuestra encomienda, buscar, encontrar y/o descubrir y por sobre todo asumir nuevas formas de subjetividad.

Bibliografía

- 1.- Baudrillard, Jean, Crítica de la economía política del signo, Siglo XXI, México, 1974.
- 2.- Bauman, Zygmunt, Trabajo consumo y nuevos pobres, Gedisa, Barcelona, 2005.
- 3.- Butler, Judith, Mecanismos psíquicos de poder, Madrid, Cátedra, 2001.
- 4.- Derrida, Jacques, De la gramatología, Siglo XXI, México, 1971.
- 5.- Lacan, Jacques, Escritos I, México, Siglo XXI, México, 1990.
- 6.- Laclau, E y Zac, L, Configuraciones discursivas en el campo educativo, México, Plaza y Valdés, 2002.

**¿YA LEISTE
NUESTROS
NÚMEROS
ANTERIORES?**



DESCÁRGALAS

www.centrok.mx



Resumen

Se desarrolla en el presente trabajo, un esbozo exploratorio del panorama actual del Psicoanálisis en el marco de la realidad social contemporánea que deja al psicoterapeuta psicoanalítico agotado frente a su ardua labor y muy angustiado por la incomprensión y limitaciones del saber psicoanalítico, que le genera una imposibilidad de darle sostén a su paciente y a sí mismo; por lo que se le propone una serie de elementos a contemplar y reconocimientos que hacer, para robustecer y enriquecer el presente del Psicoanálisis pero también el futuro del mismo. De esta manera se hace un recorrido histórico por el último lustro, así como por las complejidades psíquicas, sociales y estructurales que definen el tiempo que vive la humanidad actualmente.

Palabras clave: psicoanálisis; angustia del terapeuta; cansancio del terapeuta; eclosión; fractura del psicoanálisis

Abstract

This paper presents an exploratory outline of the current state of psychoanalysis within the framework of contemporary social reality. This reality leaves the psychoanalytic psychotherapist exhausted by their arduous work and deeply distressed by the lack of understanding and limitations of psychoanalytic knowledge, which renders them unable to provide support to their patients and themselves. Therefore, this paper proposes a series of elements to consider and recognitions to make in order to strengthen and enrich the present of psychoanalysis, as well as its future. In this way, a historical overview of the last five years is presented, along with an examination of the psychic, social, and structural complexities that define the era in which humanity currently lives.

Keywords: psychoanalysis; therapist anxiety; therapist fatigue; breakthrough; psychoanalytic fracture



El último lustro

Los últimos cinco años (de 2020 a 2025) que los seres humanos hemos vivido, han sido por mucho, un parteaguas en la construcción, la edificación y la comprensión de la realidad mental y social; varios son los acontecimientos que han sucedido y que, por su envergadura, han adquirido una complejidad mayúscula, y que indiscutiblemente, no podrían ser publicados en un almanaque, ya que ni siquiera, han seguido el orden del tiempo o de la lógica. Algunos de estos sucesos son:

1- El cambio de régimen político y económico que ha cambiado al mundo, sobre todo a Latinoamérica, donde se ha transitado de un régimen hegemónico, pero aparentemente fruto de las revoluciones sociales del siglo XX a un régimen hegemónico fruto ahora de las pugnas socialistas y hoy lo sabemos, totalitarias de finales del siglo XX y de inicios del siglo XXI que, disfrazado de izquierda, ha desmantelado en poco tiempo los garantes institucionales, democráticos y de preservación de los derechos humanos. Los líderes caudillos y mesiánicos han proliferado alrededor del mundo, obnubilando el juicio y la razón de la sociedad que hoy es incapaz de pensar más allá de la polarización, el extremismo y la radicalización.

2- La pandemia por COVID-19 que ha representado por mucho un antes y un después en el aparente avance de la medicina contemporánea, puso en jaque al mundo entero, cobró incuantificables vidas que terminaron en la fosa común con sus respectivos deudos que aun no logran recuperarse de las innumerables pérdidas. Dicha pandemia, sólo ha representado el comienzo de un deterioro exponencialmente más abrupto y destructivo de los entramados psíquicos y sociales, que han dado como resultado una incapacidad vincular, un aislamiento autístico que imposibilita el encuentro, así como una fractura en el continuum del desarrollo psíquico, manifestado clínicamente en un entretejido patológico que loide que no es fácilmente asible, ni tratable.

3- La complejización de los fenómenos de violencia alrededor del mundo, como la guerra de Medio Oriente, el narcotráfico, los conflictos raciales y armados, la migración y la desaparición forzada, el aumento de los grupos delincuenciales, amparados bajo el manto de gobiernos corruptos e inmiscuidos hasta el fondo, que pugnan por perpetuarlos, propiciando un detrimento de la paz y la vida digna, así como los crímenes de cuello blanco; que i-

gualmente han puesto en jaque a los seres humanos, que frente a las violencias y sus efectos, como la desigualdad, la sumisión, el miedo y el terror, han optado por la pasividad, la inacción y la abulia, huyendo aparentemente de los peligros, haciendo cada vez más pequeños sus espacios seguros.

4- El surgimiento y la agudización de psicopatologías nunca antes vistas en lo referente a su expresión sintomática, a su ruptura libidinal y a su imposibilidad de tratamiento psicoterapéutico que carentes de la más elemental capacidad de contacto y relación, rompen por completo, cualquier posibilidad de ser abordadas bajo el psicoanálisis, al menos por el psicoanálisis con el que nos formamos y que hemos transmitido.

6- El nacimiento de la inteligencia artificial como sustituto del Yo, que opera como un artífice del Proceso Primario, que elimina la capacidad de demora, la capacidad de búsqueda, la capacidad de tolerancia a la frustración, la capacidad de autorregulación, que ofrece un “resumen” de la verdad, que de forma inmediata oferta respuestas, no ante preguntas, sino ante una necesidad de apaciguar una angustia de castración y aniquilación no metabolizadas. Esta inteligencia artificial tiene una aparente función ansiolítica ante la inmensidad de los saberes humanos y ante la imposibilidad de ser castrados. Con un celular con internet y chat GPT, cualquier persona puede desde tener un diccionario, hasta tener un terapeuta.

7- El derrumbe de conceptos, construcciones sociales y referentes ideológicos e idiosincráticos que ha generado una confusión monumental, sobre todo en los grupos de jóvenes que al venir de senos familiares que no llevan a cabo una labor de contención, se refugian en grupos secundarios que tergiversan la realidad y ofrecen una visión parcial de la misma, pero llena de odio, de resentimiento, de incapacidad de diálogo. Tal es el caso de los grupos que recientemente han cometido asesinatos, crímenes de odio y que han destruido a sus congéneres erigiéndose como triunfadores de los más “débiles” o rechazadores absolutos de las prácticas sociales que, sin embargo, tampoco proponen otras formas de operar.







La eclosión y la fractura del psicoanálisis

Estas afectaciones, por mencionar sólo algunas, han eclosionado y fracturado en gran medida los paradigmas teóricos y técnicos que han sostenido al edificio psicoanalítico, que, sin embargo, ha buscado sortearlas y desafiarlas, intentando desarrollar nuevas técnicas, nuevos abordajes y nuevas comprensiones ante los laberintos de la nada en los que nos encontramos. En este sentido y haciendo una revisión profunda de las teorías psicoanalíticas nacidas a partir de la década de los ochenta, podemos encontrar que varios son los autores que coinciden en que el inconsciente está en peligro de extinción, y es que, no es que no haya un inconsciente, es que los procesos de subjetivación humana, han pasado de ser singulares a ser masivos, pareciera con estas problemáticas antes mencionadas que el velo del desasosiego psíquico se ha instalado como norma, y no como excepción, desprovveyendo a los psicoanalistas de artilugios de comprensión, abordaje y entendimiento de estas problemáticas, lo que genera, por un lado, la dogmatización psicoanalítica, es decir, que se defiende con más extremismo lo más purista del psicoanálisis, o por el contrario, emergen teorías aparentemente innovadoras pero que escinden la realidad psíquica y social, imposibilitando ir más allá de las cuatro paredes del consultorio del psicoanalista y de las reglas abigarradas y cada vez más obsoletas del encuadre psicoanalítico, que sin embargo, son necesarias para brindar al menos un marco referencial y de trabajo que haga posible la labor psicoanalítica.

A este respecto, es necesario poner en palabras una de las reacciones que se han podido advertir ante este flotamiento en el que se encuentra el psicoanálisis; si me permiten llamarlo así desde luego, me refiero a este estado en el que nuestra teoría es una base sólida que se encuentra en el basamento de nuestro pensar y nuestro pro-

ceder; en el que, sin embargo, no descansan los fenómenos sociales y psíquicos que estamos tratando. Por ejemplo, si llega un paciente que no se identifica psicosexualmente con su género ¿qué sería lo que se pensaría?, ¿qué no resolvió su Edipo? ¿qué es un invertido? ¿qué tiene una perversión? Tanto en los psicoanalistas ya formados, como los que se encuentran en formación, la llamaré, la angustia del psicoanalista, que profundizaré en el siguiente apartado. Ya Freud, cuando interpretó su sueño de inyección de Irma hacia 1895, habló de “no hacer bien su trabajo”; él, ante sus múltiples dudas del tratamiento de Irma, llegó a la conclusión de que todo sueño es un cumplimiento de deseo, no sin antes pasar los más hondos estados de angustia, que su hijo recién parido, el psicoanálisis, aun no podía responder. ¿Es acaso que los psicoanalistas no hemos soñado aun el sueño paradigmático de nuestro psicoanálisis eclosionado por la realidad social?

La angustia del analista

Dicho lo anterior, es menester del presente trabajo, ahondar en lo concerniente a la definición de **la angustia del analista**, que más allá de ser un aspecto de técnica, de la contratransferencia o del proceso psicoterapéutico, es un tipo de angustia sostenida por la propia praxis clínica, así como el modelo de formación con el que prácticamente nos hemos formado todos, el modelo Eitingon de formación psicoanalítica, puesto en marcha hace cien años, que sigue poniendo como protagonistas de la formación psicoanalítica a los seminarios teóricos, la supervisión y el análisis didáctico; la angustia de la que hablo en este trabajo, es la de orden ontológico, representa dos preguntas sin respuesta, la de ser él mismo y la de la dimensión del ser de su paciente. Ambos se encuentran inmersos

Tenemos así que el uso de “marcas” (moda) hacen referencia a una inscripción identitaria superficial, la cual, simbólicamente viste el cuerpo con un tejido de prácticas condicionadas socioculturalmente aludiendo con ello a identidades socialmente diferenciadas, involucrando distinciones y significaciones imaginarias y simbólicas, las cuales conducen a una segmentación diferenciada de los sujetos “sanciona psicológicamente coacciones de otro orden, coacciones de diferenciación social y de prestigio” (Baudrillard, 1974:31).

La angustia del analista representa también, la imposibilidad de acceder a la fenomenología actual del inconsciente, ese que está desubjetivado, ese que no opera como contenedor o como receptáculo del deseo, sino más bien que está lleno de elementos psicóticos que no lograrán emerger como elementos capaces de ser metabolizados. Esto implica que la angustia del analista brota frente a la imposibilidad de poder hacer algo. ¿Cómo se puede hacer algo frente a los feminicidios? ¿Cómo se puede hacer algo frente a la mentira que erige el discurso de nuestros gobernantes que obnubila el juicio y la capacidad crítica? ¿Cómo se puede hacer algo frente al narcotráfico o frente a los crímenes de odio?

La condición ontológica del psicoanalista no puede sostener estas cuestiones, porque estos fenómenos que definiré como perversamente emergentes, no han sido del todo abordados por el psicoanálisis, lo que genera una angustia, como se mencionó, ontológica y existencial, pero también de falta de proceder.

Ante esta posición de angustia, las corrientes psicoanalíticas que aparentemente son novedosas capturan fragmentos de la realidad subjetiva, asumiendo que pueden ofrecer explicaciones psíquicas a fenómenos que van más allá de lo psíquico, que implican el

entramado complejo del que hemos venido hablando y que escapan a la posibilidad de ser entendidos a partir de que son fenómenos que se gestan en el odio, en el poder, en la malignidad. De tal modo que esta angustia puede escindir por completo la mente del analista y lo arroja a un abismo de incompreensión y de no entendimiento. Su técnica no le basta, su supervisión tampoco; se queda habitando un espacio incomprensible y de soledad profunda.

La angustia del analista va generando una erosión psíquica y cognitiva, que en ocasiones le taponea la boca o las orejas, lo paraliza e inclusive lo puede llegar a inutilizar, además de que empieza también a gestar síntomas en su propio cuerpo y en su propio recinto clínico. En su consultorio él quisiera sentarse en la silla del paciente y tener quién lo contenga, pero no puede. No se puede contener algo tan etéreo como la angustia de la actualidad.

En ese sentido, en ocasiones el analista se refugia del mundo en su consultorio, despliega todo un falso self agotador donde sus cuatro paredes son seguras, pero lo que hay afuera de la puerta, ya no. Al paciente se le ofrece esperanza, amor, afecto, sostén, contención, pero ¿qué tanto pueden estos afectos sostener al paciente fuera del consultorio o incluso qué tanto pueden sostener al propio terapeuta que también es susceptible a convertirse en víctima de lo que ocurre fuera de su consultorio? Hay que cuestionarlo, porque de lo contrario entre el falso self terapéutico protector y la vulnerabilidad fuera del Edificio Psicoanalítico y el consultorio clínico, va ser casi imposible de sortear.

El cansancio del analista

Con todo lo dicho hasta este momento, hay que voltear a ver cómo se está viviendo la labor del ser analista en la actualidad. En este momento cuando las sesiones se hacen espesas, cuando la energía apenas alcanza para terminar la jornada y sin embargo se estira en una dimensión en la que los contenidos psíquicos alojados se quedan en el preconscious y después se evacúan, el cuerpo duele, duelen las orejas que escuchan las inclemencias que viven los pacientes y que también vivimos los psicoanalistas, porque no estamos en una dimensión ajena, vivimos el mismo dolor y la misma angustia que sin embargo en nuestros entrenamientos no nos han capacitado para saber qué hacer con ella. Duele también la voz que hace afirmaciones y aseveraciones clarificadoras pero que no alcanzan a brindar un alivio verdadero. Duele el inconsciente que materializa la tragedia cotidiana y la hace indigerible. El cansancio del analista se vive a nivel consciente, con una actitud de receptividad, de comprensión, de alojamiento, de disposición; sin embargo, las palabras del paciente se van haciendo ininteligibles, ya que la comprensión del paciente no alcanza a darse en el inconsciente, ese que está alojando el terror de la actualidad y que, aun cuando tiene nombre y representación, se escabulle de una forma en la que penetra y se vuelve recalcitrantemente atacante.

El cansancio del analista puede manifestarse de distintas formas. Como una rigidización técnica y teórica que busca dar sostén ante la incertidumbre y el caos, como una falsa condescendencia y amabilidad que hacen en realidad que el analista sienta hartazgo por su trabajo y por lo que le ofrece a su paciente, sentimientos y sensaciones de desprecio y desesperanza, una tristeza que se hace palpable pero que se tiene que ocultar, un falso self como se mencionó arriba, de amabilidad, cordialidad y aloja -

miento que en realidad hace que el paciente se sienta en un entorno de falsedad o que hace nebulosas las sensaciones que experimenta, una incapacidad para pensar, para soñar y para metabolizar en palabras bionianas, es decir, se pierde la propia función alfa, todo se vuelve una gran nebulosa. El agotamiento y la angustia del analista lo hacen no poder ser sostenedor, porque él deja de ser continente y se convierte en un contenedor lleno de agujeros y grietas en las que se filtran perseguidores externos y bloqueos internos.

La mutación del inconsciente de la que habla Recalcati (2021), también ha hecho que mute en los psicoanalistas, ¿Qué podría generar esto? ¿Qué necesitamos hacer además de reconocer nuestra propia vulnerabilidad e incapacidad de sostenimiento de lo que nos ofrece la realidad? ¿Se le puede decir al paciente, no sé que decir frente a esto que estás viviendo? ¿Se le puede decir al paciente, estoy cansado de escucharte porque no sé a dónde vas? ¿Se le puede decir al paciente, mi comprensión no alcanza para decirte algo que te alivie? Son preguntas que brotan desde este cuestionamiento inoperante, pero también posiblemente deben ser un ejercicio de honestidad, ética y reflexividad mutua, pero una reflexividad realista.

¿De qué se necesita estar hecho para poder ser psicoanalista hoy?

Dar respuesta a todo este panorama complejo que vivimos en el presente, requiere necesariamente colocarnos en una posición de crítica, de reflexión, de ética y de revisión innovadora. Si nuestro edificio teórico y técnico, así como nuestros principios ontológicos y éticos no están alcanzando para entender e intervenir sobre las problemáticas actuales, es necesario sentarnos en la silla de la reflexión, pero también del cambio,

evaluando en todo momento nuestros alcances y las posibilidades que podemos ofrecer. Es necesario revitalizarnos, dar bocanadas de aire que nos permitan posibilitar una ubicación estratégica frente a la vorágine. Quizás el consultorio ya no es nuestro lugar, hay que buscar nuevos lugares de adscripción. En más de 100 años de existencia del psicoanálisis, éste no ha hecho del mundo, un mejor lugar, pero si ha hecho mejores seres humanos, explicado, descrito y comprendido los más oscuros abismos que caracterizan nuestra condición. Ya Freud lo anticipó bien, cuando afirmaba que él dejaba trazado el camino y que los conocimientos nuevos tendrían que recurrir al psicoanálisis no sólo para actualizarlo, sino también para incorporarlo a su comprensión de la realidad humana. Tomando esto en consideración hay varias interrogantes, pero también varias posiciones para abordarlo. El psiquismo ya no es el mismo, ni se desarrolla igual, ni se enferma del mismo modo.

Resulta interesante pensar lo que ocurrió en el mundo del siglo XX, frente a la primera y la segunda guerra mundiales, por ejemplo, donde el auge de enfoques psicoanalíticos brotó de forma que se pudieron establecer abordajes novedosos, tales fueron los enfoques de la Clínica Grupal, del Psicodrama, del Psicodrama Psicoanalítico, entre otros. Los movimientos sociales de la década de los sesenta también generaron nuevos abordajes y teorías, las neurosis y su teoría, por ejemplo, fueron quedándose cortas y se dieron nuevas explicaciones y reivindicaciones teóricas que vieron la luz 20 años más tarde.

¿Qué tipo de psicoanálisis necesitamos? Un psicoanálisis que vuelva a ser nacido

Así tenemos la siguiente interrogante que me permitirá llegar a la cúspide de este trabajo. ¿Hoy, que tipo de psicoanálisis

necesitamos? Se puede considerar que hay varios puntos que abordar a este respecto. Primero necesitamos un psicoanálisis que invite a lo que definiré como quietud movilizadora, me refiero a una quietud donde me imagino a la dupla analítica, paciente-terapeuta, en un consultorio psicoanalítico, de preferencia físicamente real y no virtual, conversando, quitándole rapidez a los segundos y posibilitando un largo encuentro, así durante varias sesiones.

También se necesita un psicoanálisis que invite a sus integrantes a reformular las teorías clásicas, para ello la labor docente y la práctica clínica resultan magníficas porque los alumnos y los pacientes preguntan cosas que el psicoanálisis actual no es capaz de responder o cuestionan lo ya instalado. Eso implica que esta reformulación debe ser ética y responsable, íntegra diría, en el sentido de que contempla aspectos del presente, sobre todo las fracturas y eclosiones, así como las fases autísticas y que quebrantan la interacción, las violencias que se vuelven la moneda de cambio de la interacción y comunicación humana.

No se necesita un psicoanálisis que aspire a convertirse en la panacea, para eso ya existe la Psicología Basada en la Evidencia, se requiere un psicoanálisis que vuelva a ser nacido. Un Psicoanálisis Freudiano Posmoderno Antidogmático erigido en los nuevos paradigmas que la complejidad ha dado con su consecuente duelo por los paradigmas ya caídos, a los que, sin embargo, habrá que volver, para darles vida sin que necesariamente nos convirtamos en historiadores del psicoanálisis.

El psicoanálisis seguirá siendo por su carácter epistemológico, un campo del saber que se apoyará de la antropología y la sociología, de las artes y la poesía, de la medicina y la psiquiatría, pero también de las ciencias de la complejidad, de la informática, de las ciencias de la comunicación y sobre todo de la vuelta al origen, de la filosofía. ¿Se puede apostar por un psicoanálisis filosófico?

Varios podrán decir, pero eso ya lo hacemos ... y no dudo que lo hemos intentado pero muy posiblemente entre agotamiento, angustia y narcisismo por ser psicoanalistas, también nos hemos vuelto un poco ciegos, un poco cerrados, un poco soberbios. Si queremos realmente movilizarnos, se requiere también tomar en cuenta los siguientes reconocimientos.

El dolor también puede ser acogido por el dolor: no es necesario que el psicoanalista se quite su condición adolorida; estar atravesados por el dolor de sus congéneres, le dará una base sólida no para entender, sino para acoger. El paciente necesita al analista y el analista necesita a su paciente. Se necesitan mutuamente para reconocer en ellos el último resquicio de humanidad que son capaces de experimentar y experimentar.

La atención flotante requiere en gran medida, adoptar también una posición de liviandad. Los contenidos del inconsciente están más en la conducta que en el discurso, habitar la conducta mirándola desde la atención flotante es lo que revela al inconsciente que se encuentra al rojo vivo. Si abandonamos la idea de tener que entender todo lo que le sucede a nuestros pacientes y a nosotros, quizá puedan brotar nuevas dudas. La identificación proyectiva comunica más que el discurso verbal y la respuesta a ella, necesaria para instalarse en el entendimiento y el frescor.

La angustia también puede ser acogida por la angustia del analista, y reconocerla frente al paciente es esencial: construir y no sólo ser antropólogos del inconsciente es una labor titánica y necesaria en este momento. Hay que renunciar a buscar los contenidos del inconsciente, hay que crearlos, inconscientizarlos como menciona Marucco (2017). Las zonas del inconsciente son varias y cada una de ellas la notamos en los contenidos a través de los cuales se revela el inconsciente.

El ideal narcisista de nosotros mismos como analistas, tendría que quizá ser también replanteado, quizá ganemos más, asumiendo que no sabemos nada de lo que creemos saber y juguemos a ser un explorador curioso y juguetero como fue Freud y sus sucesores, un Spitz observando bebés, un Kernberg entrevistando a sus pacientes, un Ogden, acordándose de su cuento infantil favorito... así hemos sido todos los que hemos sido seducidos por el psicoanálisis y que nos encontramos aquí hoy, escuchando esta dilapidación necesaria para la reformulación.

Otro reconocimiento esencial y el que quiero promover en este trabajo, es que seamos capaces de escuchar las voces, la multiplicidad de psicoanálisis que existen. No tendríamos por qué dar por hecho que una teoría es mejor que otra, tampoco debemos hacer sectas psicoanalíticas, dialoguemos entre nosotros y con los que hacen clínica, con los terapeutas contextuales de tercera generación, con los que hacen mindfulness, con los que hacen terapia narrativa. Ellos también han tomado nuestra médula espinal y desde su abordaje, seguramente también tendrán algo que decirnos. La escisión tanto al interior como al exterior nos seguirá colocando en aprietos teóricos y

técnicos, así como de la investigación. Los psicoanalistas somos investigadores del inconsciente, pero para ser investigadores, también hay que crear una metodología de la investigación a la que nos conmino.

Hay que reconocer también que los psicoanalistas y los psicoterapeutas psicoanalíticos, me gusta más el segundo término, no somos seres sobrenaturales o distintos a nuestros pacientes, reconocer nuestra humanidad es reconocer nuestra fragilidad, reconocer nuestra fragilidad, es reconocer nuestros alcances, el Ideal del Yo del presente no es el que puede más, es el que puede habitar la realidad, movilizándola y modificándola. Sólo así la angustia y el agotamiento habrán de encontrar un puente entre nuestro amado saber psicoanalítico y la realidad psíquica y contextual que nos tocó vivir.

Los psicoanalistas del presente, también somos los psicoanalistas del futuro, nuestros alumnos, los que transmitirán nuestro legado podrán decir: a tiempo reflexionaron y a tiempo accionaron, ese, desde este planteamiento, sería el propósito del psicoanálisis de hoy frente al cansancio y al agotamiento.

Nos vemos en el futuro, en el que Freud habrá puesto la primera piedra, los postfreudianos y los contemporáneos la segunda piedra y en la que nosotros habremos de poner la tercera piedra, la del psicoanálisis de 2025 que logró aliviar su angustia y su agotamiento y fue capaz de volver a pensar y volver a soñar, sobreviviendo incluso a la inteligencia artificial.

Referencias:

- 1.- Laurent Assoun, P. (2006) Perspectivas del psicoanálisis. Prometeo Libros: Argentina.
- 2.- Palacios, A. (1998) Freud, su legado un siglo después. APM: México.
- 3.- Marucco, N. (2017) Inconsciente Y/O Inconscientización. Estado O Funcionamiento Psíquico. Artículo electrónico consultado en: <https://shs.cairn.info/revista-revue-francaise-de-psychanalyse-2017-4-page-1135?lang=es>.
- 4.- Ogden, T. (2016) Reclaiming unlived life. Roudlege: Inglaterra.
- 5.- Recalcati, M. (2021) El hombre sin inconsciente. Paradiso Editores: México.
- 6.- Vives, J. (2013) La muerte y su pulsión. Una perspectiva freudiana. Paidós: México.

UN TAURINO AL DIVAN

UNA MIRADA
PSICOANALITICA
AL AFICIONADO
TAURINO

Manuel Acevedo



Resumen

Este artículo nace de una pregunta que considero interesante: ¿qué sostiene el deseo del aficionado taurino? Más allá de los juicios morales, bioéticos o sociológicos que suelen rodear a la tauromaquia, propongo mirar al taurino como un sujeto atravesado por el deseo, el goce, la falta, la angustia y la confrontación con la muerte. No se trata aquí de condenarlo ni de santificarlo, sino de intentar comprender qué se juega subjetivamente en una tarde de toros. A partir de Freud, Lacan y Massimo Recalcati, planteo que la corrida puede pensarse como una escena ritual donde la vida y la muerte se encuentran bajo una forma simbólica. El toro, el torero, la mirada del tendido, la sangre, el temple y la propia estética de la lidia pueden ocupar el lugar del objeto petit a, no como objeto que colma el deseo, sino como aquello que lo causa y lo mantiene abierto. Desde esta perspectiva, el aficionado no acude a la plaza únicamente para ver morir al animal, sino para participar de una experiencia estética, trágica y pulsional donde se ponen en juego la belleza, el riesgo, la ley, la pérdida y lo real. Asimismo, recurro a los retratos del deseo propuestos por Recalcati para pensar distintas formas en que el deseo taurino puede expresarse: el deseo envidioso, el deseo de reconocimiento, el deseo angustioso, el deseo de nada, el deseo de gozar, el deseo de otro lugar, el deseo sexual, el deseo amoroso, el deseo puro o de muerte y, finalmente, el deseo del analista. La tauromaquia aparece así como un fenómeno cultural complejo que permite pensar, desde el psicoanálisis, la manera en que el sujeto se confronta con aquello que desea, con aquello que teme y con aquello que nunca logra simbolizar del todo.

Palabras clave: tauromaquia; psicoanálisis; deseo; goce; objeto petit a; pulsión de muerte; aficionado taurino; Lacan; Freud; Recalcati; ley simbólica; estética.

Abstract

This article stems from a question I find intriguing: what sustains the desire of the bullfighting aficionado? Beyond the moral, bioethical, or sociological judgments that typically surround bullfighting, I propose viewing the bullfighting aficionado as a subject shaped by desire, enjoyment, lack, anguish, and the confrontation with death. The aim here is neither to condemn nor to sanctify the aficionado, but rather to try to understand what is subjectively at stake on an afternoon at the bullfight. Drawing on Freud, Lacan, and Massimo Recalcati, I argue that the bullfight can be understood as a ritual scene where life and death meet in a symbolic form. The bull, the bullfighter, the gaze of the crowd, the blood, the temperament, and the very aesthetics of the fight can occupy the place of the object petit a, not as an object that fulfills desire, but as that which causes it and keeps it alive. From this perspective, the aficionado does not go to the bullring merely to see the animal die, but to participate in an aesthetic, tragic, and instinctual experience where beauty, risk, law, loss, and reality are all at stake. Likewise, I draw on Recalcati's portraits of desire to consider the different ways in which bullfighting desire can be expressed: envious desire, the desire for recognition, anxious desire, the desire for nothing, the desire for enjoyment, the desire for another place, sexual desire, amorous desire, pure or death desire, and, finally, the analyst's desire. Bullfighting thus appears as a complex cultural phenomenon that allows us to consider, from a psychoanalytic perspective, how the subject confronts what they desire, what they fear, and what they can never fully symbolize.

Keywords: bullfighting; psychoanalysis; desire; enjoyment; object petit a; death drive; bullfighting aficionado; Lacan; Freud; Recalcati; symbolic law; aesthetics.



Introducción

La tauromaquia es, en mi opinión, un tema que puede abordarse desde distintos ángulos; sin embargo, por alguna razón, no ha sido mirada desde la óptica del psicoanálisis. Considero fundamental, como psicoanalista, empezar a observar al aficionado, así como analizamos a cada una de las partes implicadas —aunque eso será para otro momento—. Me interesa, en principio, el taurino, por dos razones fundamentales.

La primera es que todo aquel que se dedica a esta actividad empezó como aficionado: el torero, el ganadero, el subalterno, etcétera, por lo que, es menester preguntarse desde dónde se gesta el gusto por el toreo. La segunda razón es porque considero que nuestro trabajo como psicoanalistas no debe limitarse únicamente al setting terapéutico del consultorio; ser observadores también implica una responsabilidad social, pues ahí se encuentra parte del origen de nuestra disciplina.

Los psicoanalistas desempeñamos un papel importante al observar, analizar e interpretar los fenómenos psicológicos latentes en las dinámicas sociales, culturales e incluso políticas, sin que ello implique necesariamente emitir un juicio. Desprendernos de estereotipos personales representa un reto mayor. El psicoanálisis propone una mirada profunda, objetiva y profesional sobre cómo los procesos inconscientes influyen en el actuar colectivo e individual.

Freud fue uno de los primeros en invitar a explorar el mundo fuera del consultorio y a observar cómo los impulsos y deseos reprimidos se expresan en las estructuras sociales. En *El malestar en la cultura* (1930) muestra cómo la sociedad y la civilización se construyen a partir de la represión de los instintos humanos. Desde esta perspectiva,

los psicoanalistas buscamos revelar cómo los conflictos internos del sujeto —planteados por Freud desde su segunda tópica (Freud S. 1923) perpetúan las normas establecidas por las instituciones y las restricciones impuestas por la cultura. Freud afirma que las sociedades son construidas a costa de renunciar a la satisfacción instintiva; por ello, el psicoanálisis retrata las tensiones entre las pulsiones y las demandas colectivas. Esto último me lleva, de forma natural, al estudio de la tauromaquia y de sus aficionados, pues se trata de una actividad estructurada alrededor de rituales donde se danza entre la vida y la muerte bajo la simbolización. Se constituye así, como un fenómeno cultural que, por su naturaleza, desata intensas polémicas, discusiones y conflictos internos genuinos.

Desde su origen hasta la actualidad, la tauromaquia ha permanecido en el centro de debates legislativos y sociales sobre su aprobación o prohibición. Así como hay detractores, también hay una profunda pasión entre sus adeptos. En esta ocasión, me interesa mirar más allá de las implicaciones morales, bioéticas o sociológicas. Considero que el toreo puede leerse desde múltiples perspectivas: desde la puesta en interrogación o la economía libidinal del sujeto moderno. ¿Qué lleva a una persona a aficionarse a esta actividad e incluso dedicarse a ella, poniendo en riesgo su vida? ¿Qué se busca en ella? ¿Dónde radica el deseo? ¿El goce está en la sangre, en el sufrimiento o en otra parte?

Desde el psicoanálisis, el deseo no es una simple necesidad, sino una estructura marcada por la falta, la cual conduce al deseo del Otro (Lacan J. , 2008). Si lo vemos así, el aficionado asiste a la plaza de toros sin deseo por el torero, por el toro o a infringir sufrimiento al animal. En la corrida de toros se escenifica algo más profundo: el ser deseado, convertirse en la



causa del deseo, el objeto a (Lacan J. , 2008). Otro autor en el que me gustaría ahondar, en esta misma línea del deseo y el poder, es Massimo Recalcati (2022). En su propuesta sobre los rostros del deseo, ofrece herramientas para pensar en las múltiples formas en las que el deseo se estructura desde la subjetividad. La taurina encarna en la fascinación por la belleza y por una concepción de arte que no radica en la sangre, sino en la contemplación de movimientos estéticos o, como dice David Silveti (2010), en lo “ético, estético y patético” del toreo: alcanzar a ver belleza incluso en lo mortífero.

Con este escrito, propongo un abordaje al taurino desde la óptica psicoanalítica, con el único fin de explorar las formas donde radica su deseo y su goce al asistir a una corrida de toros. No busco encontrar motivos para condenarlo ni para santificarlo. Desde el psicoanálisis no se trata de culpar ni señalar al otro; se trata de intentar comprender los motivos, deseos y conflictos que atraviesan al sujeto.

Objeto petit a en el toreo

El primer lugar, quisiera empezar por lo que la teoría psicoanalítica dice con respecto al deseo. Un concepto fundamental es el de objeto petit a. Esto es el que representa, según Lacan, el objeto que está dentro del objeto de deseo, es decir, lo que deseo, pero nunca podrá ser completamente alcanzado. Este concepto es el punto central en la constitución del deseo y en la estructura propia del sujeto. Lacan lo introduce en su reelaboración de la teoría freudiana; este no es un objeto real, sino un objeto perdido y es la causa de que el deseo nunca pueda ser plenamente recuperado. No busca la satisfacción como función, sino que busca mantener abierto el campo del deseo.

Lacan lo designa diferenciándolo del objeto común; es el objeto-causa y no objeto-meta del deseo (Lacan J. , Escritos I, 2007) Este objeto no es lo que se desea, sino que es lo que hace que el deseo surja, así se marca la falta estructural que va a constituir al sujeto. Entonces, ¿cómo lo podemos observar en el taurino? Podríamos poner al toro como objeto petit a, ya que este puede representar la bravura, la fuerza y la potencia que el humano —el que enfrenta y vence— desea dominar. El deseo del aficionado está ahí: en el deseo de ser deseado, en la necesidad de ser reconocido por la Otridad, ser deseado como el torero lo es, ser visto, respetado y admirado por la multitud que le mira a él y a sus movimientos capaces de realizar, con despaciosidad, ante la fiereza de la bestia. Volvamos con el toro como objeto petit a. El eje central de la fiesta es el toro. A lo largo de los siglos, el hombre ha podido refinar los movimientos a los que se le conocen como lidia. El toro representa la fuerza, el vigor y la potencia, la cual se desea dominar, sin llegar a domesticar. En este aspecto, el toro representa la falta o la carencia del torero al asumirse en debilidad, por lo que, esto le impulsa al deseo de lograr, en la debilidad, dominar estéticamente la fuerza del toro, no en un enfrentamiento a golpes, puesto que enfrentar a un toro de 450 kg contra un hombre de 80 kg, es una pelea perdida para el hombre. El deseo, en la teoría de Lacan, no es algo biológico ni un instinto natural; es, más bien, una estructura subjetiva que se constituye en la relación con el Otro y con el lenguaje. El deseo humano se diferencia del deseo animal porque el primero está marcado por la falta. Sólo se desea aquello que no se tiene. Un fumador, por ejemplo, suele desear más el cigarro cuando no tiene una cajetilla al alcance; del mismo modo, el bebé desea ser deseado por la madre cuando nace un hermano pequeño. No es

que necesite el pecho o la leche de su madre, sino el hecho de ya no tenerlo del todo lo hace desearlo.

Para el psicoanalista francés (Lacan), el objeto a es aquello que no se tiene, pero que causa el deseo; es lo que no puede ser completamente simbolizado. Si esto lo trasladamos a una corrida de toros, podemos pensar que el toro representa precisamente eso real imposible de dominar, pero no domesticar. La presencia del toro bravo radica en su fuerza y brío, que eventualmente culmina con su muerte. El taurino no acude a verlo morir como fin último, sino que observa la muerte como parte de un todo, donde se condensa la pérdida, el goce y la ley. El aficionado contempla la corrida desde lo simbólico.

Entonces, al asistir a una corrida de toros, el taurino se instaura en una posición deseante. Invierte libidinalmente la escena no por un interés moral, sino por la posición fantasmática que le permite y ofrece el lugar. En la multitud, el sujeto se desvanece y se funde con la otredad al observar el enfrentamiento entre quien quisiera ser, el torero, y aquello que desea vencer, lo real. En la corrida se pone en escena la tragicomedia de la vida y la muerte, de lo bello y lo fatídico.

El aficionado no va únicamente a ver morir al animal. No “gana” quien más hace sufrir, quien más sangre derrama o quien golpea con mayor fuerza. No se trata de una lucha de violencia desmedida. El taurino se estremece cuando observa mayor tersura en el trato hacia el animal, respetando su dignidad sin humanizarlo; cuando percibe delicadeza y cadencia, como si se tratara de un baile, de una danza o, como he mencionado, de una ópera donde la tragedia está intrínseca, pero no es la protagonista.

No se busca dar múltiples estocadas, sino una sola que culmine en una muerte rápida, digna y solemne, en un enfrentamiento frente a frente donde se ensalza el deseo de vencer lo invencible. El aficionado puede entonces proyectar en el toro una figura idealizada, incluso paterna, dotada de un goce y un poder que le fascinan; es el Edipo que encarna la ley.

El goce en la plaza no consiste en un exceso de violencia desbocada, sino en una secuencia organizada mediante técnicas y rituales que escenifican el enfrentamiento entre lo que el sujeto desea ser y aquello que desea poseer. El toro se eleva incluso a niveles de veneración totémica, convirtiéndose en un cuerpo de proyección pulsional que se entrega en sacrificio dentro de una puesta en escena donde que el sujeto, el taurino, encuentra satisfacción en la propia insatisfacción de asumirse imposibilitado para hacer aquello que el otro sí puede realizar: el torero.

En una corrida de toros existen un sinfín de significantes. El objeto petit a no sólo puede ser el toro; también puede ser la mirada del taurino, el gesto, la sangre o incluso lo indefinible que aparece en el temple: el acariciar la embestida del animal con movimientos sumamente lentos, alentando así la percepción del tiempo y suspendiéndolo en el lapso de un pase.

Lo que he venido desarrollando hasta ahora no pretende “dejar de ver” la violencia o la sangre; al contrario, ambas también son objeto de estudio, pues resulta innegable observar y analizar el deseo en un espacio donde se convive con el peligro, el límite y lo mortífero. El taurino participa simbólicamente en este juego pulsional en el que el toro se

**¡EN MIS OJOS NO VES
UNA BESTIA; VES TU
PROPIA ANGUSTIA !**



convierte en objeto de deseo y representa también la posibilidad de la muerte, del aniquilar o ser aniquilado. El aficionado asume igualmente esa imposibilidad de cumplir el deseo. Ve al torero como aquel que puede hacer lo que él no puede: ponerse en el lugar de quien corre el riesgo de ser aniquilado, aunque desde la seguridad del tendido.

Pulsión de muerte

La pulsión de muerte que se encarna en una corrida de toros no debe entenderse como una horda de salvajismo, sino como una tendencia inherente al ser humano a confrontarse con sus propias limitaciones biológicas y con el límite mismo de la vida (Freud S. 1920). En la corrida se escenifica una ritualización de la confrontación con la muerte, algo especialmente interesante en una época donde pareciera existir una tendencia social a invisibilizarla. Dentro del consumismo natural de nuestras generaciones, dejamos de preguntarnos de dónde viene lo que nos alimenta. El periódico ABC, en un artículo publicado en 2017, mostraba datos que pueden parecer incluso absurdos, pero que resultan preocupantes: uno de cada cinco estadounidenses desconocía que las hamburguesas que consumía provenían de una ternera.

¿De qué nos habla esto? También de un desconocimiento de nuestro propio origen natural. Hoy en día evitamos mirar la enfermedad y la muerte; en redes sociales solemos mostrarnos desde una falsa realidad perfecta. La lidia representa, en cierta medida, un regreso a ese origen, mostrándonos desde nuestra naturalidad y fragilidad. Esto termina ensalzando la figura animal del toro, otorgándole nombre y dignidad a cada una de las reses que entran al ruedo, y al torero en su capacidad humana de dominar el instinto y la agresividad mediante la delicadeza y sutileza de sus movimientos. Ambos terminan, frente a frente donde hay —como en la vida misma— un vencedor y un vencido.

Desde Freud, el deseo no se entiende únicamente como una simple búsqueda de placer, sino como una fuerza compleja y contradictoria que estructura al sujeto desde el inconsciente. El taurino no se limita a disfrutar un espectáculo que considera bello, estético o cultural: también le otorga una carga más profunda. En la corrida se confronta y convive con emociones de angustia y la fascinación por lo trágico, no desde un aspecto sádico, sino desde la posibilidad de la muerte al verla materializada en el toro y latente en el torero. Es, en cierto sentido, la pulsión en uno de sus estados más puros.

El goce

Si tomamos a la teoría lacaniana, el goce es un concepto fundamental. Se menciona que es la experiencia que desborda el principio de placer: el placer busca equilibrio, pero el goce es, más bien, una satisfacción paradójica que muchas veces se encuentra ligada al sufrimiento, porque se sitúa en la economía psíquica del deseo. Por lo tanto, si observamos al taurino, no sólo se vincula — como decíamos antes — por mero placer estético o por tradición cultural; va más allá. Asiste por y para una experiencia más radical: el encuentro real con el goce, encarnado en la muerte inminente del toro, la herida latente tanto de la bestia como del humano, el peligro que se respira en la plaza cuando sale el toro y el cuerpo expuesto del hombre, por voluntad propia, al servicio del Gran Otro.

Según Lacan, el goce está ligado a la ley, en tanto es la propia ley simbólica —la que prohíbe, regula y organiza, es decir, el superyó— la que produce el goce como su reverso. Incluso decía que es únicamente a través de la ley que se puede ingresar al goce. Por ello, la estructura ritual de la tauromaquia y el reglamento que rige la lidia no son simples protocolos, sino una ley simbólica que permite y organiza el acceso al goce. El aficionado no busca simplemente ver morir al toro, pues eso implicaría hablar de una horda de sádicos con sed de sangre y muerte, y nada está más alejado de la realidad. El taurino busca una muerte ritualizada, reglada, que ocurre como parte —y no como fin— del ritual.

Hoy están sobre la mesa las llamadas corridas sin violencia, formas de lidia en las que no se derrama sangre ni se mata al toro en la plaza. Sin embargo, estas han sido rechazadas por gran parte del aficionado taurino, porque el goce requiere del marco simbólico que le da estructura. Para muchos taurinos, esto significaría restarle dignidad y

sentido a la vida del toro y la razón por la cual ha sido criado por el hombre, al tratarse de una raza que no posee un hábitat natural independiente. De hecho, Lacan plantea que el goce está relacionado con el concepto de *das Ding*, es decir, la Cosa: ese núcleo absoluto del Otro que resulta atractivo y aterrador (1986). En la fiesta brava, esta Cosa bien puede situarse en el toro, como ya se ha mencionado antes, en tanto encarnación de lo real del goce, de lo salvaje, del peligro que emanan su fuerza y su bravura. El taurino encuentra goce cuando sale el toro bravo; se incomoda cuando el toro es manso. No se trata de aprovecharse de “un pobre animalito indefenso”, sino de encararse con el peligro, y mientras más bravo sea el toro, mayor es su ensalzamiento.

Por ende, podemos pensar al taurino como aquel sujeto que retorna constantemente a una escena donde se representa lo irrepresentable y donde se vive, paradójicamente, la muerte. El goce, en este sentido, no sólo es contemplado a la distancia; verdaderamente es vivido a través de la figura del torero, cuyo cuerpo en riesgo se convierte en depositario del deseo del tendido. En la tauromaquia se encarna, como empecé este escrito parafraseando a David Silveti, “lo ético, estético y patético”. Se experimenta el goce estético y lo patético de la tragedia griega en aquello mortífero, sin llegar a negarlo en ningún momento; al contrario, se sublima. En una tarde de toros, el ser humano retorna constantemente a la máxima tensión entre la ley y su transgresión.

Cuando Rafael Gómez Ortega el gallo, torero que vivió a inicios del siglo pasado, escuchó que en Inglaterra no había corridas de toros, respondió: “Entonces, ¿qué hacen los ingleses los domingos por la tarde?”. Lo menciono porque el taurino

necesita el espectáculo para sostener una forma singular de satisfacción que excede el lenguaje. El gusto y la afición se transmiten de generación en generación no sólo como una preferencia por la actividad, sino como una forma de vida y una manera de mirar el mundo. Las tardes de toros en muchas las familias son casi comparables, en términos rituales, a asistir a misa en las familias católicas.

Los rostros del deseo

Dentro de la literatura más accesible para aproximarse a la teoría de Lacan, considero fundamental la obra de Massimo Recalcati, particularmente su libro *Los retratos del deseo* (2022). En él, el autor propone diez figuras o "mandamientos" que permiten pensar cómo se estructura el deseo en la subjetividad del siglo xxi. Estas no son perspectivas fijas, sino formas dinámicas en las que el sujeto se relaciona con la falta, el objeto petit a y el Otro. Si observamos al taurino desde esta perspectiva, podemos detectar múltiples formas en que el deseo se apuntala mediante su vínculo singular con la tauromaquia. Si analizamos al taurino desde la perspectiva propuesta por Recalcati (2022) podríamos observar distintas formas en las que, a mi parecer, se estructura su deseo.

El deseo envidioso

El primer deseo es el deseo envidioso, el cual plantea que no se desea directamente el objeto, sino la destrucción del goce del Otro. El sujeto desea aquello que percibe que el Otro posee, no tanto por el objeto mismo, sino por lo que imagina acerca de la experiencia de goce del otro. Cuando el taurino observa desde la lejanía y el torero pasa cerca y lentamente frente al animal, el

aficionado fantasea con la experiencia del torero; la envidia aparece y se imagina ese goce. Para Recalcati (2022), este tipo de deseo no se satisface únicamente con obtener el objeto; también necesita desplazar o derrotar al Otro que lo posee. En el contexto de la tauromaquia, el deseo envidioso puede observarse en el tendido, que admira y envidia simultáneamente la figura del torero.

El torero no sólo enfrenta al toro, sino que encarna un ideal de artista, gladiador, ídolo y dominador de la muerte, capaz gozar hasta el límite.

El aficionado experimenta entonces una envidia inconsciente hacia ese Otro —el torero— que logra "ponerse delante", es decir, situarse frente al toro y sobrevivir al encuentro con lo real: la muerte. La envidia no surge únicamente frente al dominio físico o la destreza técnica, sino ante la figura del torero elevado al lugar de héroe mítico, donde admiración y resentimiento se mezclan. El aficionado desea ser reconocido como portador de ese valor, pero sabe que, desde su posición de espectador, está presente y ausente al mismo tiempo, pues quien verdaderamente experimenta lo real es el torero, mientras que el aficionado únicamente fantasea con ese sentir.

El taurino exige al torero desde esa envidia de aquello que no puede —ni podrá— hacer. El deseo envidioso se perpetúa al mirar, anhelar, soñar, identificarse, criticar, devaluar e incluso tratar de destruir al otro desde el resentimiento del no soy yo tú. Esto puede observarse en quien no soporta la admiración ajena y permanece constantemente en contra de un torero, dejando de mirar lo que hace y colocándose en una posición supuestamente superior. La pasión, se

contamina entonces por la comparación constante entre un torero y otro, desde la amargura de no haber podido ser aquello que el otro representa. “No soy deseado como él lo es”; por ende, intenta destruir ese goce mediante una crítica corrosiva. Ya no se goza de la faena, sino de devaluarla. El deseo envidioso no quiere tener: quiere que el Otro no tenga.

El deseo de reconocimiento

Este deseo, dice Recalcati (2022), impulsa al sujeto a buscar validación externa; es decir, se desea ser visto, afirmado y nombrado por el Otro. No le basta al sujeto con existir: necesita ser reconocido como un ser deseante, valioso, singular y único. Incluso Lacan menciona que “el yo, se funda en una imagen recibida”. Aquí, el deseo se sostiene en el hecho de ser deseado por el Otro. No parte de un impulso espontáneo o íntimo, sino de la mirada, el juicio o el deseo ajeno; el deseo termina siendo, en cierta medida, el reflejo de lo que el Otro quiere del sujeto. Veamos entonces al aficionado taurino desde este deseo. Si el deseo no radica únicamente en el taurino, entonces ¿dónde se encuentra? Podríamos hipotetizar que el deseo del taurino se sostiene en dos vértices: la fantasía de ser deseado como torero y el deseo de ser reconocido como taurino.

Una tarde de toros se convierte entonces, para el taurino, en un escenario donde también puede ser reconocido como conocedor o, por el contrario, ser llamado villamelon. Aprende a mirar al torero, a distinguir más allá de lo evidente, tanto las características del animal como las facultades físicas y artísticas del torero. Y así, también, ganarse un lugar en la fiesta: alcanzar un estatus dentro del mundo del aficionado taurino.

Deseo angustioso

El deseo angustioso, según Recalcati (2022), es “uno de los más perturbadores”; se manifiesta cuando el deseo no conduce a una satisfacción, sino que se encuentra con un obstáculo insuperable, generando una experiencia de angustia. Este deseo revela la imposibilidad estructural de alcanzar una plenitud total. Él habla del ejemplo de la mantis religiosa, en la que el macho satisface a la hembra hasta su último aliento, cuando esta lo mata en el coito. Desde la perspectiva lacaniana, la angustia no es simplemente una emoción negativa, sino una señal de que el sujeto está en contacto con lo real, con aquello que no puede ser simbolizado ni integrado plenamente en el orden del lenguaje.

El aficionado, pues, experimenta el deseo angustioso: sabe que lo que acude a presenciar no lo volverá a ver nuevamente, y lo que ve es real. La muerte que observa no es la



¿MAMÁ, ME ESTÁS MIRANDO?



escenificación de la ópera; es una muerte real. Cada corrida es un evento único e impredecible, donde el riesgo de la muerte está siempre presente. Se desea acercar a la faena perfecta, uno de los pilares en los que encuentra la belleza y la simboliza en el arte taurino, porque también se enfrenta a la posibilidad del fracaso, del accidente, de la cornada y de la tragedia. Desde que empieza el espectáculo, cuando se parte plaza, el aficionado es testigo de la tensión entre el deseo de una experiencia estética y la posibilidad de la catástrofe, por lo que, se va gestando una forma de angustia central y fundamental en la experiencia del aficionado. El taurino no va a divertirse a una plaza; va a experimentar toda una gama de emociones, en una relación como la que Recalcati (2022) menciona con la mantis religiosa, en la que el deseo tiene como precio: placer y muerte. No es placer por la muerte; es llevar al deseo hasta el último aliento. La corrida de toros es un espacio donde el deseo y la angustia cohabitan, puesto que, se palpa la complejidad de la condición humana y la imposibilidad de alcanzar una satisfacción completa. Siempre habrá una tarde mejor.

Deseo de nada

El *deseo de nada* representa uno de los retratos más radicales, destructivos y, paradójicamente, contemporáneos del deseo. A diferencia de lo anteriormente dicho, donde el deseo se orienta hacia un objeto amoroso, simbólico o imaginario, el deseo de nada se dirige al vacío. No hay objeto; es compulsivo y llega a la negación del deseo en tanto tal.

El deseo de nada es una figura del nihilismo subjetivo, por lo que el sujeto se ubica frente al mundo y sus objetos deseables con una actitud de rechazo, indiferencia o incluso odio. No desea nada porque ya nada le interesa; no porque no pueda desear, sino porque ha renunciado activamente al deseo.

Hilándolo con lo arriba escrito sobre la pulsión de muerte de Freud, esta pulsión es una fuerza que tiende al cese, a la desintegración, a la dimensión lacaniana del goce mortífero, en la que la satisfacción radica en la autodestrucción del sujeto.

Pero entonces, ¿cómo encontramos este deseo en el taurino? Es complicado, pero intentaré examinarlo con mayor atención. Este deseo de nada, si lo vemos desde la autodestrucción, puede observarse en el aficionado más radical, en aquel que ya no va a emocionarse, sino que observa desde una óptica de juez: todo está mal, todo representa el derrumbe de lo que vive. Argumenta constantemente que “hoy estamos peor que antes”. Su satisfacción radica en la no satisfacción; habla de la falta del peligro del toro, aunque esto suene contradictorio. Desea que algo rompa con su visión aletargada y cotidiana. Desea la catástrofe, el derrumbe de un torero en su carrea —no precisamente por una cornada—. Ya no desea sólo la estética de una faena, sino la nada: que todo colapse, la bronca en el tendido o que simplemente el orden se disuelva.

En este sentido, el deseo de nada puede verse, en casos extremos, en la subjetividad del aficionado como una atracción hacia el desastre, hacia el fin, hacia aquello que no puede ser representado. Es un deseo que no quiere objeto, sino el colapso del sentido mismo. Se queja cuando no hay toros, pero cuando lo hay desea —no conscientemente— que se acaben. Desea el fin, la destrucción.

Deseo de gozar

Este ocupa una posición crucial en la obra de Recalcati (2022), pues articula una de las paradojas fundamentales del sujeto: el deseo no siempre busca el bien, la

plenitud o el equilibrio; muchas veces busca el exceso, la trasgresión, aquello que duele, pero satisface. En la corrida de toros, el taurino no sólo es partícipe de una tradición ni únicamente contempla el concepto propio del arte; se expone a un espectáculo donde la muerte y la belleza coexisten, donde la estética del movimiento se conjuga con el peligro real de la muerte o de la integridad.

El deseo de gozar empuja al sujeto más allá del principio del placer, hacia lo que Lacan llamó el goce (*jouissance*): una satisfacción que desborda al sujeto, que puede incluso hacerle daño, pero que lo confronta con su verdad más íntima. Es común decir que el torero está al desnudo frente al toro, puesto que ahí denota quién es realmente: un sujeto con sus carencias y fragilidad enfrentándose a la bestia.

El deseo en el taurino es el de gozar a través de lo que se arriesga, de lo que se expone y se pone en juego, que es la vida misma; de aquello que pone al cuerpo —el del toro y el del torero— en el centro de la escena. Esa exposición genera una forma de goce que no es solamente visual o intelectual: es visceral, corporal; se siente en la piel y llega incluso a la lagrима. Mientras que el deseo, en su forma simbólica, se orienta hacia el Otro, hacia el reconocimiento y la falta, el goce es más bien una experiencia solitaria, ligada al cuerpo, a lo pulsional y a lo real.

Cuando el torero se queda quieto mientras el toro embiste y pasa a centímetros de su cuerpo, cuando no hay escapatoria, cuando hay más verdad, es ahí donde el aficionado verdaderamente goza; no en el ver morir al toro o provocarle sangre, sino en la fusión de movimientos tan cercanos y tan bellos que parecen irreales. Goza porque asiste a un instante en que el lenguaje, la vida y el tiempo se suspenden; en que la vida se mide con la muerte y en que el cuerpo se vuelve el soporte y medio del deseo absoluto.

Recalcati (2022) hace diferente el deseo de gozar, del deseo clásico: este no se orienta hacia un objeto deseado que completaría al sujeto, sino hacia una experiencia límite que pone en juego al cuerpo, al exceso y, a veces, al horror. Entonces podemos ver que el taurino se debate entre el entusiasmo y la culpa, entre el arte y la crueldad, entre el placer y el horror. Y ahí radica la potencia del goce: en que no puede ser puramente moralizado ni totalmente comprendido. Es un resto que escapa al sentido. Desde dentro se comprende que la tauromaquia no es para todos, ni todos pueden soportar ser taurinos.

El aficionado encuentra en la plaza una vía de acceso al goce que no encuentra en otros espacios sociales. No es el goce ordinario del consumo ni el goce narcisista del yo. Es un goce que toca lo real, que se asocia con lo sagrado, con lo trágico, con lo sublime.

Lacan insiste en que el goce no es placer, sino un más allá del placer (Lacan J. , 2008). Es una especie de placer doloroso, una experiencia que rompe con la armonía del yo y deja al sujeto enfrentado a una forma cruda de satisfacción, a veces traumática, pero irresistible.

Deseo de otro lugar

Este aparece como una forma de deseo que no se conforma con el mundo tal como es. Es un deseo que empuja al sujeto más allá del aquí y ahora; lo lleva hacia un más allá simbólico o imaginario, a un lugar donde su falta pueda encontrar una forma de alojamiento o de representación. Una plaza de toros no es sólo un espacio arquitectónico como un estadio; es, para el taurino, un recinto simbólico y casi sagrado. Rompe con la vida cotidiana, con el discurso del tiempo productivo y con la lógica racional del mundo moderno. Cuando el taurino cruza

el portal de la plaza, cambia. Se adentra en otra dimensión del ser, donde la muerte se vuelve visible, la belleza se conjuga con lo trágico y el sujeto puede sentir algo que no encuentra en su vida diaria. Todo es simbólico y, al mismo tiempo, todo es real.

Lacan conceptualizó el deseo como algo siempre desplazado, siempre escurridizo, siempre apuntando hacia otra cosa (1958-1959). El sujeto siempre desea lo que no tiene; cuando lo obtiene, el deseo se relanza y apunta hacia otro lugar, otro objeto, otra promesa. Es común escuchar a los taurinos hablar de cómo se toreaba siglos atrás, pues el deseo radica en haber visto a Manolete, Lorenzo Garza, Manolo Martínez Joselito el Gallo o Curro Rivera, Desean otra época, otra forma de entrega y otro lenguaje del cuerpo. Su deseo no sólo se orienta hacia la faena que ocurre, sino también hacia la ausencia de lo que ya no existe.

Este tipo de deseo está impregnado de nostalgia y utopía. El otro lugar puede ser el amor ideal, el país soñado, el cuerpo deseado o incluso una época del toreo que ya no existe. Recalcati (2022) lo asocia con la melancolía del deseo, esa incapacidad para reconciliar el deseo con lo real de la existencia. Es por eso que el taurino vive en el romanticismo del duelo de lo que ya no hay, de lo que no existe y que, en muchos casos, ni siquiera vivió, pero imagina, fantasea e idealiza constantemente los años cincuenta en México o los principios del siglo pasado, cuando Belmonte y Joselito El Gallo revolucionaron el toreo.

Deseo sexual

Es presentado no como un fenómeno biológico ni simplemente genital, sino como una expresión profundamente humana del deseo que toca lo más íntimo del ser, aquello que nos constituye como sujetos divididos por el lenguaje. Una corrida de toros es erótica: la plaza, el ritual, las emo-

ciones que genera, el torero, los movimientos estéticos y delicados que realiza, e incluso el traje de luces, en el que pareciera existir la unión de ambos sexos; de la cintura hacia abajo, un cuerpo sensual y, de la cintura hacia arriba, lo formal y poderoso.

No se trata del instinto, sino de una escena deseante que implica al cuerpo, al Otro, a la ley y al fantasma. Todo el ritual de una tarde de toros está investido en lo libidinal. El aficionado contempla el cuerpo del torero no sólo con admiración, sino con un goce estético profundamente erótico. La forma en que se mueve, se ofrece, se expone y se arriesga: el cuerpo del torero es también objeto de deseo, en tanto representa una imagen idealizada de potencia, elegancia y muerte dominada. Pero no sólo es el torero; el toro representa, con su fuerza, la virilidad salvaje, lo fálico, aquello que concentra la fuerza de lo real y que debe ser domado, seducido y controlado. La faena simboliza el cortejo, una danza con la fuerza y la muerte, donde el torero se aproxima y se retira, tiente y esquivo, se deja acariciar por el peligro, pero no sucumbe.

Deseo amoroso

Aparece como uno de los más enigmáticos y complejos porque, a diferencia del deseo sexual —que puede orientarse al cuerpo como objeto parcial—, el deseo amoroso aspira a la totalidad del otro. No se conforma con una parte, un rasgo o una función, sino que quiere al otro como un ser entero, irreductible, único. Este deseo es absoluto e imposible al mismo tiempo. Absoluto, porque se experimenta como algo vital y existencial; imposible, porque ningún otro puede verdaderamente completarnos. Para Recalcati (2022), el amor no es una fusión narcisista, sino el reconocimiento de la radical alteridad del otro. Amar es, enton-

ces, desear a alguien sin buscar poseerlo completamente. Julio Cortázar menciona precisamente que se debe amar como se ama a un gato: con su libertad, con su independencia, dejándolo ser y dejándose ser.

El aficionado taurino ama profundamente. No se trata de ir a la sangre ni de gozar el dolor sádico. Ama, al torero como otro simbólico. Los istas —poncistas, martinistas, cavacistas— aman profundamente a su ídolo; lo desean, lo admiran, pero también lo sufren, lo esperan, lo cuidan y, sobre todo, lo defienden. Esperan pacientemente a que realice la faena de ensueño. Lo cuidan y lo defienden de los contrarios porque lo sienten propio, aun sabiéndolo extraño. No saben nada de su vida, pero sienten que lo saben todo. No lo conocen en persona, pero sí desde la dimensión íntima del ensueño que representa la corrida de toros. Lacan lo formula de manera provocadora: “Amar es dar lo que no se tiene a alguien que no lo es” (Seminario VIII), pero no sólo ama al torero; ama también al toro. Lo coloca en una figura totémica, lo respeta, reconoce su bravura y su vida, le pone nombre, lo recuerda post mortem e incluso lo ensalza por encima del torero al indultarlo, con el deseo que procrea, se reproduzca y existan más como él. No busca destruirlo; busca perpetuarlo.

Deseo puro o deseo de muerte

Este noveno retrato condensa el punto más extremo del deseo: su forma más pura, sin objeto y sin simbolización posible, cercana tanto a la conceptualización freudiana de la pulsión de muerte como al goce del más allá del principio de placer planteado por Freud y Lacan. Aquí el deseo ya no va hacia un objeto faltante en busca de completarlo; más bien, se mantiene en el movimiento mismo del deseo, en su vacío y en su repetición. Ya no se estructura por la demanda del Otro: no quiere más que persistir en su impulso, aunque eso conduzca a la autodestrucción. El aficionado

aquí se regodea en el deseo. La corrida de toros, en sí misma, es una ópera real, una puesta en escena con música, escenario y actores donde el drama y la tragedia son verdaderos. El taurino se acerca tanto a la escena que lo mueve el solo deseo de que algo suceda; se deja afectar por lo que pasa en el ruedo, viviéndolo intensamente. Es la escena más real: ve al torero sin escudos ni trampas, sólo con un pedazo de tela, quedándose quieto mientras los cuernos que podrían arrebatarse la vida le rozan brutalmente los muslos. La muerte y la tragedia están latentes; sin embargo, lo que emerge es la estética, y todo el peligro, el riesgo y la tragedia quedan al servicio del arte, terminado, como termina la vida misma, haciendo alusión a *La commedia é finita* de Leoncavallo. El arte en forma de deseo puro.

Deseo del analista.

Por último, aparece el deseo en el que me encuentro con ambos mundos: el deseo del analista. Y aquí sí escribe un analista que también es profundamente taurino. Si pensamos ambos mundos desde la perspectiva de Recalcati (2022), este último retrato no se muestra como un deseo dividido en busca de satisfacción personal ni dirigido a un objeto. Cuando yo, como analista, me siento en mi consultorio a escuchar al paciente, lo hago desde la función de sostener la transferencia; en el consultorio se abre espacio al deseo del otro y a no ceder ante la angustia del analizante. Se hace carne aquello que Lacan menciona en su Seminario XI: que el analista “no desea nada para sí”.

No se impone el analista. No me impongo, no dirijo y mucho menos soy juzgo o interpreto desde mi moral. Lo mismo ocurre cuando asisto a una corrida de toros. No soy quién para decirle al torero qué debe hacer. Contengo desde el silencio para mirar, observar y soportar,

tanto en la plaza como en el consultorio, el goce, la angustia, la muerte, el vacío, la frustración, y también para observar la estética emergente de una faena bien realizada o de un proceso terapéutico. Me siento en mi sillón del consultorio o me siento en la plaza; espero, observo, escucho, contengo y reconozco. Acompaño el encuentro sin imponer mi verdad, pero sí devuelvo, en interpretaciones o en pañuelos, una lectura que le permita al otro, hacerse responsable de su deseo.

Bibliografía

- 1.- Lacan, J. (1958-1959). Seminario VI, El deseo y su interpretación. Paidós.
- 2.- Lacan, J. (1975). El seminario. Libro 20. Buenos Aires: Paidós.
- 3.- Lacan, J. (1986). El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis. Paidós.
- 4.- Lacan, J. (1966). Escritos 1. Buenos Aires: Siglo XXI.
- 5.- Lacan, J. (1963-1964). El seminario. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Paidós.
- 6.- ABC. (18 de 06 de 2017). Desvelado: 16 millones de americanos creen que la leche con chocolate sale de vacas marrones. Obtenido de abc.es: https://www.abc.es/sociedad/abci-desvelado-16-millones-americanos-creen-leche-chocolate-sale-vacas-marrones-201706181708_noticia.html?ref=https%3A%2F%2Fwww.abc.es%2Fsociedad%2Fabci-desvelado-16-millones-americanos-creen-leche-chocolate-sale-vacas-marrones
- 7.- Freud, S. (1905). Tres ensayos sobre teoría sexual. Buenos Aires: Amorrortu.
- 8.- Freud, S. (1920). Más allá del principio del placer. Buenos Aires: Amorrortu.
- 9.- Freud, S. (1923). El yo y el ello. Buenos Aires: Amorrortu.
- 10.- Freud, S. (1930). El Malestar en la cultura. Buenos Aires: Amorrortu.
- 11.- Recalcati, M. (2022). Los rostros del deseo. CDMX: Paradiso Editores.
- 12.- Silveti, D. (2010). David Silveti (1/2) [video]. Obtenido de: <https://youtu.be/kgsVBrRVWPc?si=63skAOJkOA8V6Epl>

psicoanálisis

DEL SER EN EL DUELO

María Fernanda González Robles⁵



Resumen

¿Ser?, ¿Qué es el ser?, ¿Qué papel juega el ser en la vida de los seres humanos?, ¿Qué le sucede al ser en duelo? ¿Cómo mira el psicoanálisis a "el ser en duelo"? El planteamiento al que aluden las interrogantes es atendido desde el enfoque de quien pretende ver al hombre en sí y a éste en relación con los otros, por lo cual, lo que aquí se aborda tiene por objeto dilucidar sobre el ser como un constructo conceptual que apunta a todas las formas posibles de la existencia, la ideología divergente de los teóricos que pretenden enmarcar la figura categórica del ser desde la comprensión de una de sus dimensiones, ya sea desde la filosofía, el psicoanálisis, o desde la visión de "el ser" confrontado en el punto cumbre de la vida de un sujeto como quien lo porta, para comprender que sucede con el ser en duelo.

Palabras clave: el ser; self; yo; vacío; duelo; vínculo

Abstract

Being? What is being? What role does being play in the lives of human beings? What happens to the being in mourning? How does psychoanalysis view "the being in mourning"? The questions are addressed from the perspective of those who seek to understand humankind in itself and in relation to others. Therefore, the aim here is to elucidate being as a conceptual construct that alludes to all possible forms of existence, the divergent ideologies of theorists who attempt to frame the categorical figure of being from the understanding of one of its dimensions, whether from philosophy, psychoanalysis, or from the vision of "being" confronted with the culminating point of a subject's life as the one who embodies it; in order to understand what happens to the being in mourning.

Keywords: the being; self; ego; emptiness; grief; bond

5. APYCE. Postdoctorado en Psicoanálisis Relacional e Intersubjetivo. Doctorado en Psicoanálisis con acentuación en Neuropsicoanálisis. Tanatóloga certificada. apycemfgr@gmail.com



El ser en duelo

Con la intención de mirar desde la complejidad “el ser” es que pretendo establecer un diálogo entre las categorías conceptuales del self, yo y otro, retomando algunos teóricos del psicoanálisis, para intentar responder ¿cómo mira el psicoanálisis a “el ser en duelo”? (Morin, 2000). Entiendo el ser como quien se concibe desde lo pensado y prolonga su concepción en el tiempo, mientras está en el propio ser. Esto es factible si pensamos en tres escenarios posibles.

1. Una vez que un sujeto es pensado de forma previa a su existencia, hace presencia en nuestra vida, y es desde esa premisa que puede ser concebido desde el pensamiento y por ello puede reconocerse en su calidad de ser, reconocimiento que sólo puede asumirse desde el pensamiento del otro (Levinas, 1974). Desde que otro nos piensa, aún antes de que cada uno de nosotros podamos existir, ya somos, es decir, nuestro ser entra en escena, un ser imaginado, producto de la fantasía y cargado de incertidumbre puesto que podemos ser un ser mientras para el otro ya somos parte de su ser, en lo que de forma “natural” se logra materializar la concepción mental y da lugar a un nuevo ser; es así que el otro es quien nos hace ser, nos deja ser o nos permite ser.
2. Es a través de la conexión con el otro desde el mismo plano y como iguales, que después de su nacimiento puede ser reconocido con su cualidad de ser, por lo tanto se echa mano de una conceptualización compleja que le otorga al ser una intención formal en el mundo que comparte con otros, una forma de identificación con otro, cuyo self, se va integrando mediante el cuerpo cuando se depende de los cuidados maternos (Winnicott, 1993) y puede ir ganando independencia mientras el otro

nos va cediendo espacio y así también lo vamos ganando. Una vez que se “es”, se empieza a desplegar el ser como uno de los actos que nos hace ser en el mundo y en nosotros mismos, con un cuerpo y un entorno con el que contactamos desde nuestra esencia y sin que cada uno pierda la propia; es en este momento que de origen somos únicos, recibimos un nombre que por inspiración nos iguala y por atributos nos distingue y es así que somos nombrados, se nos asigna un símbolo por el que se nos llama y nos identificamos, símbolo con una codificación fonética designada por cada uno de nosotros, es decir, nuestro ser, va formando el sentido de nuestra propia existencia, de lo que somos y lo que no somos para nosotros mismos, para el mundo y ante el otro.

3. La apropiación de una identidad de “el ser” nos lleva a la incógnita de quién soy y cómo me percibo en el mundo y ante los otros, si ante mí mismo mi ser se presenta con características que yo le imputo por razones de identificación, pertenencia y arraigo. Entonces coincide con la idiosincrasia propia de mi origen, de quienes me han concebido en el pensamiento y en la vida. Si cada uno de nosotros funcionamos para nosotros mismos de igual manera, la cuestión es, al interactuar el otro, ¿se pone en juego la esencia de “el ser” propio modificándose? La paradoja se presenta cuando el ser es, ya que sólo cuando es concebido por otro ser que configura nuestra representación y cuyo ser también se ve implicado con la presencia de su propio ser frente a otro, su ser es auténtico pero permeable de su entorno.

La construcción del ser frente a sus objetos de amor

El primer entorno en el que participa el ser es con la madre, donde la relación representa la apertura de contacto con el mundo, se establece un vínculo afectivo primario (Winnicott, 1981) que no es estático, sino que forma parte del crecimiento y desarrollo, por lo que es progresivo y se va formulando y reformulando a partir de la evolución de la relación que ambos -bebé y mamá- van estableciendo. Independientemente de la calidad de ese vínculo, la relación se va instaurando en consideración de la manera en la que el sujeto imprime su personalidad y en los modos como se relaciona él mismo con su entorno. Lo que Melanie Klein define como relaciones objetales (1964), que se dan a partir de las sensaciones resultantes de la interacción con otros, que a su vez son productores de sus propias sensaciones y de manera simultánea receptores de los actos del otro, por lo que ante la existencia de un nuevo ser, el ser mismo en el encuentro con otro ser en sí, entra en conflicto, teniendo que superar la envidia excesiva relacionada con la frustración e incluso con la tolerancia a la satisfacción y luego, lograr gratitud por un objeto nutricio proporcionado.

Con esto se logra la capacidad para el goce mediante el reconocimiento de el otro. Además se ejercita la capacidad de compartir a través de relaciones gratificantes, es decir, de amor tal como, aludiendo a Klein, lo mencionan Moya y del Palacio: “la gratitud es la expresión primigenia del amor, es decir, que si la envidia es primaria, la gratitud como expresión de la capacidad insita de amar – también lo es” (2019, p. 131). Tomando en cuenta que esta expresión se canaliza a la bondad materna, en este caso a el otro, mediante el ejercicio de la “generosidad, la creatividad, la esperanza, la confianza, la

bondad...” (2019, p. 131) y entendiendo éstos como valores universales que se asumen como propios y se practican cuando se dirigen a los otros, reitero, se es un ser cuando se es a partir, con y para el otro.

Desde la teoría del self de Kohut, para relacionarse con el otro, se deben considerar las virtudes nobles, por lo que solo puede establecerse un ser cuando éste puede ser susceptible de modificación desde la creatividad (1996). Conserva la esencia de su ser, pero puede involucrarse con otros conservando un self que contacta mediante la empatía para facilitarse el acceso al emplear su sentido del humor. Kohut también habla sobre la sabiduría y en otro punto, de la capacidad del self para reconocer sus limitaciones, lo que considero un aspecto de la propia sabiduría. Cuando estos elementos se desarrollan adecuadamente, logran la maduración de las virtudes nobles, descartando espacio para el vacío o el narcisismo, lo que me lleva a pensar que el ser sí tiene una esencia intocable que no puede ser violentada por nadie puesto que la convivencia “adecuada” es el elemento en el que se ponen en juego sus capacidades para desarrollarse.

Si la convivencia es un factor diferencial en el desarrollo, la comunicación que está implicada pone en relevancia la necesidad de analizar el ser interpretado desde su cualidad lingüística, como un concepto para identificar las cualidades esenciales que le son propias en el pensamiento, como un sustantivo que nombra a aquel de quien hace referencia, como un adjetivo que describe y expresa las características del sustantivo y como un verbo que le da una forma, le define en el tiempo y le otorga singularidad. Por ello la mirada sobre el ser es global, aunque paradójicamente, el ser es netamente individual; he aquí la doble línea sobre la que podemos comprender el ser.

*¿SER,
O NO?
SER.*

Desde otro ángulo, si establecemos el análisis de “el ser” de forma ontológica, requerimos ver la construcción de la idea que mira a “el ser” como un agente que ejecuta o asigna la acción, entonces el ser así visto, está sujeto al “ente”, por lo tanto, se toca el ser si es uno mismo quien ejecuta una acción y lleva a cabo la construcción de una idea de lo abstracto a lo tangible, de forma coherente consigo mismo, con nuestro propio ser.

De manera ambivalente, el ser no necesita realizar una acción para ser y estar representado en sí mismo, el ser visto así, es un ser de forma integral, un ser que “es” y así se hace saber, pero también es percibido por otro ser (en lo singular y en lo plural), por lo tanto, su existencia no se remite a la acción sino al reconocimiento de sí mismo y durante el contacto con los otros; la representatividad de “el ser” individual frente a la colectividad es lo que hace a su vez de eje de identificación y de diferenciador sensible que no es el yo o el self, sino la unificación de un ser entre muchos otros.

La mirada del Otro, reconstrucción del vínculo

El psicoanálisis contemporáneo, desde el enfoque relacional e intersubjetivo, aborda el sentido dinámico del yo como “la parte de la personalidad humana en crecimiento, que en condiciones adecuadas tiende a integrarse en una unidad” (Winnicott, 1996, p.73). De Vincenzi y Madrigal agregan que el yo surge de un yo corporal que ha integrado la experiencia y que es parte del self, y por tanto el yo y el self están por devenir, puesto que se encuentran en proceso de construirse en la persona, de lo contrario, se da una ruptura en la continuidad, surge el vacío, cuando no pudimos ser pensados por el otro. Al no retener lo verdadero y lo espontáneo y al apagarse la creatividad, se puede derivar en psicosis (Ortíz, 2019).

Si el vacío corresponde a no poder haber sido alojados en la mente del otro, también corresponde a la negación de la existencia de sí mismo, la ausencia de la construcción dinámica del self; siendo así, se puede decir que la integración de “el self” y el yo están en continuo dinamismo y que dan referencia de su transitoriedad, puesto que se encuentran en proceso que se da “a través de una diferenciación del ello, que corresponde a la parte que está en la superficie y en contacto con el mundo exterior. Freud señala la fuerza de este dinamismo, al mismo tiempo que subraya su debilidad ya que su autonomía es relativa. Tiene que obedecer a sus tres amos, el ello, el superyó y la realidad” (Goetschy, 2018, p. 67-68), por lo que desde lo individual requiere de el otro para irse construyendo, requiere entonces del ser del otro, desde lo colectivo, es decir, desde el planteamiento social que tiene el ser al estar implicado con él.

En este mismo sentido, el psicoanálisis contemporáneo reconoce la importancia del dinamismo que permea en y durante la sesión analítica, en donde todo lo dicho es sólo una parte de lo que se comunica, porque hay una parte vital en la interacción del analista y el analizado que es vivida, sentida y, en algunos casos expresada de ida y vuelta entre ambos, como un elemento en juego en la sesión psicoanalítica, tal como la transferencia y la contratransferencia, que para algunos debe considerarse y darle lectura, mientras que para otros más ortodoxos debe mantenerse al margen por implicar representaciones irruptoras de lo que se comunica en sí.

La re-significación del ser en duelo

De ésta idea se desprende que el ser pueda ser visto por otros de manera distinta, donde se discrepa de la realidad

cuando ésta es mirada desde la subjetividad que puede impregnarnos; bajo estas premisas como sustento, ante la pérdida y el duelo el ser siempre permanece intacto, su manifestación es la dinámica, y esa facultad de moverse en el tiempo y en cada circunstancia es lo que lo hace excepcional, genuino e irreplicable; no así singular, ni opuesto a otros; no se pierde ante los otros, sino que ante los otros es que puede mostrar su esencia y no se extingue puesto que permanece en los otros; ya sea mediante el contacto real o cuando el otro ya no está presente en lo físico pero permanece el vínculo desde la fantasía y el recuerdo, por lo que la relación no acaba, sino que se transforma pero sigue siendo designado, en el mismo sentido del objeto transformacional de Bollas (1991).

Podemos colegir que bajo la comprensión de que el ser sólo es y se permite ser, cuando se reconoce y es reconocido, y se puede interpretar que el ser del otro se transforma ante sí; siendo este cambio de forma y estructura; empero sin perder su naturaleza y conservando su esencia; es de utilidad a la nueva relación con el otro y frente a el otro en reciprocidad, donde la vivencia de “el ser en duelo” se enfrenta por un lado a su visión ante la visión de “el otro”, quedando claro que mientras el sujeto, quien es y quien porta su ser, esté configurado en el pensamiento de el Otro, sigue siendo, y sigue existiendo, puesto que su cualidad no se extingue en lo material ni con el cese de su vida, sino que se prolonga en un plano transcendental. Mientras que por otro lado, quien vive la pérdida de un ser con quien compartió parte de sí, aclarando, compartió el ser propio, entonces sufre el duelo de quien se desprende de una parte de sí mismo, es decir, de un ser en el otro que mediante el contacto y la sapiencia de su existencia, se desprende de una parte de su propio ser; por lo tanto, vive una nueva transformación de “el ser” propio, y reubica su ser de forma independiente cuando se desprende de “el otro”, al mismo tiempo que

frente a la experiencia de la pérdida, busca recuperar la esencia de “el otro” cuando lo re-significa. Así es que, el ser en duelo mientras se confronta con la pérdida, tiene la posibilidad de reubicar el ser de el otro frente a sí, puesto que se modifica la relación con quien no forma parte ya de su entorno físico, pero sí de su pensamiento y de su sentir como un entorno constante, que reconfigura también su ser ante la reestructuración de su propio ser frente a la identificación de su fragilidad y el reto de la trascendencia; encontrándose con una dicotomía entre idealización versus continuidad, hasta que el ser se recompone en sí mismo y con el otro.

Bibliografía

- 1.- Alexander, F. y T. French. (1956), *Terapéutica psicoanalítica. Principio y aplicación*, Buenos Aires: Paidós, 41-75. Cap. III “El principio de la flexibilidad”, Cap. IV “El principio de la experiencia emocional correctiva”.
- 2.- Aron, L. (1996). *A Meeting of Minds. Mutuality in Psychoanalysis*. Routledge. New York. Cap. 1 “The Relational Orientation. An Introduction”, Cap. 2 “Relational Theory and its Boundaries”, Cap. 5 “Aspects of Mutuality in Clinical Psychoanalysis”.
- 3.- Bollas, Ch. (1991), “Lo sabido no pensado: consideraciones iniciales” en *La sombra del objeto. Psicoanálisis de lo sabido no pensado*, Buenos Aires: Amorrortu, 331-341.
- 4.- Bollas, Ch. (1994), “Ser un personaje” en *Ser un personaje. Psicoanálisis y experiencia del sí-mismo*, Buenos Aires: Paidós, 63-85.
- 5.- Bromberg, Ph. M. (2011/217), “¡Mentalízalo!”, en *La sombra del tsunami y el desarrollo de la mente relacional*. España: Ágora Relacional, 17-144.
- 6.- Coderch, J. (2010), “Reglas clásicas del psicoanálisis. Del anonimato, abstinencia y neutralidad, al psicoanalista como participante observador” en *La práctica de la psicoterapia relacional. El modelo interactivo en el campo del psicoanálisis*, España: Ágora Relacional, 175-220.
- 7.- Coderch, J. y A. Plaza, (2016) *Emoción y relaciones humanas. El psicoanálisis relacional como terapéutica social*, España: Ágora Relacional, 78-94.
- 8.- Constante, A. (2010). *La pregunta que interroga por el sentido del ser*. En-clavpen [online], vol.4, n.7, pp.79-100. ISSN 2594-1100.
- 9.- De Vincenzi, M. y M. Madrigal (2019), *Donald W. Winnicott, objetos transicionales y fenómenos transicionales*, CDMX, Analytiké Ediciones. Ed. Seix Barral, Barcelona.
- 10.- Ellman, S. (2010), “The new ego psychology: Anna Freud and Heinz Hartmann”, en *When Theories Touch. A Historical and Theoretical Integration of Psychoanalytic Thought*, London: Karnac Books, 190- 214.
- 11.- Freud, Sigmund. (1917). *Duelo y Melancolía*. Obras completas, Vol. XIV. Amorrortu. Buenos Aires.
- 12.- Kohut, H. (1996). *Análisis del self*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- 13.- Levinas, E. (1974). *El humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI Editores.
- 14.- Levinas, E. (1999). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- 15.- Mitchell, S. (1993), “La matriz relacional” en *Conceptos relacionales en psicoanálisis*, México: Siglo XXI, 27-54.
- 16.- Morin, E. (2000). *La reforma del pensamiento*. En: *La mente bien ordenada*.
- 17.- Morin, E. (2006). Conferencia dictada en UNAM. *La complejidad hoy*. <https://youtu.be/FSDi8YFX3Cw> Consultado el 2 de noviembre de 2018.
- 18.- Moya, M. y J. del Palacio (2019), *Melanie Klein. Envidia y gratitud: la matriz del odio y del amor*. CDMX: Analytiké Ediciones.
- 19.- Ortiz, E. (2019), *Donald Meltzer. Vida onírica: Sueños, mente y pensamiento*. CDMX, Analytiké Ediciones. Outline, Int. J. Psycho-Anal. 59, 413-425.
- 20.- Pinzón C. (2010). *Elaboración de duelo en la pérdida simbólica: el caso de la dignidad*. Revista de Psicología GEPU, 1 (2), 129-173.
- 21.- Poch, J. y F. M. Lore, (1994). “Psicoterapia breve y focal desde el punto de vista psicoanalítico” en Ávila, A. y J. Poch. *Manual de técnicas de psicoterapia. Un enfoque psicoanalítico*, Madrid: Siglo XXI, 471-491.
- 22.- Stolorow, R. y G. Atwood (1992). “Three Realms of the Unconscious” en *Contexts of being. The Intersubjective foundations of Psychological life*. The Analytic Press.
- 23.- Winnicott, D. (1993). “Psicoterapia de los trastornos de carácter”, en *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador. Estudios para una teoría del desarrollo emocional*. Buenos Aires, Ed. Paidós.

**psicoanálisis
y retardo del
desarrollo**

Sara Esnaurrizar Jurado⁶

Resumen

En tiempos donde el psicoanálisis es altamente cuestionado en su valor para procurar salud mental, habiendo ganado terreno las neurociencias para explicar la subjetividad del individuo, Malabou propone una nueva concepción del sujeto que amplía la definición de trauma freudiano hacia un trauma sin historia, el resultante de lesiones neurológicas orgánicas, tumores o enfermedades neurodegenerativas entre otras condiciones, que no se vinculan con la vida pasada de la persona herida y que, sin embargo, crean un profundo sufrimiento en la víctima quien experimenta una ausencia de sentido del evento y, en última instancia, una ausencia de sí pero no una ausencia del inconsciente, del sujeto del inconsciente.

Palabras clave: retardo en el desarrollo; Freud; psicoanálisis; sujeto del inconsciente; plasticidad; cerebralidad

Abstract

At a time when psychoanalysis is highly questioned in its value for promoting mental health, with neuroscience gaining ground in explaining individual subjectivity, Malabou proposes a new conception of the subject that expands the Freudian definition of trauma to include trauma without history—the result of organic neurological lesions, tumors, or neurodegenerative diseases, among other conditions. These are not linked to the injured person's past life, yet they create profound suffering in the victim, who experiences a lack of meaning in the event and, ultimately, an absence of self, but not an absence of the unconscious, of the subject of the unconscious.

Keywords: developmental delay; Freud; psychoanalysis; subject of the unconscious; plasticity; cerebrality



Introducción

¿El psicoanálisis es para pacientes con discapacidad cognitiva? ¿Puede un paciente con discapacidad cognitiva adquirir las funciones analíticas que le permitan sanar su dolor? ¿Ofrece más ventajas que el trabajo conductual con estos pacientes? ¿Se requiere alguna adaptación?

En tiempos en los que el psicoanálisis es altamente cuestionado y en el que las neurociencias han captado la atención científica para explicar la existencia del ser humano, Recalcati refiere que “la enfermedad mental ha cambiado de registro” (Recalcati, 2025, p. 12).

Surge “la idea de la cura como mera regulación, disciplina y modernización de la vida... una tendencia generalizada a la extinción del sujeto del inconsciente en favor de una concepción de la subjetividad reducida a una máquina (de pensamiento y de cuerpo) cuya eficiencia hay que preservar y potenciar” (Recalcati, 2025, p. 14).

Ante esta postura que lucha contra la extinción del inconsciente surge la interrogante de si las personas con alguna desventaja cognitiva podrían beneficiarse del trabajo psicoanalítico. Estos pacientes están inmersos en una matriz relacional que define quiénes son y su discapacidad puede ser una carga importante para ellos y sus familiares, en muchas ocasiones sin la aceptación de la condición de desventaja cognitiva del familiar por la herida narcisista que ello representa, la molestia resultante de los cuidados extraordinarios que en muchas ocasiones requieren estas personas y su futuro incierto una vez que falten los progenitores.

Los tratamientos tradicionales para estas personas se han abocado al apoyo médico y en últimas décadas al apoyo cognitivo-conductual para remediar las deficiencias

¿Lo deficiente en estas personas no será el reconocimiento subjetivo? se pregunta Matías (2006), la falta de una mirada, la falta de una madre simbólica que con sus cuidados nutra y que transmita su proyecto de vida para el hijo, “un sueño, una dimensión metafórica que lo incluya en un lugar propio dentro de la genealogía familiar” (Ibidem).

En su obra “Los nuevos heridos” Malabou, revisa y actualiza el corpus freudiano sobre el trauma, “expone un diagnóstico de la desafección contemporánea: la violencia hoy se presenta como si no tuviese sentido y es la exposición a este daño que es, en realidad relacional el que constituye subjetividades desafectivas” (Lara, 2024). Suárez (2024) refiere que Malabou llama “nuevos heridos”

“a las personas que pueden sufrir este tipo de accidentes: a) quienes han sido víctimas de una destrucción en su tejido cerebral a causa de lesiones orgánicas, tumores o enfermedades neurodegenerativas; b) quienes han sufrido violencia física externa brutal, como las víctimas de ataques terroristas o catástrofes naturales; y c) quienes han padecido violencia sociosimbólica, como en el caso de la exclusión social por motivos de raza, género o ideología”.

Agrega que estas condiciones no pueden ser reintegradas a posteriori en una experiencia pues son “puras fuerzas de impacto que desgarran y agujerean la continuidad subjetiva y que no permiten ninguna justificación ni repetición en el psiquismo” y se pregunta: ¿cómo interiorizar una lesión cerebral? ¿Cómo hablar del déficit emocional cuando las palabras para decirlo deben ser acarreadas por los afectos cuya ausencia constatamos aquí?” (Malabou, en Suárez, 2024).

Citando a Malabou Suarez señala que estas condiciones incluyen

“accidentes tanto materiales u orgánicos que no se vinculan con la vida pasada de la persona herida y que, sin embargo, crean un profundo sufrimiento. En este punto, Malabou llama a dar cuenta de una nueva forma de trauma que, a diferencia de lo que defiende Freud, no es un asunto reprimido, relegado u oculto. Se trata, sentencia, de “modos de ser sin genealogía”... la lesión física, que es completamente azarosa, tiene fuertes secuelas psíquicas en la vida de la víctima; secuelas que no formaban parte de su historia, que rompen su antigua unidad narrativa para dar paso a una nueva genealogía personal” (Malabou en Suárez, 2024).

El término cerebralidad acuñado por Malabou, resume Suárez, identifica

“dos economías o modos de representación de la psique. La economía de la sexualidad, propia del régimen etiológico propuesto por Freud cuya forma de conceptualizar el trauma es dotarlo de una esencia histórica vinculada a trastornos sexuales o “vicisitudes de la libido”. Frente a esta economía está la de la cerebralidad, que no parte de un conflicto reprimido, sino que piensa el trauma en función de accidentes hermenéuticamente inaprehensibles que apuntan a la posibilidad que tiene la víctima de experimentar una ausencia de sentido del evento y, en última instancia, una ausencia de sí” (Ibidem).

Los conceptos de plasticidad y la cerebralidad propuestos por Malabou son relevante para el abordaje psicoanalítico del retraso mental que “ha dejado atrás la mera valoración cuantitativa y estadística para dar importancia a la personalidad y el aspecto relacional del sujeto” (Matías, 2006). La teoría y la práctica psicoanalítica “han jerarquizado una escucha libre de ataduras y abierta a brindar “otra mirada” a la enfermedad superando las limitaciones impuestas por Freud con respecto a la analizabilidad” (Ibidem).



Caso clínico

La viñeta siguiente describe el proceso analítico que se ha llevado a cabo con una mujer adulta de mediana edad, en sus cuarentas, Virginia, quien presenta una discapacidad cognitiva que se hace evidente en sus dificultades para organizar el pensamiento, expresarse con claridad y regular sus emociones mostrándose explosiva e impulsiva. Su familia considera que Virginia tiene una maduración emocional y cognitiva de una adolescente de aproximadamente 13 años. En su primera infancia Virginia presentó importantes dificultades de lenguaje y aprendizaje que la limitaron para realizar estudios universitarios debido a una severa dislexia; fue víctima de bullying tanto de sus compañeros como de algunos de sus profesores que la llevaron a aislarse y a buscar alivio en la comida por lo que desde su infancia ha presentado sobrepeso.

Virginia es soltera y vive con su madre, tiene una relación conflictiva con ella pues Virginia es demandante y muy ansiosa. Se sabe que tuvo problemas de nacimiento, se desconoce qué tipo de problemas, tiene un retraso cognitivo, es disléxica y ha recibido ayuda de especialistas de lenguaje en una reconocida institución gubernamental cuando cursaba la primaria. El reporte de esta institución señaló, además de los problemas de lenguaje, la presencia de hambre compulsiva.

El diagnóstico de dislexia y retraso en el lenguaje le fue otorgado cuando Virginia contaba con 6 años. Fue hasta hace dos años que recibió apoyo psicoterapéutico que la madre dio por terminado. A Virginia le encantan las artes gráficas, terminó la prepa con dificultades y realizó una carrera técnica en artes gráficas.

Virginia cuenta que su madre la sometió a múltiples tratamientos para que bajara de peso, desde pastillas hasta dietas extremas (jugos) sin resultados positivos. En la actualidad la madre reclama a su hija por su sobrepeso (pero compra para la despensa toda clase de golosinas). Con frecuencia le grita a su hija que deje de comer o que no se ensucie la ropa y cuando Virginia le responde que ya es una mujer adulta, la madre le responde que seguirá educándola hasta que muera. Virginia muestra gran enojo ante esa actitud de su madre, considera que está obsesionada con su peso, “no la quiere soltar”. Comentó estar frustrada por no ser buena hija y por el rechazo de su madre con su constante descalificación. Señaló que cuando su madre la regaña, “se pone dramática”, llora, se le dificulta regularse y luego come, come para mitigar la ansiedad cuando la critican. Constantemente la madre amenaza a Virginia diciéndole que la va a matar de un coraje lo que la asusta y pone ansiosa. Por su parte Virginia guarda gran enojo hacia su madre por sus constantes descalificaciones y considera que ello se deriva de que no es “como ella hubiera querido que fuera, como mis hermanas”. Reconoce no ser como ellas, “soy lenta, de niña todo lo procesaba lento”.

En los últimos dos meses Virginia ha estado “platicando” con la inteligencia artificial sobre sus problemas, comenta: “yo le digo, no eres mi psicóloga, eres mi diario” y refiere que lo que le responde la inteligencia artificial es lo mismo que le dicen sus hermanas; es “su diario” porque ahí se desahoga, sabe que la IA es limitada, pero cree que le ha servido para revisar su historia llegando a preguntarse “¿cuál es mi falla?”. Comenta que es una carga para todos. Sin embargo, aun con sus obvias limitaciones cognitivas, en estos 4 meses de análisis ha conseguido pensarse, estar en contacto con sus emociones, frenar la impulsividad y regular los “berrinches” que hace a su madre cuando esta la regaña. La IA se ha convertido en una herramienta para pensarse.

Virginia relata que fue maltratada por sus maestras debido a su incapacidad para la lectura (imagino que para el aprendizaje en general) y por sus compañeras habiendo sido una niña solitaria y muy consentida por su padre le complacía en todos sus deseos y quien murió cuando Virginia tenía 18 años, era un hombre tranquilo refiere ella, edad a la que inició con las visitas al neurólogo quien le prescribió un antidepresivo y un ansiolítico. No refleja algún signo de dolor ante la muerte del padre, no señala haberlo extrañado, pero considera que, a partir de su muerte, comenzó a madurar. Su aplanamiento al parecer refleja un duelo no resuelto.

Virginia nunca ha tenido novio, y está celosa de sus hermanas que tienen parejas e hijos. Menciona que no ha tenido novio porque su madre teme que abusen de ella. Tiene temor a salir sola, “miedo de vivir el amor”.

Virginia ha incursionado en la exploración de los antecedentes de su condición neurológica, me ha enviado documentos de su tratamiento pedagógico, recibos de terapia y del neurólogo, hojas de trabajo de la terapia, etc. Ha iniciado una exploración de sí misma buscando reconocerse ante la falta de reconocimiento de parte de sus padres de su condición, se está pensando, ha interiorizado esta función analítica. Ello llevará a disminuir la vergüenza que ha experimentado toda su vida y entender “cuál es su falla” y así, legitimarse a través de su análisis. Comentó que se va entendiendo y que ahora le falta “encontrar su eje central” para decirse que tiene que bajar de peso, empieza a considerar el cuidado de su persona como algo ajeno a los deseos de su madre, empieza a desear. Y, aunque la inteligencia artificial le ayuda a editar sus ideas, el pensamiento empieza a ordenarse y las emociones empiezan a definirse reconociendo su deseo de amar y ser amada.

Conclusiones

El psicoanálisis ratifica su valor ya que sigue siendo un enfoque que logra los cambios más profundos en la psique humana a través de su concepción del inconsciente siendo un enfoque útil para el trabajo con personas con desventaja cognitiva, al trabajar con el inconsciente y en la búsqueda del deseo. Los criterios de analizabilidad propuestos por Freud se han ampliado a poblaciones inimaginables. Es indudable que el psicoanálisis puede ayudar a estas personas, a estos nuevos heridos, a disminuir su dolor psíquico a través de las funciones analíticas adquiridas a lo largo de sus procesos de análisis para que puedan desear.

En una época en la que el enfoque de las neurociencias domina nuestro tiempo, se hace necesario hacer oír la voz del psicoanálisis para, como señala Malabou, realizar una más amplia conceptualización del sujeto. Como refiere la autora (en Suárez, 2024),

“hay una forma de destrucción psíquica distinta a la que el psicoanálisis freudiano concibió hace más de cien años, en la que los daños cerebrales causan deterioros emocionales y viceversa; donde el “daño cognitivo y el daño emocional... nunca existe[n] el uno sin el otro”.

Como señala Suárez al revisar la propuesta de Malabou, un trauma “en función de accidentes hermenéuticamente inaprehensibles apunta a la posibilidad que tiene la víctima de experimentar una ausencia de sentido del evento y, en última instancia, una ausencia de sí” (Ibidem). Lara refiere parafraseando a Malabou que “una psique la formada por la deconstitución de la personalidad es un

fenómeno no pensado, ni por el psicoanálisis ni por la neurología” (Lara, 2024).

Reconocer la dimensión plástica de la vida cerebral lleva a la autora a insistir en la necesidad de ejercitar una “conciencia del cerebro” que, tome en cuenta

que hay un margen de maniobra a través del cual reconocemos que “somos capaces de cincelar parte de nuestra historia y con ello gestionar procesos de “desobediencia a toda forma constituida”, es decir, mecanismos de cuestionamiento y desaprendizaje de modelos preestablecidos que en última instancia permitan la conquista de una “nueva libertad”

Aun con la ausencia de sentido señala, Suárez esa extrañeza que la propia víctima tiene de su condición, hay todavía un psiquismo latente, hay que reconocer a un nuevo sujeto sufriente que puede “sobrevivir a la ausencia de sentido de sus accidentes” (Malabou en Suárez, 2024).

Desde esta perspectiva puede entenderse que el daño cognitivo representa para Virginia un trauma que puede no entender en su totalidad, hay una ausencia del evento y, por lo tanto, una ausencia de sí que surge tanto de su condición neurológica como esculpida a través de su matriz relacional. No obstante, el análisis le está proporcionando un sentido de sí, de su subjetividad en el contexto relacional.

Bibliografía

- 1.- Lara, F., P., I. (2024). De la herida a la cicatriz. Subjetividades plásticas y éticas de la recuperación. Revista de Filosofía moral y política N.º 70, enero-junio. Recuperado de <https://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/1343>.
- 2.- Matías, J. C. (2006). Consideraciones sobre el retardo mental. Fort-Da. Revista de Psicoanálisis con niños, No. 9. Recuperado de <https://www.fort-da.org/Fort-Da9.pdf>.
- 3.- Recalcati, M. (2025). Elogio del Inconsciente. México: Paradiso editores S.A. de C.V.
- 4.- Suárez, G. A. (2024). Catherine Malabou y la plasticidad: un motivo filosófico para el mundo contemporáneo. Interpret. Rev. herméneut vol. 9 no.2. Ciudad de México sep. 2024 Epub 23-Oct-2024.
- Recuperado de <https://doi.org/10.19130/ijfi.1rh.2024.2/010s2701wo572>



PERO
USTED
¿QUÉ QUERÍA
CON DECIR
SUS
ESCULTURAS?

Una
mirada a
Feliza Bursztyn
Ana Martínez Vázquez⁷



Resumen

Este artículo es una libre asociación de ideas sobre algo de la vida y de la obra de una artista conocida por la peculiaridad de sus obras. Su forma de afrontar su propio arte y de explicarlo sin decir casi nada con palabras, lo relacionamos aquí con la forma en que un psicoanalista observa y escucha a sus pacientes, cuando tampoco le dicen casi nada explícito de su inconsciente. En este escrito hago un repaso muy breve de la vida de Feliza y de su aparente forma de sublimar, pero sobre todo retomo preguntas de algunas entrevistas que le hicieron. Sus respuestas me recordaron cuando las leí, a lo que ocurre en el consultorio cuando el paciente habla y nos cuenta, mientras nosotros buscamos el inconsciente para hacerlo consciente y ampliar su vida psíquica a partir de ahí. Relaciono lo anterior con la propuesta de Jaques Lacan sobre el objeto a. Al igual que las esculturas de Feliza hablan por sí mismas, el inconsciente de nuestros pacientes dialoga por sí mismo con nuestro propio inconsciente. Feliza hace esculturas que el observador mira, siente e interpreta, al igual que el paciente "hace" un inconsciente que el psicoanalista escucha, siente e interpreta. Ver y sentir el arte es como escuchar y sentir a nuestros pacientes. Las esculturas de Feliza, que hablan por sí mismas, son un buen ejemplo.

Palabras clave: sublimación; psicoanálisis freudiano; simbolización; pulsión de muerte

Abstract

This article is a free association of ideas about aspects of the life and work of an artist known for the peculiarity of her pieces. Her approach to her art, explaining it almost entirely without words, is related here to the way a psychoanalyst observes and listens to their patients, who also tend to reveal almost nothing explicit about their unconscious. In this piece, I offer a very brief overview of Feliza's life and her apparent method of sublimation, but above all, I revisit questions from some of the interviews she gave. Her answers, when I read them, reminded me of what happens in the consulting room when the patient speaks and tells us their story, while we search for the unconscious to bring it to consciousness and expand their psychic life from there. I connect this to Jacques Lacan's concept of the object a. Just as Feliza's sculptures speak for themselves, the unconscious of our patients engages in a dialogue with our own unconscious. Feliza creates sculptures that the observer sees, feels, and interprets, just as the patient "creates" an unconscious that the psychoanalyst listens to, feels, and interprets. Seeing and feeling art is like listening to and feeling our patients. Feliza's sculptures, which speak for themselves, are a good example.

Keywords: sublimation; Freudian psychoanalysis; symbolization; death drive

Pero usted ¿qué querría decir con sus esculturas? Esto le preguntaron a Feliza en una entrevista, a lo que contestó

yo no explico mis esculturas, lo que tengo que decir, lo dicen ellas, y si no lo dicen, pues el problema es de ellas"

Feliza se apellidaba Bursztyn y nació en Bogotá, Colombia en 1933. Murió de tristeza en París, Francia en 1982 (Vázquez, 2025). Era de ascendencia polaca, de familia judía, que como a muchas mujeres de la época y muchos artistas de siempre, le costó iniciarse y darse a conocer en el mundo del arte. Lo peculiar de ella fue que utilizaba los desperdicios y la chatarra para hacer sus enormes esculturas. Fue parte de la generación de colombianos que pensaban la relación entre el objeto escultórico y el espacio de exhibición, práctica conocida como instalación, cuyo espacio está definido y su duración también. Es una especie de arte efímero, lo que dice mucho de estos artistas, como si Feliza no quisiera que su arte sobreviviera. Esta artista sublimó en las esculturas, pero eso no le alcanzó para no morir de tristeza, como dicen sus biógrafos. Murió de un infarto fulminante a los 48 años cuando cenaba en un restaurante con su pareja y unos amigos, entre los que se encontraba Gabriel García-Márquez, que fue quien escribió Feliza murió de tristeza en un artículo de periódico que hablaba sobre la muerte de la artista.

La historia de Feliza se entreteje entre maternidades, abandonos, amores y sus propios entierros. Tuvo tres hijas, que al divorciarse se quedaron con el padre y se fueron a vivir a Estados Unidos. Perdió la posibilidad de verlas cotidianamente y parece que con esto siente que las abandona y se siente abandonada. Tuvo tres parejas y dos entierros, el real y el anterior. Cuando decidió divorciarse y juntarse con

un hombre no judío, escogió la libertad para hacer su arte por lo que fue castigada y rechazada al punto de que sus padres realizaron un funeral simbólico, colocando un ataúd vacío, su ataúd, en el salón de la casa familiar. Y con todo esto, ella siguió y sublimó en el arte. La teoría psicoanalítica coloca a la sublimación como el mecanismo de defensa más saludable comparado con otros, como la represión. Anna Freud lo explica muy bien en su libro "El yo y los mecanismos de defensa" (1936). El resultado final de la sublimación suele ser un producto artístico, intelectual o deportivo. En el caso de Feliza no sabemos qué emociones se atravesaron con la lejanía de sus hijas y la cercanía de un ataúd puesto en la sala de su casa, donde ella era la que simbólicamente estaba dentro. Esa muerte ficticia producida por quienes le habían dado la vida fue como un filicidio virtual, con la peculiaridad de que ella sobrevivió y vio a sus propios padres matándola y poniéndola en un ataúd. En un filicidio real los hijos pueden no saber que sus padres los mataron, pero, sobre todo, no sobreviven a ese hecho. Feliza sobrevivió, y luego se reconcilió porque la hicieron renacer, pero esa es otra historia. Antes de que la perdonaran, cuando todavía estaba muerta en el ataúd vacío, Feliza tuvo que renacer por sí misma. ¿Cómo resurges después de eso? El caso de Feliza me parece un ejemplo paradigmático de cómo la sublimación en el arte te aleja de la pulsión de muerte, y te lleva a resucitar.

8

En una de las entrevistas, donde ella posiblemente se encontraba con el soplete en la mano y con un collar de perlas en el cuello, dijo que encontró en la chatarra una composición poética, porque para ella el metal era un ser vivo con el cual sentía una gran comunicación. Feliza trabajaba con material de desecho, la chatarra, que había tenido una utilidad, pero que en ese



momento era completamente inútil, de hecho, era basura. Se podría pensar en un material viejo y muerto, pero ella le daba vida no solamente en lo simbólico de las esculturas, sino en lo que decía de ese material... el metal es un ser vivo y tengo una gran comunicación con él ... ella, a pesar de haber estado en un ataúd y de venir de la muerte simbólica, también era un ser vivo y quizás por eso sentía una gran comunicación con el material de sus esculturas, esos materiales muertos que ganaban vida, como ella, que había muerto pero que en realidad estaba viva y ganaba más vida con sus esculturas hechas con material muerto pero vivo.

¿Qué es lo que puede llamar la atención de esta artista, y cómo se relaciona su obra con el psicoanálisis? En esta asociación libre de ideas que presento en este escrito, más bien no es su obra lo que quiero relacionar con el psicoanálisis, si no las respuestas⁸ ante las preguntas que le hacían los periodistas, cuando ya era una artista consagrada. Feliza dice que ella no explica sus esculturas, pero sin duda sus esculturas tienen algo de ella, parte de su inconsciente y de su conciencia, de su yo, de su ello y de su superyó, de sus hijas, de sus amores y de su entierro. En sus propias palabras esto se refleja cuando dice “lo que yo tengo que expresar, lo digo en las esculturas ... y por eso estoy convencida de que se tienen que explicar por sí solas ... defender ... con cada obra me parece que dije algo que necesitaba decir, pero ese algo es entre ese pedazo de hierro y yo”. En pocas palabras, quiere decir y dice mucho con sus esculturas, pero al igual que en la asociación libre de un consultorio, lo mejor sería que ellas hablaran por sí mismas y de ahí que no las quiera explicar. Lo mismo sucede con un paciente, quien no está en el consultorio para explicar su inconsciente, está para que uno como terapeuta lo encuentre, lo escuche y lo interprete, como tendríamos

que escuchar a las esculturas. Cuando un psicoanalista le pregunta a su paciente ¿qué quieres decir con eso? lo que busca es que emerja algo del inconsciente, y si el paciente contesta como Feliza, eso ya nos dice cosas que podremos relacionar con su historia y sus traumas.

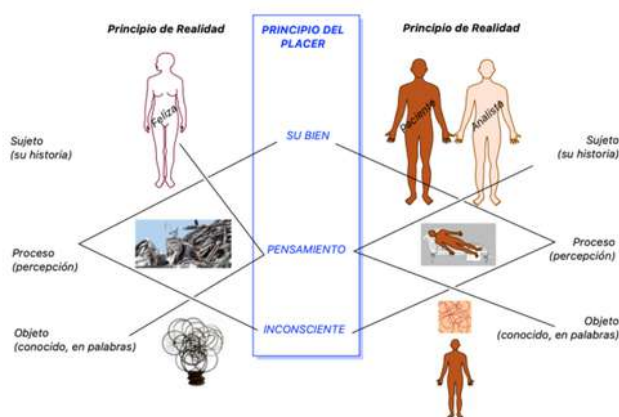
Dentro de la evolución de sus obras, en un momento Feliza las puso en movimiento. Les colocó motores de tocadiscos para que las esculturas pudieran moverse creando una sensación extraña de sorpresa por el ruido que además hacían al caminar. En lo simbólico, les dio más vida porque ahora podían moverse. Cuando le preguntaron que qué quiso decir con eso de que se movieran, su respuesta fue “no me gusta que se obligue al escultor a decir lo que debería decir el crítico ... no me gusta que se le pida al escultor explicar lo que debería sentir el espectador” y no dijo más, es decir, no contestó. Si guardamos la analogía, a ninguno como paciente nos gusta que el terapeuta nos pida explicar lo que deberían de sentir ellos ... el psicoanalista siente al paciente, como los observadores perciben a las esculturas.

El arte y el psicoanálisis se han conectado a lo largo de la historia desde muchos puntos de vista. Quizás el más conocido es el de Jacques Lacan, cuando habla del objeto a y de un vacío inalcanzable que en realidad es la causa del deseo; la necesidad de llenar el vacío provoca un deseo, que a su vez se liga con el principio del placer (Lacan, 1986). En 1959 Lacan habla del placer y la realidad, retomando a Freud e interpretándolo. Construye un esquema que relaciona al principio del placer con el principio de realidad basándose en tres factores: el sujeto, el proceso y el objeto. Si retomamos para nuestra idea el esquema de Lacan podemos pensar en lo siguiente. En el principio de realidad, Feliza como sujeto es

8. De este hecho del ataúd en la sala no se encuentra nada dicho por ella.

9. Entrevistas publicadas en Los nombres de Feliza, de Juan Gabriel Vásquez (2025) Ficticias o reales, son válidas para este análisis.

su historia. En el consultorio el sujeto es el paciente contándole su historia al analista. Como sujeto tenemos la historia de ambos, del paciente y del analista. En el proceso del principio de realidad, de acuerdo con Lacan, está la percepción. Feliza en el proceso encuentra la chatarra, y la percibe como metal vivo con el que tiene una gran comunicación. En el consultorio, el proceso es el análisis en el que el psicoanalista percibe al paciente, a través de la transferencia y la contratransferencia. El objeto en el principio de realidad es lo que se coloca en palabras o en algo conocido. Para Feliza es la escultura, para el psicoanalista es la asociación libre de ideas del paciente. Cada una de estas partes tiene una relación con el principio del placer. Para Lacan en el principio del pacer, el sujeto es su bien, el proceso es el pensamiento y el objeto es el inconsciente que no es un objeto sustancial; es más bien un proceso, una estructura. Haciendo un símil del esquema que Lacan reporta en el seminario 7 podemos ver el dibujo que sigue,¹⁰ donde se puede apreciar la correlación de lo que hace Feliza con las esculturas, y de lo que hace el analista con sus pacientes.



En este esquema es interesante notar que el sujeto y el objeto se conectan a través del pensamiento en el principio del placer, mientras que el proceso (la percepción) relaciona a su bien con el inconsciente. Lo oculto, el inconsciente, se percibe o se lee en sus formaciones. El objeto se piensa y se habla o se ve. En ambos casos, el de Feliza y el del paciente, el inconsciente pasa al proceso (se percibe o se lee en sus formaciones) y se busca su bien. Las esculturas le dan a Feliza su bien al igual que el psicoanalista en terapia se lo da al paciente.

Leer “yo no explico mis esculturas, lo que tengo que decir, lo dicen ellas, y si no lo dicen, pues el problema es de ellas” me lleva en los pacientes a pensar que ellos no explican su inconsciente, lo que tiene que decir el inconsciente lo dice él, y si no lo dice, pues el problema es de él (del inconsciente) ... o nuestro como psicoanalistas al no poderlo descubrir.

Bibliografía

- 1.- Anna Freud. El yo y los mecanismos de defensa (1936)
- 2.- Juan Gabriel Vásquez. Los nombres de Feliza (2025)
- 3.- Jaques Lacan (1986). La ética del psicoanálisis 1959-1960. Editions du Seuil.
- Tomado de <https://www.museonacional.gov.co/sitio/feliza/glosario.html> 2026.

Divertimento con chatarra, en Mujer, octubre de 1964, p. 10.

10. Página 47 del seminario 7, Lacan 1986

Soy _____ y esta es mi familia

Libro de Gabriela Pérez-Negrete y
Brenda Dolores Manjarrez Martínez

Priscila Ivonne Pacheco ¹¹

reseña

Resumen

Este es un libro dedicado a las infancias muy peculiar, porque es un cuento de familia donde el niño y la niña hacen su propia historia. La idea principal es que las personas que de alguna manera están desconectadas de sus raíces familiares, puedan con este libro encontrarlas, conectarlas y dejarlas por escrito. Como dicen las autoras en la introducción, es una invitación a mirar hacia atrás, a lo que agregamos que es un mirar hacia atrás para colocar el pasado en el presente. Este libro induce a pensar y a construir el árbol genealógico no sólo desde los nombres de quienes vivieron antes. También desde las emociones.

Palabras clave: nombre; identidad; familia; transgeneracional.

Abstract

This is a very unique children's book because it's a family story where the child creates their own narrative. The main idea is that people who are somehow disconnected from their family roots can use this book to find them, connect with them, and put them into writing. As the authors say in the introduction, it's an invitation to look back, and we would add that it's a look back to place the past in the present. This book encourages thinking about and building a family tree not only from the names of those who came before, but also from emotions.

Keywords: name; identity; family; transgenerational.

11. Clínica privada. Psicoanalista del centroK.



El libro comienza pidiéndole datos al lector o lectora, como su nombre y lo que significa, y lo que le significa, si le gusta o no, si tiene ápodas. Esto es importante porque el nombre te da identidad, transmite deseos, expectativas, identificaciones y mandatos de los padres. Así mismo ayuda a diferenciar al sujeto de los demás y a otorgarle un lugar simbólico dentro de la configuración familiar. El nombre une al niño o a la niña a una historia familiar.

La familia en el libro comienza con mamá. Hay un breve texto sobre los que es una mamá, escrito con un lenguaje sencillo y comprensible para los infantes. Después se piden datos de mamá y luego hay un espacio para que él o la lectora dibujen cómo se imaginan a la mamá de niña, y poder describir algo de ella. También hay espacio para que coloques fotos, y lugares para que pongas información sobre ella.

Después viene el papá. Un texto que habla del papá seguido de espacios para poderlo dibujar y escribir sobre él, y lugares para poner fotos.

Una vez que están papá y mamá en el libro, vienen los abuelos maternos y después los paternos. La idea con este libro es que cada lector o lectora vaya poniendo su historia familiar y la haga propia.

¿Qué le puede aportar este libro a la infancia? ¿Por qué es importante conocer a tu familia desde la perspectiva que da este libro? Si las infancias conocen quienes son, quienes fueron sus familiares y de dónde vienen, tendrán referencias sobre cómo ellos o ellas quedaron insertados en una cadena de generaciones para llegar a ocupar un lugar en esa familia.

Las infancias construyen una imagen de sí mismos a partir de los relatos, vínculos y significados transmitidos por su familia.

Conocer su historia familiar ayuda a los niños y las niñas a sentirse parte de una continuidad generacional, les permite ubicarse dentro de una historia más amplia.

Las familias transmiten no sólo características biológicas, sino también costumbres, tradiciones, ideales, formas de ver la vida, y todo esto influyen en la subjetividad de cada persona, de cada niño y niña.

De igual modo es sabido que aquello que no se habla o se esconde en una familia puede generar preguntas, fantasías o malestar en el sujeto, información sobre los orígenes ayuda a que los niños elaboren su propia historia de manera más integrada.

Saber de dónde venimos permite organizar una historia sobre nosotros mismos, contribuye a la estabilidad emocional y al desarrollo de un sentido de continuidad entre los distintos momentos de la vida.

Este libro no solo les permitirá conocer datos familiares, les dará a las familias la oportunidad de entretener sus historias.

ETICA DEL CENTRO K.

CÓDIGO DE ÉTICA DE CENTRO K

PREÁMBULO

Centro K es una institución dedicada a la atención clínica, la formación, la investigación y la divulgación en salud mental desde una orientación psicoanalítica. Reconocemos que trabajar con el sufrimiento humano implica una responsabilidad ética permanente, pues nuestra labor se desarrolla en espacios donde convergen la intimidad, la vulnerabilidad, la confianza y el ejercicio del conocimiento.

Este Código de Ética constituye el marco normativo que orienta la conducta de todos los integrantes de Centro K. Su finalidad es proteger la dignidad de las personas, promover prácticas profesionales rigurosas y garantizar que las actividades institucionales se desarrollen bajo principios de responsabilidad, honestidad y respeto.

La ética, para Centro K, no se limita al cumplimiento de normas externas, sino que constituye una disposición permanente a examinar críticamente nuestras prácticas, reconocer nuestros límites y responder responsablemente por las consecuencias de nuestros actos.

CAPÍTULO I

PRINCIPIOS RECTORES

Artículo 1. Dignidad humana

Toda persona será tratada con respeto y consideración, independientemente de su edad, sexo, identidad, orientación sexual, condición económica, nacionalidad, religión, ideología o cualquier otra condición.

La dignidad humana prevalece sobre cualquier interés institucional, académico, económico o personal.

Artículo 2. Respeto a la subjetividad

Centro K reconoce que cada sujeto constituye una singularidad irreductible.

Ninguna teoría, diagnóstico, corriente ideológica o modelo explicativo podrá imponerse por encima de la experiencia subjetiva de la persona.

El trabajo clínico buscará favorecer la comprensión de la singularidad del sujeto y no su adaptación acrítica a ideales normativos.

Artículo 3. No maleficencia

Todos los miembros de Centro K deberán abstenerse de realizar acciones que produzcan daño físico, emocional, psicológico, económico, académico o profesional.

Cuando exista riesgo de daño, deberá privilegiarse la protección de la persona involucrada.

Artículo 4. Beneficencia

Las intervenciones clínicas, académicas e institucionales deberán orientarse al bienestar de las personas y al fortalecimiento de su capacidad reflexiva, autonomía y desarrollo.

Artículo 5. Honestidad intelectual

Toda afirmación clínica, teórica o científica deberá sustentarse en evidencia, experiencia profesional o fundamentos conceptuales claramente identificables.

Se prohíbe la tergiversación deliberada de información, la manipulación de datos y el plagio.

Artículo 6. Responsabilidad profesional

Cada integrante será responsable de reconocer los límites de su formación y competencias.

Nadie deberá asumir funciones para las cuales no se encuentre adecuadamente capacitado.

Artículo 7. Confidencialidad

La confidencialidad constituye uno de los pilares fundamentales del trabajo de Centro K. Toda información obtenida en contextos clínicos, académicos o institucionales deberá ser protegida con el máximo cuidado.

CAPÍTULO II

RESPONSABILIDAD CLÍNICA

Artículo 8. Prioridad del bienestar del paciente

El interés clínico del paciente prevalecerá sobre intereses económicos, institucionales o personales del terapeuta.

Artículo 9. Consentimiento informado

Toda intervención deberá realizarse con el consentimiento libre e informado del paciente o de quien legalmente corresponda.

El paciente tendrá derecho a conocer:

- Naturaleza del tratamiento.
- Alcances y limitaciones.
- Honorarios.
- Políticas institucionales.
- Riesgos previsibles.
- Mecanismos de referencia o derivación.

Artículo 10. Límites profesionales

Los terapeutas deberán preservar límites claros en toda relación clínica.

Se consideran incompatibles con la práctica profesional:

- Relaciones sexuales o románticas con pacientes.
- Explotación emocional.
- Dependencia económica.
- Manipulación ideológica.
- Aprovechamiento de información confidencial.
- Utilización del paciente para beneficios personales.

Artículo 11. Relaciones duales

Deberán evitarse relaciones simultáneas que comprometan la objetividad clínica o generen conflictos de interés.

Cuando tales relaciones sean inevitables, deberán ser evaluadas y documentadas.

Artículo 12. Derivación responsable

Cuando las necesidades del paciente excedan las competencias del profesional, éste tendrá la obligación ética de realizar la derivación correspondiente.

Artículo 13. Expedientes clínicos

Los registros clínicos deberán:

- Mantenerse seguros.
- Resguardarse conforme a la legislación vigente.
- Ser accesibles únicamente a personas autorizadas.
- Utilizarse exclusivamente para fines clínicos, académicos o legales justificados.

CAPÍTULO III

DOCENCIA Y FORMACIÓN

Artículo 14. Responsabilidad educativa

La enseñanza constituye una función ética además de académica.

Todo docente deberá promover:

- Pensamiento crítico.
- Reflexión clínica.
- Respeto por la diversidad teórica.
- Formación rigurosa.

Artículo 15. Prohibición de abuso académico

Ningún docente podrá:

- Humillar alumnos.
- Ridiculizar errores.
- Ejercer intimidación.
- Favorecer estudiantes por vínculos personales.
- Utilizar su posición para obtener beneficios personales.

Artículo 16. Evaluación justa

Toda evaluación deberá sustentarse en criterios transparentes, objetivos y previamente establecidos.

Artículo 17. Supervisión clínica

La supervisión deberá priorizar:

- La protección del paciente.
- El desarrollo profesional del supervisado.
- La reflexión ética sobre la práctica.

La supervisión no podrá utilizarse como espacio de descalificación o sometimiento.

CAPÍTULO IV

INVESTIGACIÓN Y PRODUCCIÓN DE CONOCIMIENTO

Artículo 18. Integridad científica

Toda investigación deberá conducirse con honestidad metodológica y rigor académico.

Artículo 19. Uso de material clínico

Las viñetas clínicas utilizadas en:

- Artículos.
- Libros.
- Conferencias.
- Clases.
- Podcasts.
- Redes sociales.

deberán garantizar la imposibilidad razonable de identificación del paciente.

Artículo 20. Autoría

Toda contribución intelectual deberá ser reconocida adecuadamente.

Se considera falta ética:

- Plagio.
- Apropiación indebida de ideas.
- Omisión deliberada de colaboradores.
- Falsificación de autorías.

CAPÍTULO V

DIVULGACIÓN Y COMUNICACIÓN PÚBLICA

Artículo 21. Responsabilidad social

Toda comunicación pública realizada bajo el nombre de Centro K deberá contribuir a la comprensión seria de la salud mental.

Artículo 22. Prohibición de prácticas engañosas

Se prohíbe:

- Prometer curas.
- Garantizar resultados.
- Utilizar testimonios manipulados.
- Difundir información falsa.
- Exagerar alcances terapéuticos.

Artículo 23. Diagnóstico público

Los integrantes de Centro K se abstendrán de diagnosticar públicamente personas específicas sin evaluación profesional formal.

Artículo 24. Respeto al sufrimiento humano

La comunicación institucional evitará:

- Sensacionalismo.
- Estigmatización.
- Ridiculización.
- Banalización del sufrimiento psíquico.

CAPÍTULO VI

RELACIONES ENTRE COLABORADORES

Artículo 25. Respeto mutuo

Todos los integrantes de Centro K deberán conducirse con respeto, profesionalismo y consideración hacia sus colegas.

Artículo 26. Acoso y violencia

Centro K mantiene una política de tolerancia cero frente a:

- Acoso sexual.
- Violencia laboral.
- Discriminación.
- Hostigamiento.
- Intimidación.

Artículo 27. Confidencialidad institucional

La información interna de la organización deberá manejarse de manera responsable y únicamente para fines legítimos.

CAPÍTULO VII

CONFLICTOS DE INTERÉS

Artículo 28. Transparencia

Todo miembro deberá informar situaciones que puedan comprometer su objetividad profesional.

Artículo 29. Beneficios económicos

Las decisiones clínicas, académicas o institucionales no deberán estar determinadas por beneficios económicos personales.

Artículo 30. Referencias y alianzas

Toda recomendación profesional deberá realizarse en función del beneficio de la persona atendida y no de intereses comerciales.

CAPÍTULO VIII

RESPONSABILIDAD INSTITUCIONAL

Artículo 31. Compromiso con la calidad

Centro K promoverá permanentemente:

- Formación continua.
- Supervisión.
- Evaluación de procesos.
- Actualización científica.
- Desarrollo profesional.

Artículo 32. Responsabilidad frente a la comunidad

La institución reconoce su responsabilidad de contribuir al desarrollo de una cultura de salud mental basada en el pensamiento crítico, la evidencia y el respeto por la complejidad humana.

CAPÍTULO IX

COMITÉ DE ÉTICA

Artículo 33. Creación

Centro K contará con un Comité de Ética encargado de:

- Recibir quejas.
- Analizar casos.
- Emitir recomendaciones.
- Proponer acciones correctivas.

Artículo 34. Principios de actuación

Todo procedimiento deberá garantizar:

- Imparcialidad.
- Derecho de audiencia.
- Confidencialidad.
- Debido proceso.
- Protección de las personas involucradas.

Artículo 35. Sanciones

Las faltas éticas podrán dar lugar a:

- Amonestación verbal.
- Amonestación escrita.
- Suspensión temporal.
- Separación de funciones.
- Terminación de la relación laboral o académica.
- Notificación a autoridades competentes cuando corresponda.

DECLARACIÓN ÉTICA DE CENTRO K

En Centro K entendemos que la salud mental exige algo más que conocimiento técnico: exige responsabilidad moral frente al sufrimiento humano. Por ello, asumimos el compromiso permanente de ejercer nuestra práctica clínica, académica, investigativa y divulgativa con rigor, honestidad, respeto por la subjetividad y profundo cuidado de la dignidad de las personas.

Artículo 36. Humildad epistemológica

Ninguna teoría posee el monopolio de la verdad sobre la experiencia humana.

Los integrantes de Centro K reconocen que todo conocimiento es necesariamente parcial y que el trabajo clínico exige una actitud permanente de apertura, cuestionamiento y revisión crítica de los propios supuestos teóricos.