

UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Ciencias Sociales
Carrera de Psicología

La construcción de la subjetividad femenina en Freud: un estudio de sexualidad y cultura

Memoria para optar al título de Psicólogas

Autoras: Emilia Napolitano M.
Karen San Juan A.
Profesor patrocinante: Sergio Espinoza
Fecha: 11 de octubre de 2005

*“O surprise fatale!
La Femme au corps divin promettant le bonheur,
par le haut se termine en monstre bicéphale”*

Charles Baudelaire

*“¡O sorpresa fatal!
La Mujer de cuerpo divino que prometía la felicidad,
en lo alto deviene monstruo bicéfalo”*

Charles Baudelaire

*Agradecemos, en primer lugar, a nuestros padres y madres
por el apoyo brindado en este camino*

*También queremos agradecer a nuestros amigos,
a los que nos ayudaron a pensar nuestra propia investigación,
así como a los que nos acompañaron cuando necesitábamos
dejar un rato de lado los cuestionamientos que nos invadían*

*Además, deseamos reconocer la gran contribución realizada
por el profesor Sergio Espinoza, gracias a su buena disposición
para resolver nuestras dudas y a sus agudas preguntas*

*Y por qué no decirlo, agradecemos la oportunidad
que esta investigación significó para nosotras
de consolidar una capacidad de trabajo conjunto
y de profundizar la amistad que nos une*

INDICE

I.	Introducción	5
II.	Objetivos	10
III.	Metodología	11
IV.	Marco teórico	13
0.-	Consideraciones preliminares sobre la cultura y la represión	13
1.-	Sexualidad y construcción de subjetividad femenina	21
1.1)	El complejo de Edipo negativo y el período preedípico	21
1.1.a)	Desarrollo libidinal infantil	21
1.1.b)	El complejo de Edipo en el niño	29
1.2)	Particularidades del complejo de castración en la niña	36
1.2.a)	El complejo de Edipo negativo y el período preedípico	36
1.2.b)	Particularidades del complejo de castración en la niña	42
1.2.c)	Complejo de Edipo positivo y superyó femenino	48
1.3)	Concepciones sobre la feminidad en Freud	50
2.-	Subjetividad y cultura	56
2.1)	Construcción del aparato psíquico: el yo y el ello	56
2.2)	El proceso de desarrollo cultural: el superyó	64
2.3)	Relación entre desarrollo individual y cultural	75
2.4)	El lugar de la mujer en el desarrollo cultural	90
V.	Análisis y discusiones	97
1)	Construcción de la subjetividad femenina: Psicoanálisis y Feminismo ..	98
2)	La significación cultural de lo femenino: mitos y fantasías inconcientes.	113
3)	Relación entre el proceso de construcción de la subjetividad femenina y el lugar de la mujer en el desarrollo cultural: superyó femenino	126
VI.	Conclusiones	143
VII.	Referencias bibliográficas	149

I- INTRODUCCIÓN

La presente investigación, de naturaleza bibliográfica, pretende indagar qué relación puede establecerse entre el proceso de construcción de una subjetividad específicamente femenina y el lugar que Freud le otorga a la mujer en el desarrollo de la civilización y la cultura, en el marco de su propuesta teórica. La hipótesis sobre la cual se funda esta investigación corresponde a que el desarrollo ontogenético femenino, al igual que el masculino, habrá de reproducir la historia filogenética de lo femenino, y que este proceso queda asegurado por medio de una instancia psíquica representante de la cultura, que encarna las exigencias para la subjetividad femenina. Para el logro del objetivo propuesto, es necesario revisar las concepciones freudianas que dan cuenta del proceso de desarrollo psicosexual del individuo, en las cuales el modelo del desarrollo del varón es tomado como universal. Sin embargo, el desarrollo de la niña evidencia ciertas diferencias con respecto a éste, por lo que Freud desiste de “*toda expectativa de hallar un paralelismo uniforme entre el desarrollo sexual masculino y el femenino*” ([37] Freud, S.; 1931; p. 228), y se ve forzado a modificar el modelo universal para darle cabida a las especificidades del proceso de desarrollo por medio del cual la niña pequeña se transforma en una mujer.

Esta indagación implica partir de la relación que el propio Freud estableció, en escritos como *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921) o *El malestar en la cultura* (1930), entre el desarrollo del individuo y el desarrollo de la cultura. En efecto, señala que ambos procesos son de “*una naturaleza muy semejante, si es que no se trata de un mismo proceso que envuelve a objetos de diversa clase*” ([36] Freud, S.; 1930; p. 135). Sin embargo, el logro del objetivo de esta investigación requiere tener en cuenta que Freud no se refería al desarrollo del individuo en términos de un proceso de construcción de subjetividad. En efecto, hablaba de individuo y no de sujeto, pero sus planteamientos respecto del desarrollo individual permiten hacer una lectura que vincula, necesariamente, al individuo de una manera estrecha con la comunidad de seres humanos que lo rodean, relaciones que pasan a constituirlo en tanto sujeto, entendido éste como individuo atravesado por la cultura. En este contexto, cobran importancia las concepciones freudianas respecto de la psicología individual y la psicología social, según las cuales la vida anímica del individuo está caracterizada por la importancia de los otros, que pueden ser objetos, modelos, aliados o enemigos, razón por la cual “*desde*

el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social en este sentido más lato, pero enteramente legítimo” ([30] Freud, S.; 1921; p. 67).

La teoría psicoanalítica le ha otorgado un lugar privilegiado a los vínculos del individuo con los otros, los cuales pueden entenderse ciertamente como fenómenos sociales, en oposición a los procesos narcisistas, en que el individuo renuncia a la relación con otras personas para obtener la satisfacción pulsional. Esta oposición, según Freud y también para los efectos de esta investigación, entre actos anímicos sociales y narcisistas puede perfectamente ser contemplada por el psicoanálisis, y no justifica de ningún modo la separación entre una psicología individual y una psicología social ([30] Freud, S.; 1921). De esta forma, es posible superar la tradicional dicotomía entre individuo y sociedad, entendiendo el desarrollo del individuo como un proceso en que la cultura ocupa un papel fundamental, dado que la relación con otras personas es el origen desde el cual el sujeto emerge al diferenciarse de la masa, pero también al inscribirse en una comunidad de cultura. A partir de lo anterior, se pretende esclarecer la relación entre el proceso de construcción de una subjetividad propiamente femenina y el desarrollo de la cultura, buscando ubicar el lugar de la mujer en este último desarrollo. Sin embargo, la relación que Freud establece toma como modelo el desarrollo del varón, por lo que, para los fines de esta investigación, se hace necesario ir un paso más allá y encontrar los nexos entre la construcción de la subjetividad femenina y la posición de la mujer y su subjetividad en el desarrollo cultural, tal como lo entiende Freud.

En términos generales, se puede decir que existe un paralelo entre la evolución de los seres humanos como especie y el desarrollo psíquico de cada sujeto. Es decir, el proceso de construcción de la subjetividad reproduce de alguna manera el proceso filogenético de la especie, desde lo más primitivo, cuando el principio de placer gobierna la vida psíquica del individuo y éste busca la forma de satisfacer sus pulsiones. La libido todavía inviste mayoritariamente al yo, lo que impide que el individuo se inscriba en la comunidad de seres humanos que lo rodean. Pero como la satisfacción se ve constantemente frustrada, el individuo debe volcar su libido sobre los objetos, lo que necesariamente implica la instauración del principio de realidad. Si bien la comparación no puede llevarse al extremo, la especie humana también aparece en estado primitivo, siguiendo un proceso análogo al del individuo, en el que las necesidades individuales de subsistencia llevan a los individuos a agruparse en comunidades, lo que exige la restricción de las satisfacciones pulsionales, tanto eróticas como agresivas. En este contexto, el complejo de Edipo constituye el proceso que consolida el desarrollo, tanto

de la especie como del individuo, pues la configuración de este escenario en que aparece un tercero resulta fundamental para la introducción del individuo y de la especie en la cultura, en la medida que impone un orden simbólico que implica la internalización de ciertas normas, restricciones y sacrificios. La culminación de este proceso está dada por la conformación del superyó, que representa un triunfo del desarrollo cultural por sobre los individuos en la medida que las exigencias externas han pasado a formar parte del aparato psíquico del sujeto.

En el caso del desarrollo femenino, es posible dar cuenta de una especificidad en el proceso de conformación del superyó, la cual guarda relación con ciertas diferencias que Freud advirtió en la forma en que se articulan los procesos centrales del desarrollo infantil en la niña, cuando intentaba aplicar el modelo masculino universal. En efecto, si bien Freud plantea que, al internarse en la fase fálica, *“la niña pequeña es como un pequeño varón”* ([38] Freud, S.; 1932; p. 109), a partir de la constatación de la diferencia anatómica entre los sexos, las vías de desarrollo de niños y niñas se bifurcan. Esto implica que el complejo de castración marca el ingreso de la niña al complejo de Edipo, mientras que *“el complejo de Edipo del varón se va al fundamento debido al complejo de castración”* ([34] Freud, S.; 1925; p. 275), lo que guarda relación con el hecho de que en la mujer no existe una amenaza externa tan potente como lo es para el hombre la posibilidad de perder el pene, tanpreciado en esta etapa del desarrollo. De esta forma, la mujer nunca abandonaría por completo el complejo de Edipo, ya que la castración es en ella un hecho consumado que no tiene la fuerza suficiente para moverla a la renuncia pulsional, lo que resultaría en una menor internalización de la ley y, por lo tanto, en la conformación de un superyó más débil.

El proceso de construcción de la subjetividad femenina, tal como ha sido planteado, puede relacionarse con el lugar subordinado que se le ha otorgado a la mujer en el desarrollo de la civilización, y con el cual dicha subjetividad se ha conformado. El psicoanálisis freudiano ha contribuido a reproducir ciertas significaciones culturales respecto de la feminidad, las cuales se anclan en el aparato psíquico de los sujetos, prolongándose hasta lo inconciente. Esto cobra una significatividad mayor en el caso de la subjetividad femenina, en la medida que la violencia que se ha ejercido históricamente sobre ella queda plasmada en su aparato psíquico, por medio de la instancia superyoica que representa las exigencias culturales en torno a lo femenino. Estas exigencias, que apuntan a reproducir el orden social, son diferentes para hombres y mujeres en la medida que deben cumplir con roles distintos, por lo que la

conformación del superyó femenino tendrá ciertas características particulares que Freud tendió a considerar en función de una debilidad constitucional, naturalizando ciertos prejuicios respecto de la inserción de la subjetividad femenina en el orden simbólico cultural. Dicho orden puede ser caracterizado como falocéntrico, en la medida que se edifica en torno al dominio masculino, dejando a lo femenino relegado a un segundo plano e invisibilizado. Esto explica, en gran parte, el modo en que se construye la subjetividad femenina, que adopta el lugar estipulado para ella desde el orden cultural y que se hace cargo de reproducirlo. A partir de lo anterior, es posible entender que la subjetividad femenina se construye en un proceso sociohistórico que está lejos de ser natural y que da cuenta del ordenamiento que ha establecido la cultura humana para poder consolidarse a lo largo del tiempo.

Se desprende, entonces, que la relevancia de la presente investigación bibliográfica está dada, en primer lugar, por el hecho de que aborda las ideas freudianas respecto del proceso de construcción de la subjetividad femenina, tema que ha sido controversial desde sus inicios y que ha dado lugar a un amplio debate. Sin embargo, gran parte de las críticas que se le han hecho a estas construcciones teóricas pueden ser entendidas como resistencias, de modo que se hace necesario volver a examinar de manera analítica lo que el propio Freud, padre del psicoanálisis, efectivamente planteó en los escritos que le dedicó al tema de la feminidad. Además, resulta relevante esclarecer ciertos aspectos cuya ambigüedad era reconocida por el mismo Freud, quien se refería a la feminidad como un enigma. Por otra parte, cabe destacar que, a diferencia de otras investigaciones psicoanalíticas respecto de la subjetividad femenina, el acento no está puesto sobre la psicopatología, ni sobre el nexo automático que suele hacerse entre ser mujer e histeria. En efecto, el énfasis está puesto en el desarrollo femenino que conduciría a la niña pequeña, según Freud, a constituirse como una mujer normal dentro de la cultura. Esta perspectiva tiene la importancia de considerar la construcción de la subjetividad femenina como un proceso relacionado con el desarrollo cultural, tomando como punto de convergencia la conformación de un superyó específicamente femenino.

En este sentido, puede decirse que la relevancia de esta investigación guarda relación con que Freud no vincula directamente el proceso de construcción de la subjetividad femenina con el desarrollo cultural, sino que se restringe a ligar este último con el desarrollo masculino, como modelo universal del ser humano. De esta forma, la construcción de la subjetividad femenina se entiende como un proceso atravesado por la cultura, lo que implica hacer una lectura de Freud en que la descripción que él realiza de

este proceso no sea asumida como una ley natural e inmutable, y donde las problemáticas femeninas puedan vincularse, desde el propio psicoanálisis, con el lugar que ocupa la mujer en el orden simbólico cultural. A partir de lo anterior, se desprende que la presente investigación puede configurarse como un antecedente para futuros estudios y para posibles lecturas de ciertos fenómenos sociales en la actualidad. En efecto, puede ayudar a comprender aspectos de la feminidad sin remitirlos a la individualidad de la mujer, lo que permite pensar problemáticas ligadas a las mujeres como colectivo, como la violencia, la desigualdad o la discriminación de las que suelen ser objeto, las cuales dan cuenta de movimientos culturales en los que las neurosis individuales no hacen más que insertarse. Del mismo modo, esta investigación puede permitir ampliar las posibilidades de abordaje de estas problemáticas en la medida que una lectura de este tipo evitaría psicologizarlas, al considerarlas en función de una cierta inscripción en el orden simbólico, cultural, político e histórico.

Por último, resulta de particular significatividad una revisión de las ideas freudianas acerca de la conformación de un superyó femenino de carácter más débil y benévolo que el masculino, con todas las implicancias que esto tiene para la inserción cultural de la subjetividad femenina. Así, es posible decir que esta concepción podría obedecer a un prejuicio social que el psicoanálisis ha adoptado y cristalizado en sus elaboraciones post-freudianas, y que no ha sido deconstruido desde la propia teoría de Freud, especialmente desde sus concepciones acerca de la cultura. En resumen, esta investigación se origina a partir de la revisión del modelo masculino del desarrollo psicosexual, para luego dar cuenta de las especificidades de la construcción de la subjetividad femenina, enfatizando en ambos casos el complejo de Edipo y su culminación en la formación del superyó. Posteriormente, se examinarán los planteamientos freudianos respecto del desarrollo de la cultura y su relación con el proceso de construcción de subjetividad del individuo, poniendo énfasis en el superyó como punto de convergencia entre ambos procesos. Esto permitirá explorar el lugar de la mujer en el proceso de desarrollo cultural, intentando relacionarlo con el proceso de construcción de la subjetividad femenina, a partir de la idea de que el superyó femenino integra las exigencias de un orden cultural patriarcal y falocéntrico. En este sentido, se analizará críticamente la idea freudiana respecto de la debilidad del superyó femenino, para dar cuenta de sus especificidades, perfectamente coherentes con el lugar que la subjetividad femenina debe llegar a ocupar en el orden cultural.

II- OBJETIVOS

a) Objetivo general:

- Desarrollar una elaboración conceptual acerca de la relación existente entre el proceso de construcción de una subjetividad femenina y el lugar que la mujer ocupa en el desarrollo cultural según Freud, problematizando sus concepciones respecto del superyó femenino.

b) Objetivos específicos:

- Revisar las concepciones freudianas respecto de la sexualidad infantil, como proceso central en la construcción de la subjetividad, incorporando la descripción del complejo de Edipo y del superyó del niño, para poder examinar las particularidades que este proceso cobra en el caso de la subjetividad femenina.
- Hacer un recorrido por los planteamientos freudianos respecto del desarrollo de la cultura y su relación con el proceso de construcción de subjetividad del individuo, poniendo énfasis en el superyó como punto de convergencia entre ambos procesos.
- Explorar el lugar que ocupa la mujer en el proceso de desarrollo cultural, tal como lo propone Freud, para comprender de qué forma dicho lugar se plasma en la subjetividad femenina.
- Profundizar en torno a las relaciones entre el lugar de la mujer en la cultura y el proceso de construcción de la subjetividad femenina, a partir de la presentación de los vínculos entre psicoanálisis y feminismo, así como de las significaciones culturales respecto de lo femenino.
- Discutir y analizar la idea freudiana respecto de la debilidad del superyó femenino, tomando en cuenta las particularidades de esta instancia en función de la inscripción de la subjetividad femenina en la cultura, incluyendo la relación específicamente femenina con el deseo.

III- METODOLOGIA

La presente Memoria puede ser clasificada, según un criterio de finalidad, como una *investigación básica*, en la medida que pretende indagar en las concepciones freudianas respecto del lugar que ocupa la mujer en el desarrollo cultural, en función de un proceso de construcción de subjetividad femenina característico de este desarrollo, y esbozar una posible relación entre estas concepciones. De esta forma, también puede decirse que, según un criterio de profundidad, esta investigación es de tipo *exploratorio*, puesto que la relación planteada no ha sido abordada directamente desde el psicoanálisis, ateniéndose de manera estricta a los planteamientos freudianos. Además, esta investigación es de carácter *cualitativo*, ya que se centra en la descripción y el análisis del problema de la subjetividad femenina en la cultura y la sociedad.

Finalmente, esta investigación es de *naturaleza documental*, en la medida que se fundamenta en la revisión de las fuentes bibliográficas más relevantes para el tema estudiado. Por esto mismo, la metodología de esta Memoria consiste en la realización de una investigación bibliográfica o documental, puesto que se pretende recabar información respecto de la construcción de la subjetividad femenina y el desarrollo de la cultura en la obra de Freud, complementándola con referencias de otros autores respecto de estos temas. De esta forma, se busca hacer una revisión de los planteamientos freudianos que permita realizar un análisis y una discusión en torno a la temática escogida, relacionando y problematizando los conceptos aportados por Freud para la consecución de los objetivos planteados y para la apertura de nuevas líneas de reflexión acerca de la relación existente entre la subjetividad femenina y el lugar cultural de la mujer.

Esta metodología incluye la selección de material bibliográfico pertinente a los objetivos que esta Memoria pretende alcanzar, para lo cual se utilizaron los centros de documentación disponibles, como bibliotecas universitarias y centros de estudio especializados en los temas a tratar. El proceso de recolección de información implicó su sistematización, llevada a cabo por medio de fichas bibliográficas que incorporan los datos básicos del material, así como la definición de los conceptos clave y un resumen de los contenidos presentados. Posteriormente, estas fichas se utilizaron como base para establecer relaciones entre los conceptos fundamentales y para su interpretación a la luz de los objetivos propuestos. El logro de estos objetivos implica, esencialmente, la revisión de los textos freudianos que examinan el desarrollo de la feminidad y de la

cultura, pero también incluye la exploración de los planteamientos de autores más contemporáneos respecto de estos mismos temas.

De esta forma, para construir una elaboración conceptual respecto de la relación entre el proceso de construcción de la subjetividad femenina y el lugar que la mujer ocupa en el desarrollo cultural según Freud, fue necesario partir de las concepciones freudianas acerca de la sexualidad infantil en general, como proceso central en la construcción de la subjetividad. A partir de lo anterior, fue posible examinar las particularidades del proceso de construcción de la subjetividad femenina, poniendo énfasis en el período preedípico de la niña, en el complejo de castración, en el complejo de Edipo y en la conformación del superyó femenino. Posteriormente, se hizo relevante presentar los planteamientos freudianos respecto del desarrollo de la cultura, vinculándolo con el proceso de construcción de subjetividad del individuo, tomando el superyó como punto de convergencia entre ambos procesos. Entonces, se pudo explorar el lugar que Freud le otorgó a la mujer en su teoría respecto del desarrollo de la civilización, para poder dar cuenta del modo en que los procesos sociohistóricos de la humanidad quedan anclados también en el aparato psíquico y en la subjetividad femeninos.

A partir de todo lo anterior, finalmente fue posible establecer una serie de relaciones entre el lugar de la mujer en la cultura y el proceso de construcción de la subjetividad femenina, tal como los entiende Freud. En efecto, a través de la presentación de los vínculos entre psicoanálisis y feminismo, pudo realizarse un cuestionamiento a las concepciones freudianas respecto de la feminidad, contextualizándola en un cierto orden simbólico cultural, que genera también significaciones y mitos sociales respecto de lo femenino que se prolongan hasta las fantasías inconcientes de los sujetos. Todos estos elementos permitieron contemplar con una mirada crítica los planteamientos freudianos respecto de la feminidad y, particularmente, respecto del prejuicio psicoanalítico que define al superyó femenino como más débil que el masculino, incluyendo la relación con el deseo que puede establecer la subjetividad femenina. Entonces, se desprende que la metodología empleada fue de suma utilidad para alcanzar los objetivos planteados, ya que permitió recoger los aspectos esenciales de la obra de Freud, para elaborar una conceptualización que trascienda los planteamientos del padre del psicoanálisis, y que vincule el proceso de construcción de la subjetividad femenina con el lugar que la mujer ha ocupado en los procesos sociohistóricos que caracterizan el desarrollo de la civilización humana.

IV- MARCO TEORICO

0.- Consideraciones preliminares sobre la cultura y la represión

Antes de introducirse específicamente en la revisión de los planteamientos freudianos respecto de la sexualidad femenina y del lugar de la mujer en la cultura, cuyas relaciones representan en última instancia el objetivo de la presente investigación, parece necesario presentar algunas reflexiones generales respecto de los vínculos entre la sexualidad y la cultura, que permitirán ir contando con más elementos para el análisis final. En efecto, si bien la obra de Freud comienza enfocándose más bien en problemáticas propias del ámbito clínico, su preocupación inicial va progresivamente, en función de los requerimientos de los mismos fenómenos estudiados, ampliándose para ir abarcando de manera cada vez más explícita las problemáticas culturales. En este sentido, sin embargo, es imprescindible entender que la obra de Freud debe contemplarse como una unidad, y que resulta absurdo dividir tajantemente sus “escritos clínicos”, centrados en el desarrollo individual, y sus “escritos culturales”, que giran en torno a los fenómenos llamados sociales ([39] Gallardo, J. & Karmy, R.; 2001).

Lo anterior se justifica en que la propia práctica clínica de Freud le planteó la necesidad de ir esbozando los nexos entre individuo y cultura o, dicho de otro modo, entre el proceso de construcción de la subjetividad y el desarrollo cultural, de tal forma que el engarce entre lo psíquico y lo político llegará a considerarse indisoluble. Ahora bien, el problema de la represión parece ser una temática que atraviesa todos los escritos de Freud, y que contribuye a esta comprensión unificadora a la que se hacía mención. Indudablemente, la teoría de la represión representa uno de los pilares del psicoanálisis ([42] Izquierdo, M. J.; 1998), en la medida que este mecanismo permite el establecimiento de un ámbito inconciente en la vida psíquica, planteamiento que funda la teoría psicoanalítica. Las concepciones de Freud respecto de la represión pueden rastrearse desde los primeros textos en que se refiere a la histeria ([9] Freud, S.; 1895), como prototipo de la neurosis individual particularmente asociado a la mujer, lo que no es menor en el contexto de esta Memoria, hasta textos en que este mecanismo se presenta como aquel que posibilita la renuncia pulsional que se exige para la inclusión del sujeto en la cultura ([35] Freud, S.; 1930). De esta manera, a partir de la transversalidad de la represión en la obra de Freud, puede establecerse que “*ontogénesis*

y filogénesis son dos niveles que experimentan un mismo destino, el destino represivo” ([39] Gallardo, J. & Karmy, R.; 2001; p. 57).

En *Estudios sobre la histeria* (1895), Freud alude a la represión como el mecanismo por medio del cual el sujeto logra expulsar de su vida anímica conciente ciertas representaciones que tienen en común una naturaleza penosa o displacentera, que puede concebirse como carácter general de las distintas representaciones que sucumben a la represión. En la medida que Freud va elaborando sus ideas respecto del desarrollo de la civilización y la cultura, los mecanismos de la represión se irán configurando como lo que permite dicho desarrollo, de tal forma que puede pensarse que existen ciertos ámbitos específicos de la cultura que tienden a reprimirse en los cuales, como se verá más adelante, podría incluirse el tema de la feminidad. Así, sería posible establecer ciertos contenidos reprimidos que trascienden el terreno de lo individual, a partir de un ámbito que resulta “*desplazado sistemáticamente por constituirse en una amenaza para la civilización que estos mecanismos pretenden formar*” ([39] Gallardo, J. & Karmy, R.; 2001; p. 58). El establecimiento de una represión a nivel cultural puede entenderse mejor si se presenta la distinción realizada por Freud entre represión primaria y secundaria.

En efecto, la concepción freudiana de la represión diferencia una *represión primordial*, que corresponde a “*una primera fase de la represión que consiste en que a la agencia representante (agencia representante-representación) psíquica de la pulsión se le deniega la admisión en lo conciente. Así se establece una fijación; a partir de ese momento la agencia representante en cuestión persiste inmutable y la pulsión sigue ligada a ella*” ([21] Freud, S.; 1915b; p. 143). De este modo, la represión primaria constituye, como su nombre lo indica, la primera represión y, por lo tanto, aquella que permite el establecimiento de un ámbito inconciente en la vida psíquica del sujeto, pero también en la vida anímica de una comunidad de cultura. Por otra parte, Freud distingue la *represión secundaria* como segunda etapa de la represión, la que considera como la represión propiamente dicha, y que “*recae sobre retoños psíquicos de la agencia representante reprimida o sobre unos itinerarios de pensamiento que, procedentes de alguna otra parte, han entrado en un vínculo asociativo con ella. A causa de ese vínculo, tales representaciones experimentan el mismo destino que lo reprimido primordial*” ([21] Freud, S.; 1915b; p. 143). La existencia de algo reprimido desde los orígenes de la construcción de la subjetividad y también del desarrollo cultural es lo que permite, en última instancia, que los contenidos desalojados de la conciencia por el

sujeto sean recogidos en algún ámbito psíquico. De este modo, puede decirse que la represión primaria funda ese ámbito psíquico inconsciente, cuyas representaciones ejercen una fuerza de atracción sobre otros contenidos susceptibles de asociarse con éstas y de ser así reprimidos, lo que resulta válido tanto para el desarrollo del individuo como para el de la civilización.

A partir de lo anterior, se entiende que la represión que opera en el individuo, tanto en el caso de quien puede considerarse “sano” como en el del neurótico, es en realidad la represión secundaria como mecanismo de defensa, la que se sustenta en una represión primaria, mientras que cuando se hace referencia a los vínculos entre la represión y el proceso de desarrollo cultural se alude más bien a la primaria, a pesar de que ciertos contenidos culturales también vayan siendo reprimidos de manera secundaria. Esto pone en evidencia, al mismo tiempo, otra contradicción aparente en la conceptualización freudiana de la represión, consistente en que este mecanismo está involucrado tanto en la génesis de la psicopatología como en la construcción de la subjetividad considerada “normal”. En efecto, la represión, al mismo tiempo que constituye un fenómeno central en la neurosis individual, es la condición de salud de los sujetos, y también de la comunidad de cultura, en la medida que posibilita la inscripción de la subjetividad en el orden simbólico. De cualquier modo, al contemplar los procesos de salud y enfermedad en una continuidad y, como se ha dicho en la introducción, al diluir desde la propia teoría freudiana las fronteras otrora tajantes entre lo individual y lo social, las contradicciones que plantea el problema de la represión aparecen como superficiales, aunque permiten, ciertamente, una profundización del análisis. Sin embargo, para los efectos de la presente exposición, que pretende vincular justamente el proceso de construcción de la subjetividad, enfocado desde el desarrollo psicosexual, con la articulación de la cultura a partir del problema transversal de la represión, se empleará este concepto en un sentido amplio, facilitando el establecimiento de relaciones entre los procesos mencionados.

Por otra parte, pero en concordancia con lo que se viene diciendo, resulta necesario tener en cuenta que la represión que caracteriza el proceso de desarrollo individual, tanto del sujeto sano como del neurótico, y el establecimiento de la cultura se ejerce siempre sobre un determinado tipo de contenidos, que remite en último término a la sexualidad de los seres humanos. Si bien Freud plantea, en ciertos momentos, que el origen de la neurosis no se encuentra en la influencia de la civilización sobre la vida pulsional de los individuos, en otros momentos da la

impresión de que está sugiriendo todo lo contrario. En efecto, primero señala que “*a pesar de ello, la etiología de la psiconeurosis se sitúa siempre en lo sexual*” ([10] Freud, S.; 1898; p. 261). No obstante, cuando se refiere a la neurastenia, como una neurosis ligada a la masturbación, plantea que la sociedad debería interesarse por estos temas y fundar instituciones para hacerles frente, situación de la cual se estaba lejos en su época e incluso, en cierto sentido, en la nuestra, “*y eso mismo torna lícito responsabilizar a nuestra civilización por la propagación de la neurastenia*” ([10] Freud, S.; 1898; p. 270). A partir de esta reflexión respecto de la etiología de la neurastenia puede decirse que, en la medida que la cultura se encuentra en la raíz de esta neurosis, este problema que se vive en términos psicológicos “*es además un problema civilizatorio*” ([39] Gallardo, J. & Karmy, R.; 2001; p. 59).

Cuando Freud llama a la creación de espacios para discutir los problemas de la vida sexual, releva que la solución a problemas “individuales” como las neurosis está dada por un abordaje de carácter público, poniendo en evidencia los vínculos estrechos que se han señalado entre individuo y civilización, entre sujeto y cultura. Al parecer, Freud emprende en estos primeros textos un intento de relación entre el desarrollo individual y el proceso de evolución de la cultura humana, pero no integra el problema de la represión que está implícito en estos planteamientos preliminares. En efecto, la sexualidad sólo aparece como un conflicto en la medida que se opone a otras exigencias, las cuales provienen del mundo externo, donde la cultura es fundamental en el caso de los seres humanos. De este modo, Freud “*olvida el hecho de que la sexualidad por sí misma no es el problema, sino la represión que se ejercería sobre ella por exigencias de la cultura*” ([39] Gallardo, J. & Karmy, R.; 2001; p. 60). En este sentido, se entiende que las pulsiones sexuales constituyan el punto débil del edificio de la civilización, tanto en términos individuales como sociales. Asimismo, el origen del malestar de los seres humanos en la cultura, reflejado con particular intensidad en las neurosis individuales, puede reconducirse a la exigencia de renuncia pulsional que implica el desarrollo cultural, la cual se plasma en el aparato psíquico y en la subjetividad por medio de una instancia psíquica específica, el superyó, tal como se expondrá en apartados posteriores de esta investigación.

En *Mis tesis sobre el papel de la sexualidad en la etiología de la neurosis* (1905), la concepción de la represión como el mecanismo que liga la sexualidad a la neurosis aparece mucho más claramente, de modo que Freud reafirma la contracción de neurosis, especialmente la histeria, “*como resultado del conflicto entre la libido y la*

represión sexual” ([12] Freud, S.; 1905b; p. 268). En la medida que la neurosis se entiende como una prolongación de la vida anímica que se considera normal, es relevante constatar que más que las excitaciones sexuales que experimentan los individuos en la infancia, lo realmente determinante en la construcción de la subjetividad es finalmente si el individuo “*había respondido o no con la represión*” ([12] Freud, S.; 1905b; p. 268). Esto significa, en última instancia, que la construcción de la subjetividad obedece a la dialéctica de la civilización, donde la represión de la sexualidad ocupa un lugar central. En este contexto, puede decirse que la sexualidad entra justamente en conflicto con las exigencias de la cultura, en tanto resulta también amenazante para la autoconservación del yo. De esta forma, Freud intuye que la civilización es responsable de la represión que funda la subjetividad y la estructuración de un aparato psíquico, la cual “*regularía la dicotomía en discusión, con fines a favor de la cultura*” ([39] Gallardo, J. & Karmy, R.; 2001; p. 61).

Por otro lado, *La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna* (1908) resume muchos de los planteamientos freudianos respecto de la relación entre el problema de la represión sexual y el del desarrollo cultural, y constituye uno de los primeros abordajes en los que se evidencia que la renuncia pulsional implica ciertas ganancias para el proceso de desarrollo cultural. De esta forma, Freud afirma que “*en términos universales, nuestra cultura se edifica sobre la sofocación de pulsiones*” ([15] Freud, S.; 1908b; p. 167-168), lo que concuerda plenamente con lo que señalará más de veinte años después en *El malestar en la cultura* (1930). Así, “*el influjo nocivo de la cultura se reduce en lo esencial a la dañina sofocación de la vida sexual de los pueblos (o estratos) de cultura por obra de la moral sexual ‘cultural’ que en ellos impera*” ([15] Freud, S.; 1908b; p. 166). Los seres humanos habrían logrado renunciar progresivamente a la satisfacción pulsional, movidos por los sentimientos familiares derivados del erotismo y por sus pulsiones de autoconservación, proceso que permite la generación de un patrimonio cultural de bienes tanto materiales como ideales. En efecto, el patrimonio cultural remite a un orden simbólico que es posibilitado por la represión, y que se sustenta en una moral sexual cultural donde opera la prohibición. El superyó, por medio de la conciencia moral, como se verá más adelante, representa el modo en que la cultura ha procurado que esta prohibición se ejerza desde el propio aparato psíquico del sujeto, de manera que la ley dada por la prohibición permite la constitución de la subjetividad y también de la cultura y la civilización, en la medida que implica la posibilidad de simbolización.

Sin embargo, Freud advierte que existe en la constitución de los seres humanos una capacidad limitada de cumplir con las exigencias o reclamos de la cultura, de modo que muchos fracasan en el intento o establecen una “semiobediencia”, lo que lleva a pensar que el balance entre las ganancias que el desarrollo cultural significa para los individuos y los menoscabos que implica la sofocación de las pulsiones parece inclinarse para el lado de las pérdidas ([15] Freud, S.; 1908b). De cualquier modo, cabe destacar que Freud entiende la represión como el proceso que permite el desarrollo de la cultura, en la medida que posibilita la renuncia pulsional, por lo que de ninguna manera la concibe como un problema meramente psicológico, sino sobre todo como un problema cultural. Así, la desexualización promovida por la represión generaría, según lo que plantea Freud, una serie de “*desviaciones nocivas respecto de la sexualidad normal (vale decir, la exigida por la cultura)*” ([15] Freud, S.; 1908b; p. 170), de lo que se desprende que para este autor la represión está anclada en el proceso de desarrollo de la civilización, cuya dinámica se esfuerza en determinar las limitaciones a la sexualidad que requiere la cultura para mantenerse. De esta forma, puede decirse “*que la civilización se sostiene en procesos determinados, y que éstos toman por asiento el aparato psíquico del ‘individuo’*” ([39] Gallardo, J. & Karmy, R.; 2001; p. 62). Sin embargo, en la medida que la represión obedece a un problema de índole cultural, se encuentra condicionada por procesos históricos y, por lo tanto, está sujeta a más transformaciones que las que el propio Freud se atrevía a confesar.

Si bien la neurosis representa una de las salidas más comunes de los seres humanos ante la imposibilidad de satisfacción pulsional que impone la cultura, en realidad dicha “solución” termina yendo en contra de los propósitos del desarrollo cultural, ya que “*tal sofocación de las pulsiones sexuales los obliga a dilapidar las fuerzas que de lo contrario habrían empleado en el trabajo cultural*” ([15] Freud, S.; 1908b; p. 170). No obstante, la represión que opera en la neurosis no logra tampoco cumplir su objetivo, “*falla ahí donde aparece el síntoma y la propia ‘nerviosidad moderna’*” ([39] Gallardo, J. & Karmy, R.; 2001; p. 63). De esta manera, la civilización influye sobre los contenidos a reprimir, los cuales giran, en todo caso, en torno a la sexualidad de los seres humanos, por lo que se justifica decir que, para Freud, son las exigencias de la cultura las que llevan a los sujetos a enfermar, es decir, a la neurosis, o en términos generales al malestar en la cultura. Lo anterior queda evidenciado cuando indica que, a pesar de que no le compete proponer reformas sociales en tanto médico, ha querido subrayar “*los nocivos efectos de nuestra moral sexual «cultural», con la*

referencia a su significado para la difusión de la nerviosidad moderna” ([15] Freud, S.; 1908b; p. 181). De esta forma, Freud vuelve a esbozar la necesidad de generar un abordaje público para problemáticas que tradicionalmente se han considerado privadas, individuales o psíquicas. Además, puede agregarse que las instituciones de la sociedad *“ejercerían la represión necesaria para la propia perpetuación de la cultura y para tornar la sexualidad en la dirección que lo determina la moral social instituida”* ([39] Gallardo, J. & Karmy, R.; 2001; p. 64). Cabe, no obstante, someter la presente exposición respecto de la represión en los planteamientos freudianos a una mayor profundización, para poder comprender por qué una moción pulsional es conducida a este destino de pulsión, particularmente en el desarrollo individual.

En efecto, en *La represión* (1915), Freud señala que este mecanismo se pone en marcha cuando la satisfacción de la pulsión, que debería ser placentera, se vuelve displacentera por la concurrencia de ciertas exigencias que fuerzan a su limitación. Estas “otras exigencias”, inconciliables con la satisfacción pulsional, pueden remitirse principalmente al influjo de la cultura, como se ha visto anteriormente, aunque da la impresión de que el propio Freud lo “olvida” en este texto. De este modo, *“la condición para la represión es que el motivo de displacer cobre un poder mayor que el placer de la satisfacción”* ([21] Freud, S.; 1915b; p. 142). Por lo demás, Freud advierte que este mecanismo de defensa, cuya esencia está dada por rechazar y mantener alejado de la conciencia un cierto elemento, representación o monto de afecto como explicará más adelante, no se encuentra presente desde el origen; esto último respalda la idea de que la represión, tanto en la evolución de la humanidad como en el desarrollo de los individuos, no es un mecanismo “natural”, inherente a la vida humana misma, sino que la represión se encuentra anclada en procesos sociohistóricos cuyas transformaciones son posibles y dependen de la capacidad de los seres humanos de hacerse cargo de su historia.

Sin embargo, Freud parece reprimir justamente lo que comienza a advertir respecto de la represión, es decir, participa de la ignorancia respecto de sí mismos que caracteriza la inscripción de los sujetos en la cultura. A pesar de lo anterior, es posible notar que los movimientos represivos dentro de su obra son variables y que, de hecho, en la medida que Freud va desarrollando su pensamiento, *“su ‘psicología de la humanidad’ revelará cómo la represión se ampliará cada vez más en favor del desarrollo de la cultura”* ([39] Gallardo, J. & Karmy, R.; 2001; p. 66). A partir de la relación que ha ido perfilándose entre pulsión y represión, se ha podido ir estableciendo

también que la cultura cumple un papel fundamental en la represión de la sexualidad, la cual es al mismo tiempo una condición para la propia conservación de la civilización. Pero la renuncia pulsional que exige el desarrollo de la cultura es además el punto débil del edificio de la civilización, y representa el lugar donde tanto el sujeto como la comunidad cultural pueden quebrantarse. Esto fortalece la posibilidad de vincular el proceso represivo cultural y el desarrollo del sujeto, en la medida que “*el destino de la pulsión estaría marcado por condiciones delimitadas de manera ‘externa’ por una cultura en la cual el mismo individuo se constituye*” ([39] Gallardo, J. & Karmy, R.; 2001; p. 66).

En síntesis, puede decirse por un lado que Freud reconoce la existencia de una *moral sexual cultural*, que se funda en la represión y que es responsable de gran parte del malestar que el sujeto experimenta en el seno de la civilización. Por otro lado, en otros momentos de su obra, explica la represión como un mero mecanismo de defensa de tipo psicológico que se aplica a mociones pulsionales cuya satisfacción resulta displacentera en virtud de “otras exigencias”. A pesar de que desarrolla sus planteamientos metapsicológicos respecto de la represión después de haber esbozado el rol de la cultura en la represión de la sexualidad, Freud parece reprimir en ciertos momentos que las exigencias en cuestión se remiten justamente a la renuncia pulsional que implica la inscripción de los sujetos en el proceso de desarrollo cultural. Posteriormente, como se verá en el transcurso de la presente investigación, Freud desplegará sus concepciones respecto de la relación entre la construcción del aparato psíquico o de la subjetividad y el proceso de desarrollo cultural a partir de estos primeros planteamientos respecto del problema de la represión. Sin embargo, para el cumplimiento de los objetivos de esta investigación, antes de exponer estos aspectos de la obra de Freud, es necesario realizar una revisión de sus concepciones sobre el desarrollo libidinal infantil, para llegar a describir con profundidad el proceso de construcción de la subjetividad femenina. De esta forma, podrán irse estableciendo las relaciones buscadas entre este proceso y el lugar de la mujer en el desarrollo de la cultura propuesto por Freud, para lo cual los elementos introductorios que se han presentado respecto del papel de la cultura en la represión de la sexualidad serán de suma utilidad.

1.- LA CONSTRUCCION DE LA SUBJETIVIDAD FEMENINA

1.1) Sexualidad infantil y complejo de Edipo

1.1.a) Desarrollo libidinal infantil

Después de haber realizado una revisión panorámica del papel que cumple la cultura en la represión de la sexualidad, resulta necesario referirse con mayor profundidad a las concepciones freudianas respecto de la sexualidad en general, y de sus manifestaciones en el curso del desarrollo psicosexual infantil, para luego hacer alusión al proceso de construcción de una subjetividad específicamente femenina. En la época en que Freud introduce sus primeros planteamientos acerca de la existencia de mociones sexuales infantiles, estaba instalada la creencia popular de que éstas sólo comenzaban a manifestarse en la pubertad, la cual se funda en parte en la llamada amnesia infantil que sobreviene, en la mayoría de las personas, alrededor de los seis años de edad. De esta forma, el desconocimiento de la sexualidad infantil se vincula con que la amnesia bloquea el acceso a una serie de experiencias de esos fecundos primeros años de vida, que quedan relegados al olvido. Las experiencias ocurridas durante esos años, que se han descubierto intensas y profundas, después de sucumbir a la amnesia infantil no dejan incólume al aparato psíquico, sino que marcan la vida anímica y el accionar del adulto. De este modo, la amnesia infantil transforma la infancia de cada persona en un período prehistórico, ocultando así los inicios de su vida sexual ([11] Freud, S.; 1905a).

En sus *Tres ensayos de teoría sexual* (1905), Freud se pregunta cuál es la naturaleza de aquella fuerza que hace posible la amnesia infantil, como una primera represión que estructura el proceso de desarrollo psicosexual ulterior ([11] Freud, S.; 1905a). Posteriormente, al dar cuenta del complejo de Edipo y la formación del superyó podrá sostener una explicación para este fenómeno. Sin embargo, es necesario realizar una revisión acerca del desarrollo sexual infantil desde sus inicios para poder llegar a comprender el proceso que culmina con la instalación de la instancia psíquica que posibilita la inscripción del sujeto en la cultura. Al investigar la sexualidad infantil, Freud resalta la observación frecuente del florecimiento de la sexualidad en dos oleadas más o menos definidas, que evidencian un desarrollo permanente de las mociones sexuales ([13] Freud, S.; 1907). Entonces, la primera oleada comienza con el nacimiento, hasta que progresivamente estas mociones van siendo sofocadas en un

proceso que culmina con la amnesia infantil. Sobreviene un período de latencia parcial o total de la sexualidad, hasta que en el período de la pubertad la pulsión sexual es nuevamente reanimada y comienzan los procesos que llevarán la vida sexual infantil a su conformación sexual definitiva ([11] Freud, S.; 1905a). En una de sus *Conferencias sobre psicoanálisis* (1916), Freud puntualiza que la función libidinal completa no aparece inmediatamente, sino que pasa por ciertas fases que se suceden de forma progresiva. De este modo, el desarrollo libidinal tiene su punto de inflexión en el momento en que las pulsiones parciales se integran bajo el primado de los genitales y la sexualidad se subordina a la función reproductiva, antes de lo cual habría “*una vida sexual descompaginada, una práctica autónoma de las diversas pulsiones parciales que aspiran a un placer de órgano. Esta anarquía se atempera por unos esbozos de organizaciones «pregenitales», primero la fase sádico-anal y, más atrás, la oral, quizá la más primitiva*” ([23] Freud, S.; 1916b; p. 299).

Se entiende entonces que Freud organiza la vida sexual infantil *pregenital* en torno a dos períodos, etapa oral y etapa anal-sádica, a los que posteriormente agrega un tercero, intermedio entre lo pregenital y lo genital, la etapa fálica u organización genital infantil ([31] Freud, S.; 1923b). Estas fases se distinguen por sus características específicas en cuanto a fenómenos relacionados con las zonas erógenas implicadas en la satisfacción sexual, que representa la meta de toda pulsión, y respecto de las elecciones de objeto de sus pulsiones parciales, caracterizadas por el autoerotismo. Después del período en que sobreviene la latencia, las pulsiones sexuales son reconducidas a la primacía de los genitales, que las reúne para ponerlas al servicio de la reproducción. Entonces, es posible plantear que, para Freud, el desarrollo libidinal infantil persigue el fin de lograr aquella organización genital que se alcanza definitivamente en la adolescencia para la función reproductiva. Cabe destacar que estas etapas no son diferenciaciones estrictas en cuanto a su duración temporal o en la universalidad de sus manifestaciones, pero sí es posible establecer que se suceden en todos los individuos, que nunca son absolutamente superadas y que permanecen en la vida adulta sin que necesariamente se constituyan como patología. Para comprender los rasgos esenciales de las organizaciones sexuales infantiles, es necesario detenerse un momento para abordar la problemática de las pulsiones, que ocupan un lugar fundamental en los planteamientos freudianos, particularmente en la descripción del desarrollo psicosexual infantil.

En *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915), uno de sus escritos metapsicológicos fundamentales, Freud define la noción de pulsión “*como un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal*” ([20] Freud, S.; 1915a; p. 117). En sus *Tres ensayos de teoría sexual* (1905), el autor había esbozado una conceptualización que ya incluía los elementos centrales que caracterizarían su descripción posterior del concepto de pulsión. Sin embargo, es en 1915 que da cuenta de manera sistematizada de los cuatro elementos que conforman la pulsión y que permiten también comprender el proceso que sigue el desarrollo psicosexual infantil y, en último término, el proceso de construcción de subjetividad. Así, Freud desarrolla las nociones de *esfuerzo*, como exigencia de trabajo, de *fuerza*, en tanto lugar desde donde surge la pulsión, de *meta*, que es siempre la satisfacción, ligada a la noción de *objeto*, donde la pulsión puede alcanzar su meta, de tal forma que resulta ser lo más variable ([20] Freud, S.; 1915a). El objeto puede encontrarse tanto en el cuerpo mismo como fuera de él; la pulsión va sufriendo desplazamientos a distintos objetos, cambios de vía que juegan papeles muy importantes en el desarrollo psicosexual.

En un momento posterior de su obra, en escritos como *Más allá del principio del placer* (1920) y *El yo y el ello* (1923), Freud distingue dos variedades de pulsiones. Por una parte, las pulsiones sexuales o *Eros*, *pulsión de vida*, agrupan a dos clases de excitaciones, que comprenden “*la pulsión sexual no inhibida, genuina, y las mociones pulsionales sublimadas y de meta inhibida, derivadas de aquella*”, así como “*la pulsión de autoconservación, que nos es forzoso atribuir al yo*” ([31] Freud, S.; 1923a; p. 41), por lo que Freud las denomina pulsiones yoicas. Por otra parte, plantea la existencia de una *pulsión de muerte*, que estaría “*encargada de reconducir al ser vivo orgánico al estado inerte, mientras que el Eros persigue la meta de complicar la vida mediante la reunión, la síntesis, de la sustancia viva dispersada en partículas, y esto, desde luego, para conservarla*” ([31] Freud, S.; 1923a; p. 41). La vida se presenta entonces como una formación de compromiso entre estas dos clases de pulsiones, las cuales se entrelazan en un juego de tensiones que tiene por objeto la conservación de la vida, por un lado, y la lucha por la muerte, por el otro. La teoría de la libido, y la distinción entre pulsiones yoicas y pulsiones sexuales que implica, llevó a Freud a ampliar el concepto de libido, resignando su contenido sexual e igualándolo al de *interés psíquico* en

general, de modo que se vuelve posible la distinción entre interés de fuentes eróticas y otros tipos de interés. De esta forma, dentro de las pulsiones sexuales puede hablarse de libido de objeto homosexual y heterosexual, así como de libido narcisista, y ésta última tiene, del lado de las pulsiones yoicas o de autoconservación, al interés psíquico como complemento. Así, pueden realizarse inferencias retrospectivas a partir de la separación entre pulsiones yoicas y pulsiones sexuales, las cuales se encuentran diferenciadas al momento de la observación pero permiten pensar algunas situaciones psíquicas del desarrollo infantil en que ambas clases de pulsiones actuaban unidas y aparecían como intereses narcisistas ([19] Freud, S.; 1914).

Entonces, existiría en el desarrollo sexual regular del ser humano una cierta colocación de la libido que se puede denominar *narcisismo*, y que consiste en el complemento libidinoso del egoísmo inherente a la pulsión de autoconservación, presente en todos los seres vivos. En el narcisismo, la persona resigna su interés por el mundo exterior y retira sus investiduras libidinales sobre su yo, de modo que libido e interés yoico son indiscernibles en su destino; de este modo, el narcisismo implica la sustracción de libido desde los objetos del mundo exterior, la cual se dirige al yo. Al hablar de *narcisismo primario*, se supone la existencia de una originaria investidura libidinal del yo que posteriormente se traslada a los objetos, conservándose parte de ella sobre el yo, en estrecha vinculación con las investiduras objetales. Aparece así una oposición entre libido yoica y libido de objeto, de modo que mientras más energía se consume de un lado, más se pierde del otro. En el estado del narcisismo primario ambas energías no se distinguen, pero con la investidura de objeto se vuelve posible diferenciar la energía de las pulsiones yoicas y la libido como energía sexual ([19] Freud, S.; 1914).

La constitución del narcisismo requiere de una nueva acción psíquica para superar el autoerotismo primordial, es decir, de algún grado de diferenciación del yo. Se habla de *narcisismo secundario* para referirse al que surge a partir del replegamiento de las investiduras de objeto, y éste se construye sobre la base de un narcisismo primario. En efecto, el narcisismo aparece con las primeras diferenciaciones del yo y se va desarrollando a partir de él, por lo que es un estado psíquico originario sobre el que se fundan las posteriores manifestaciones narcisistas, secundarias, del adulto. Al preguntarse cómo la libido supera el narcisismo para volcarse sobre los objetos, Freud señala que la estasis de la libido en el interior del yo resulta displacentera por el aumento de la tensión, aunque lo central sería en realidad “*una cierta función de esa magnitud absoluta*” ([19] Freud, S.; 1914; p. 82).

Las exteriorizaciones manifiestas y observables de la sexualidad infantil le permitieron a Freud dar cuenta del desarrollo libidinal en términos generales. De esta manera, plantea que los rasgos esenciales de las exteriorizaciones de la vida sexual infantil son tres, a saber, “*nace apuntalándose en una de las funciones corporales importantes para la vida; todavía no conoce un objeto sexual, pues es autoerótica, y su meta sexual se encuentra bajo el imperio de una zona erógena*” ([11] Freud, S.; 1905a; p. 165-166). Para explicar estos rasgos esenciales, Freud propone como el mejor ejemplo, y el primero, el *chupeteo*, como pulsión de mamar que permite entender que la pulsión es *autoerótica*, porque puede satisfacerse no sólo en el pecho que alimenta y en el cual se apuntala, sino que también en el propio cuerpo, que es puesto en el lugar del objeto. Gracias al placer que le produjo el mamar la leche materna en un comienzo, los labios del niño se constituyeron en una *zona erógena* y, en tanto tal, se comportan como subrogados de los genitales. De esta forma, las zonas erógenas son sectores “*de piel o de mucosa en el que estimulaciones de cierta clase provocan una sensación placentera de determinada cualidad*” ([11] Freud, S.; 1905a; p. 166) y que muestran cierta tendencia a instalarse en partes del cuerpo predestinadas a ello por sus características, como por ejemplo los labios o los genitales, aunque también pueden anclarse en otros lugares.

En un principio, el placer que provocan algunas sensaciones está ligado a funciones fundamentales para la conservación de la vida, de tal modo que el quehacer sexual apuntala primero aquella zona erógena que permitirá el desarrollo y preservación de la vida, pero posteriormente se desliga de ella porque el niño buscará la satisfacción que le provee aun sin la necesidad de conservación. Así, para el niño no es necesario buscar un objeto externo para mamar pues encuentra en su propio cuerpo la satisfacción, lo que le permite independizarse del mundo exterior que aún no puede controlar. No obstante, efectivamente existe un objeto externo en el primer momento, el pecho materno o su sustituto, del cual luego el niño se desliga para encontrar la satisfacción en su propio cuerpo; este primer momento en que el niño conoce una relación de objeto primitiva es un antecedente para tareas que tendrá que enfrentar en épocas posteriores de su desarrollo. Además, para Freud, el hecho de que en primera instancia el quehacer sexual se enlace a alguna función vital permite que el descubrimiento de la satisfacción sexual por medio de una zona erógena no sea azaroso, es decir, que ocurra en algún momento para permitir la vida ([11] Freud, S.; 1905a).

En síntesis, el chupeteo, propio de la *etapa oral*, proporciona una zona erógena apta para el apuntalamiento de la sexualidad gracias a que permite cumplir la función nutricia por medio del mamar; en esta fase, “*la meta sexual consiste en la incorporación del objeto, el paradigma de lo que más tarde, en calidad de identificación, desempeñará un papel psíquico tan importante*” ([11] Freud, S.; 1905a, p. 180). Así, el objeto sexual es el cuerpo mismo del niño, ya que para poder satisfacer la pulsión apenas se suscita, deviene autoerótica y se independiza del objeto externo, de tal manera que los movimientos de succión y prensión son la única forma que tiene el niño de manipular el mundo externo. Por ello, a medida que se va desarrollando su musculatura y va adquiriendo más movilidad autónoma, va perdiendo peso esta zona erógena característica y van cobrando mayor importancia otras, que le permiten satisfacer las pulsiones que emanan de otros órganos del cuerpo y, al mismo tiempo, satisfacer su necesidad de relacionarse activamente con su mundo circundante. Entonces, la zona anal adquiere mayor protagonismo, a pesar de que ha sido desde siempre una importante zona erógena, pues también en ella se apuntala la sexualidad gracias a su ligazón con una función vital del organismo. Cuando el niño comienza a crecer, a tener mayor movilidad y control motriz, comienza también a intentar controlar, o al menos manipular, su mundo externo ([11] Freud, S.; 1905a).

Se puede proponer que en este punto la zona anal pasa a ser la rectora de las metas sexuales, la que proporciona un mayor placer dado que le permite al niño tener la sensación de control de ese mundo que antes le resultaba incontrolable, lo que no quiere decir que la zona oral pierda su carácter erógeno. De hecho, la pulsión persiste como parcial, al igual que antes lo era la pulsión que tenía como fuente el intestino, o los órganos asociados, sólo que ahora es esta última la que se adjudica la hegemonía. En efecto, en la *etapa anal-sádica*, el niño utiliza la retención de las heces como un mecanismo para obtener placer, de modo que las heces adquieren el carácter de “cuerpo estimulador” de la zona anal y son consideradas por el niño como parte de su propio cuerpo. De esa manera, las utiliza para relacionarse con el mundo externo, pues le otorga el significado de “regalo” con el cual puede mostrar su obediencia, al cumplir con el mandato de defecar, o como rebeldía, al provocarse estreñimiento por medio de su retención ([11] Freud, S.; 1905a). Cabe destacar que el control que el niño logra ejercer sobre el mundo que lo rodea guarda estrecha relación con los vínculos que establece con ciertas personas significativas, fundamentalmente la madre. De este

modo, aspira a ganarse su amor por medio de estos regalos o a expresarle su odio, también parte de la ambivalencia, denegándose los.

En esta segunda fase pregenital, caracterizada por la primacía de las pulsiones anal-sádicas, se evidencian ya los pares de opuestos que cruzan toda la vida sexual, pero no pueden entenderse todavía en función de la polaridad masculino-femenino. Más bien, tiene que ver con rasgos activos y pasivos de la pulsión que coexisten y entran en conflicto; “*empero, los objetos de estas dos aspiraciones no coinciden. Junto a ello, se practican otras pulsiones parciales de manera autoerótica*” ([11] Freud, S.; 1905a; p. 180), lo que permite vislumbrar un antecedente de la polaridad sexual y de un objeto externo, aunque las pulsiones no se subordinen todavía a la función reproductiva, característica de la *organización genital*. De aquí en adelante, las metas del desarrollo sexual serán “*en primer lugar, abandonar el autoerotismo, permutar de nuevo el objeto situado en el cuerpo propio por un objeto ajeno; en segundo lugar, unificar los diferentes objetos de las pulsiones singulares, sustituirlos por un objeto único*” ([23] Freud, S.; 1916b; p. 300). Freud introduce una tercera fase antes de llegar al estadio genital propio de la pubertad, cuando las pulsiones serán puestas al servicio de la reproducción y se producirá una elección de objeto único para llevarla a cabo. Esta tercera fase puede entenderse como una organización genital *infantil* puesto que “*el interés por los genitales y el quehacer genital cobran una significatividad dominante, que poco le va en zaga a la de la edad madura*” ([32] Freud, S.; 1923b; p. 146), además de que ya se comienza a perfilar un objeto sexual que reúne en sí las pulsiones sexuales.

Sin embargo, no es posible incluir esta fase en la organización genital posterior porque, por un lado, esta convergencia de las pulsiones no persigue aún un fin reproductivo y, por otro, más fundamental, “*para ambos sexos, sólo desempeña un papel un genital, el masculino. Por tanto, no hay un primado genital, sino un primado del falo*” ([32] Freud, S.; 1923b; p. 146), lo que conduce a que esta etapa sea también llamada *fase fálica*. La estimulación que producen las secreciones, el influjo de la limpieza y las excitaciones accidentales proveen de satisfacciones al niño que, posteriormente, querrá repetir. De este modo, el onanismo desde la lactancia es un fenómeno que anticipa la hegemonía de los genitales como zona erógena primordial en la vida sexual adulta. Freud vincula un período de la masturbación infantil a la fase fálica, porque comienzan a excitarse los genitales y ya se vislumbra una elección de objeto, en la que se puede evidenciar una cierta preferencia por uno de los sexos. De

este modo, pasa a un primer plano la zona erógena genital y, simultáneamente, se activa la pulsión de saber que “*recae, en forma insospechadamente precoz y con inesperada intensidad, sobre los problemas sexuales, y aun quizás es despertada por estos*” ([11] Freud, S.; 1905a; p. 177); en efecto, Freud plantea que las metas sexuales de esta época se relacionan profundamente con la investigación sexual ([23] Freud, S.; 1916b).

La investigación sexual infantil se dirige, en primera instancia, hacia ciertas cuestiones que se van tornando fundamentales para el niño. La primera de ellas tiene que ver con saber de dónde vienen los niños al mundo; según Freud, como el niño aún no conocería la existencia de la vagina, no podría encontrar la respuesta a esta interrogante. Por ello, el niño produce lo que Freud llama *teorías sexuales infantiles*, en las que se figura que se ha comido algo en especial que hace que el hijo nazca de la misma manera que las heces, o que nace a través del ombligo o del pecho; en este momento aún supone que personas de cualquier sexo pueden procrear. Posteriormente, el niño se dará cuenta de que sólo las mujeres pueden tener hijos y comprenderá que el padre tiene que jugar algún papel en esa labor. Esto lleva a una segunda cuestión, si el niño llega a observar el coito entre los padres le dará una significación violenta y sádica, lo que constituye otra teoría sexual, pero en un inicio no puede relacionar esa experiencia con la concepción de los niños. En algunos de sus escritos, Freud plantea que la diferencia anatómica entre los sexos no tendría un lugar inicial en las investigaciones sexuales del niño varón porque la primera gran teoría sexual, y llena de consecuencias, que se plantea es que todas las personas, hombres y mujeres, son semejantes a él y les atribuye a todas la posesión de un pene, aquel órgano tan significativo en este período de su vida; por lo tanto, no tendría motivos para seguir indagando en esa línea ([11-14-22] Freud, S.; 1905a; 1908a; 1916a).

En la niña, sin embargo, esto no ocurriría de la misma manera; ella reconocería una diferencia, “*nota el pene de un hermano o un compañerito de juegos, pene bien visible y de notable tamaño, y al punto lo discierne como el correspondiente, superior, de su propio órgano, pequeño y escondido; a partir de ahí cae víctima de la envidia del pene*” ([33] Freud, S.; 1925). Si el niño tiene ocasión de hacer esa misma observación en otras niñas, no le dará importancia a la falta de un órgano similar al que él mismo posee e intentará desmentir lo que perciben sus sentidos pues “*le resulta imposible unir su falta a la representación que tiene de ellas*” ([11] Freud, S.; 1905a; p. 177). Como se ha mencionado antes, en esta etapa lo más importante para el niño son sus genitales; ellos le proporcionan gran satisfacción y su constante búsqueda por el placer que le

otorga la masturbación comienza a traerle consecuencias en el medio que lo rodea, en la medida que sus cuidadores se lo prohíben y lo amenazan con cortar el pene. Es entonces cuando el niño le da una significación real la falta de pene que había observado en las niñas, y queda con la impresión de que se lo han cortado. Sobreviene así el *complejo de castración*, que se enlaza profundamente con el *complejo de Edipo* y que trae consigo muchas y muy importantes consecuencias, tanto para la construcción del aparato psíquico como para la vida sexual del individuo, particularmente en relación a las limitaciones que le impone el desarrollo cultural, tal como se mencionó en el apartado anterior lo que se irá profundizando en el curso de esta investigación.

1.1.b) El complejo de Edipo en el niño

El psicoanálisis, a partir de su interés clínico en relación a la neurosis, tiene un particular interés en adentrarse en el primer período de la infancia pues, como se ha visto, la vida sexual tiene un florecimiento temprano. El modelo freudiano para investigar las primeras formas en que la vida sexual se inscribe en lo psíquico fue en primera instancia el niño varón ([34] Freud, S.; 1925), lo que se plasma en una visión androcéntrica del desarrollo humano, siguiendo una larga tradición del pensamiento occidental. En un principio, el niño experimenta vivencias sexuales de orden pasivo con la madre; ella es la que provee todos los cuidados; una parte de la libido infantil se fija en estas vivencias y goza de la satisfacción, pero otra parte intenta las primeras rebeliones contra ella, ejerciendo la actividad que antes era aplicada sobre el niño ([37] Freud, S.; 1931). Ambas posiciones, activa y pasiva, cumplirán un rol importante en el desarrollo posterior y, específicamente, en el complejo de Edipo. El planteamiento del complejo de Edipo, en su origen, se estructura de manera relativamente simple, en la medida que, en dicha situación, el niño conserva el mismo objeto de amor que en las fases precedentes de su desarrollo, en que la madre había sido investida con libido no genital aún. El padre se configura entonces como un poderoso rival, que compite con el niño por el amor de la madre; el niño tiene entonces, además del deseo edípico de poseer a la madre, el de eliminar al padre para poder ocupar su lugar ([34] Freud, S.; 1925). Esta configuración, que da cuenta de la posición que ocupa el niño en relación a las figuras parentales en este momento, se conoce como *complejo de Edipo positivo*.

Sin embargo, la concepción de la situación edípica va complejizándose, en la medida que comienza a vislumbrarse que posee un sentido doble, que se entiende en

términos de actividad y pasividad, y que concuerda plenamente con la noción de que todos los seres humanos tenemos una disposición bisexual ([42] Hidalgo, N. & Paredes, P.; 2004), lo que quedará evidenciado cuando se examine detenidamente el desarrollo psicosexual femenino. De este modo, el niño no solamente quiere sustituir al padre para tener el amor de la madre, sino que alberga al mismo tiempo la actitud femenina, pasiva, de modo que también desea ser amado por el padre, para lo cual querría eliminar a la madre y ocupar su lugar. Si bien la situación edípica parece precisarse con esta concepción del *complejo de Edipo completo*, su prehistoria preedípica permanece poco conocida, incluso en el caso del niño. Se destaca en ella la presencia de una identificación tierna con el padre, sin que haya todavía un sentido de rivalidad con la madre, así como la temprana masturbación genital. Si bien esta masturbación guarda relación con el complejo de Edipo, en tanto representa la posibilidad de descargar la excitación sexual proveniente de él, este complejo no es su primera referencia, sino que la masturbación surge de forma espontánea como quehacer de órgano durante la lactancia, y se anuda secundariamente al complejo de Edipo ([34] Freud, S.; 1925).

Como se ha mencionado anteriormente, los niños descubren los genitales como zona erógena en cierto momento, sin que el quehacer masturbatorio tenga al principio un contenido psíquico ([34] Freud, S.; 1925). Entonces, puede decirse que el desarrollo sexual del niño tiene que ver con la masturbación temprana y con las actitudes activas y pasivas del complejo de Edipo, las cuales se sumarían a la impresión del coito parental, responsable de la primera excitación sexual, que podría entenderse como el punto de partida de todo el desarrollo sexual. Si bien dicha impresión no ocurre en todos los casos, las *fantasías primordiales* pueden explicar estos mismos procesos ([34] Freud, S.; 1925); así, la escena primordial representada por el coito parental puede corresponder a una fantasía infantil, y no necesariamente a una percepción real ([25] Freud, S.; 1918). El niño, para obtener satisfacción en el complejo de Edipo, tiene la posibilidad de situarse ante sus progenitores en una actitud pasiva-femenina o en una actitud activa-masculina, tal como se ha dicho. En la actitud pasiva se pone en el lugar de la madre para ser objeto de amor del padre y, en la actitud activa, quiere sustituir al padre para relacionarse masculinamente con la madre. En ambas situaciones, uno de los progenitores es necesariamente percibido como un obstáculo para sus fines ([33] Freud, S.; 1924).

El vínculo entre la masturbación y el complejo de Edipo también guarda relación con que éste se instala cuando el niño alcanza una etapa de desarrollo en la que los

genitales cobran primacía, la fase fálica. En esta etapa serían sólo los genitales masculinos, particularmente el pene, los que regirían la vida anímica pues, según Freud, los genitales femeninos aún no habrían sido descubiertos. La fase fálica no culmina en la organización genital que caracterizará al adulto, sino que se “*hunde y es relevada por el período de latencia*” ([33] Freud, S.; 1924; p. 182), cuando el complejo de Edipo es sepultado, lo cual ocurre de una manera más o menos típica, pero no universal. De esta manera, los genitales del niño son el centro de su interés durante la etapa fálica a partir del placer que le permiten experimentar; el problema sobreviene cuando los adultos le muestran su rechazo frente a estas prácticas, de modo que se empieza a configurar el temor a la castración, a la pérdida del pene tanpreciado ([33] Freud, S.; 1924). Así, las personas que rodean al niño suelen sofocar por diversos medios su actividad masturbatoria, y dicha sofocación apunta a una amenaza de castración. El niño la significa como un imperativo de inhibición de toda actividad genital, configurándose de este modo el *complejo de castración* ([34] Freud, S.; 1925).

Sin embargo, en un comienzo el niño no le otorga mayor importancia ni obediencia a esta amenaza de castración. De este modo, para el niño sólo comienza a cobrar valor la posibilidad de la castración cuando se da cuenta de que las niñas no tienen pene. La amenaza de castración en ellas se ha consumado, perdieron aquello tanpreciado, por lo que se hace real para el niño el peligro de su propia pérdida ([33] Freud, S.; 1924). Según Freud, sólo después de que la amenaza de castración ha producido sus efectos en la vida sexual y anímica del niño, la diferencia anatómica observada cobrará significatividad para él. A partir de este momento, creará en la efectividad de esa amenaza que había desautorizado, lo que producirá un impacto emocional tan grande en el niño como el que tiene en la niña la constatación de su propia castración ([43] Izquierdo. M. J.; 1998). El temor a la castración marcará la relación del niño con las mujeres en el futuro, pudiendo fijarse, de manera conjunta o independiente, dos reacciones: “*horror frente a la criatura mutilada, o menosprecio triunfalista hacia ella*” ([34] Freud, S.; 1925; p. 271). Así, el complejo de castración, que marca entonces la salida del complejo de Edipo en el hombre, deja una huella de cierto menosprecio hacia las mujeres que reconoce como castradas ([37] Freud, S.; 1931).

Los niños y las niñas no sólo presentan reacciones distintas ante la constatación de las diferencias anatómicas, sino que además no es posible establecer una analogía en el desarrollo del complejo de Edipo en la niña y en el niño. Más bien, el complejo de Edipo, tal como se enunció en un primer momento, sólo puede adecuarse estrictamente

al caso del niño. Para él, corresponde hablar de una ligazón-madre amorosa y una relación de rivalidad hostil con el padre que, posteriormente, a partir del complejo de castración, debe plasmar en su superyó, por medio del cual podrá introducirse en la cultura. En este desarrollo evolutivo, el interés narcisista de conservación del pene juega un papel fundamental para lograr limitar la sexualidad infantil ([37] Freud, S.; 1931). Cuando el niño aún no ha descubierto que la mujer no tiene pene, puede satisfacer sus deseos edípicos por medio del juego de sustituciones con los progenitores, tomando a cada uno de ellos como objeto, en el contexto del complejo de Edipo completo. Sin embargo, cuando la posibilidad de la castración se hace real porque otro ser ya ha sido castrado, la satisfacción obtenida por medio de situarse en el lugar de cualquiera de los progenitores se torna peligrosa, pues en ambas posiciones la castración está presente, en la posición femenina como hecho consumado y en la masculina como castigo. Surge aquí el conflicto entre el interés narcisista que envuelve al pene y la investidura libidinosa de los objetos parentales, conflicto que generalmente es resuelto por la primacía del interés narcisista del yo, que se aleja del complejo de Edipo para salvaguardar esa parte tan importante del cuerpo del niño ([33] Freud, S.; 1924).

El factor fundamental para explicar lo que va sucediendo con el narcisismo primario a lo largo del desarrollo de los niños de ambos sexos es el complejo de castración ([19] Freud, S.; 1914). Las tempranas amenazas que pesan sobre la sexualidad infantil habrán de instaurar una herida en el aparato psíquico, que Freud ha denominado narcisista, en la medida que ponen en riesgo al yo en el preciso momento en que gran parte de la libido disponible para el niño se encuentra invistiéndolo. Ahora bien, los objetos investidos por el niño son resignados para hacerlos parte del yo por medio de la *sustitución por identificación*. Al parecer, para que acontezca una identificación debe suceder siempre que estas aspiraciones libidinales, en parte, sean desexualizadas y sublimadas y, en parte, “*inhibidas en su meta y mudadas en mociones tiernas*” ([33] Freud, S.; 1924; p. 184). De este modo, el objeto que se ha perdido se vuelve a edificar en el yo gracias a que la investidura de objeto es relevada por una identificación; estas constantes sustituciones van conformando el carácter del yo ([31] Freud, S.; 1923a). Gracias al proceso de identificación se aleja el peligro de castración de los genitales y se los paraliza en su función, lo que inicia el período de latencia, que perdurará hasta la nueva oleada de la sexualidad ([33] Freud, S.; 1924).

Ciertas características de los progenitores, en especial del padre según Freud, son introyectadas en el yo para asegurarlo contra el regreso de la investidura libidinosa

del objeto, por medio de la prohibición del incesto que está en el origen del desarrollo cultural, como se verá más adelante, formando de ese modo el núcleo del *superyó* ([33] Freud, S.; 1924). El *superyó* correspondería a una diferenciación dentro del yo, que se constituye por ciertas alteraciones de éste, producto del proceso en que el yo se apodera de los objetos por medio de su resignación ([31] Freud, S.; 1923a). De esta forma, el *superyó* se constituye a partir de tempranas elecciones de objeto, en que el niño inviste a la madre por apuntalamiento de las pulsiones, y se apodera del padre por identificación. Estas elecciones de objeto no implican conflictos para el niño mientras se encuentra en el período preedípico ([42] Hidalgo, N. & Paredes, P.; 2004); sin embargo, en el complejo de Edipo, el padre se constituye como rival en relación a sus deseos edípicos hacia la madre, y la temprana identificación con él cobra entonces los matices hostiles propios de la ambivalencia ([31] Freud, S.; 1923a).

Se ha podido observar que el niño elige a sus objetos sexuales en función de sus primeras satisfacciones y, a su vez, estas satisfacciones autoeróticas se experimentan a partir de las funciones vitales mínimas para la autoconservación de la vida. De esta forma, *“las pulsiones sexuales se apuntalan al principio en la satisfacción de las pulsiones yoicas, y sólo más tarde se independizan de ellas”* ([19] Freud, S.; 1914; p. 84). Esto refuerza la idea de que las personas encargadas de la nutrición, el cuidado y la protección del niño se constituyen como los primeros objetos sexuales, de modo que es en primer lugar la madre la que ocupa ese lugar, y luego el padre. Este tipo de elección de objeto corresponde al del apuntalamiento, en contraste con la elección narcisista de objeto en la persona opta por un objeto de amor en función del modelo representado por ella misma. Así, todas las personas tendrían la posibilidad de elegir y de preferir una forma o la otra; desde el narcisismo primario los objetos sexuales originarios del niño son dos, él mismo y su madre. En síntesis, según el tipo narcisista de elección de objeto el sujeto se ama a sí mismo, a lo que una vez fue, a lo que querría ser y a la persona que antes fue una parte del propio sí mismo. Según el tipo del apuntalamiento, se ama a la mujer nutricia y al hombre protector ([19] Freud, S.; 1914).

Como se ha mencionado antes, para que el complejo de Edipo pueda irse a su fundamento, el interés narcisista del niño por sus genitales debe imponerse sobre la investidura de objeto de la madre de modo que el vínculo sea desexualizado y relevado por uno tierno, resignándola como objeto. Al mismo tiempo, se refuerza la identificación con el padre, cumpliendo el sepultamiento del complejo de Edipo un rol central en la afirmación de la masculinidad del niño ([31] Freud, S.; 1923a). Sin

embargo, las identificaciones que marcan la salida de este complejo no son suficientes para introducir el objeto resignado en el yo. El tipo de identificación que el niño lleve a cabo dependerá de la intensidad relativa de sus dos disposiciones sexuales, que se explica por la bisexualidad constitutiva del ser humano. El complejo de Edipo completo, del que ya se ha hablado antes, depende de la ambivalencia que conlleva la bisexualidad. Así, el sepultamiento del complejo de Edipo tendría como consecuencia que *“las cuatro aspiraciones contenidas en él se desmontan y desdoblan de tal manera que de ellas surge una identificación-padre y madre; la identificación-padre retendrá el objeto-madre del complejo positivo y, simultáneamente, el objeto-padre del complejo invertido; y lo análogo es válido para la identificación-madre”* ([31] Freud, S.; 1923a; p. 35). Estas identificaciones con padre y madre, como resultado del complejo de Edipo, se ensamblan en una y dan lugar a una sedimentación en el yo que se enfrenta como *ideal del yo* o *superyó* al otro contenido del yo ([31] Freud, S.; 1923a).

Es necesario señalar que en algunos pasajes de *El yo y el ello* (1923) Freud utiliza los términos *ideal del yo* y *superyó* de manera indiferenciada. Sin embargo, unos años antes, en su *Introducción del narcisismo* (1914) define el *ideal del yo* de manera separada de la instancia psíquica encargada del cumplimiento de este ideal, a la que posteriormente llamará *superyó*. La instauración de un *ideal del yo* guarda relación con la pregunta respecto del destino de toda la libido yoica que había en un principio, en el narcisismo primario, pues esta libido no puede gastarse íntegramente en investiduras de objeto, dado que se ha entendido que es sólo lo que desborda el yo por encima de cierta medida lo que se traspone de este modo. Se plantea entonces que la represión, mecanismo propio del yo, ha de ser responsable de expulsar de éste ciertas mociones pulsionales libidinosas que entran en conflicto con otras representaciones, las cuales forman parte de un ideal con el cual se mide el yo actual. Este ideal representa la condición de la represión, y la parte del yo que alberga las mociones pulsionales incompatibles con él no tiene conocimiento de su existencia ([19] Freud, S.; 1914).

El desarrollo del yo requiere de la superación del narcisismo primario, pero ésta siempre es parcial, por lo que se está constantemente intentando recuperar algo de este narcisismo. El modo de superarlo guarda relación con la instauración del *ideal del yo*, exigida desde el exterior, sobre el cual se desplaza la libido y en cuyo cumplimiento puede satisfacerse. Al mismo tiempo, los objetos han ido invistiéndose, de manera que el yo sufre las pérdidas derivadas de ellos, y puede volver a engrandecerse por la satisfacción en los objetos. Freud sugiere la existencia de una instancia psíquica

particular encargada de la observación del yo para que cumpla con su ideal, de manera de asegurar que el narcisismo del ideal del yo quede satisfecho, y esta instancia estaría representada en gran parte por la *conciencia moral*. El antecedente de esta conciencia moral sería la influencia crítica de los padres, la cual mueve tempranamente al niño a formar el ideal del yo, y luego se ve reforzada por la opinión de todas las personas significativas para el sujeto ([19] Freud, S.; 1914). La instancia psíquica en cuestión es el superyó, que se encarga de cumplir con las representaciones del ideal del yo, por medio de la conciencia moral; sin embargo, “*el superyó da pruebas de su independencia del yo conciente y de sus íntimos vínculos con el ello inconciente*” ([31] Freud, S.; 1923a; p. 53). De esta forma, la diferenciación del yo conocida como superyó consta de una parte conciente y de una parte inconciente, fundamentalmente dada por el sentimiento inconciente de culpa, lo que se desarrollará con mayor profundidad en apartados posteriores de la presente investigación. Este sentimiento inconciente de culpa resulta de la represión que el yo utiliza como mecanismo defensivo ante la severa crítica del superyó, cuando el yo real no se ajusta a la representación del ideal del yo. Esta represión ya había sido mencionada al plantear que existían ciertas mociones libidinales que se reprimían por ser incompatibles con la representación del ideal del yo, en íntima relación con los requerimientos culturales.

El superyó también puede concebirse como el residuo de la primera identificación de objeto y, además, de una formación reactiva, que contiene en sí no sólo el mandato, sino también la prohibición; incluye que el padre es el *deber-ser*, pero que hay cosas que le están reservadas sólo a él. Así, el superyó se apropia de la fuerza del padre para fortalecer al yo y lograr la represión del complejo de Edipo, de modo que esta instancia conservará el carácter del padre y devendrá conciencia moral; el superyó sería entonces el heredero del complejo de Edipo, el representante psíquico del vínculo con la figura parental primitiva ([31] Freud, S.; 1923a), que está a la base de la inscripción del sujeto en la cultura. De este modo, como se verá más adelante, el superyó se constituye como punto de convergencia entre el desarrollo individual y el cultural. Por otra parte, en contraposición a lo que sucede en esta fase del desarrollo de la niña, el complejo de Edipo del niño no es simplemente reprimido, sino que su hundimiento guarda relación con la amenaza de castración, de tal forma que “*sus investiduras libidinosas son resignadas, desexualizadas y en parte sublimadas; sus objetos son incorporados al yo, donde forman el núcleo del superyó y prestan a esta neoformación sus propiedades características*” ([34] Freud, S.; 1925; p. 275). De esta

manera, idealmente, no se trata de que el complejo de Edipo siga existiendo en el inconciente, sino de que el superyó se transforme en su heredero. El complejo de Edipo, en este sentido, significa una catástrofe para el sujeto, que debe renunciar al incesto, instituir en él una conciencia moral ([34] Freud, S.; 1925), y representa en última instancia el triunfo de los intereses de la cultura por sobre los del individuo.

En síntesis, en el niño *“el complejo de Edipo se va al fundamento a raíz de la amenaza de castración”* ([33] Freud, S.; 1924; p. 185), a partir de lo cual se puede colegir que la represión de los deseos edípicos, por el temor a la castración, lleva al yo a extrañarse de ellos, a pesar de que el superyó recién se está formando. Sin embargo, Freud señala que cuando el complejo de Edipo se ha consumado cabalmente, no sería reprimido sino cancelado, erradicándose por completo la conflictiva edípica del aparato psíquico ([33] Freud, S.; 1924). Un año después, Freud reafirma *“que la actitud edípica del varoncito pertenece a la fase fálica, y que se va al fundamento por la angustia de castración, o sea, por el interés narcisista hacia los genitales”* ([34] Freud, S.; 1925; p. 268). El complejo de Edipo, en el psicoanálisis freudiano, es concebido como fundamental en el proceso de construcción de la subjetividad. En los niños de ambos sexos llega un momento en que este complejo es, al menos en parte, reprimido por la incidencia de sucesos dolorosos para su vida anímica, tras lo cual sobreviene el período de latencia; dichos sucesos tienen que ver con que los deseos edípicos necesariamente fracasan en su satisfacción. En efecto, tarde o temprano el progenitor del sexo opuesto, objeto de amor del niño o la niña, le denegará su amor evidenciándole que no es de su exclusiva propiedad ([33] Freud, S.; 1924). La renuncia que implica la resolución del complejo de Edipo se encuentra ligada a la renuncia pulsional que requiere hacer el sujeto para inscribirse en la comunidad de cultura, como veremos en apartados posteriores de esta investigación; sin embargo, se hará referencia primero a las particularidades del proceso de construcción de subjetividad femenina, tal como es concebido por Freud..

1.2) Sexualidad y construcción de subjetividad femenina

1.2.a) El complejo de Edipo negativo y el período preedípico

A partir de lo enunciado respecto de la sexualidad infantil en general y del desarrollo sexual del niño varón, el cual fue examinado por Freud en primer lugar y, por

lo tanto, fue tomado como fenómeno prototípico del desarrollo sexual del ser humano ([43] Izquierdo, M. J.; 1998), se vuelve necesario ampliar la exposición de las concepciones freudianas iniciales, dando cuenta de ciertas particularidades respecto de lo femenino. En efecto, el desarrollo psicosexual de la niña tiene ciertas características que lo vuelven diferente al del niño varón de manera sustancial, lo que deriva fundamentalmente del hecho de que la madre es el primer objeto de todos los niños, sean éstos varones o mujeres. Freud señala este hecho en una serie de escritos, en los que muestra el origen de las diferencias que pueden observarse entre los sexos, tal cómo éstos se desarrollan en la cultura, así como de las características específicas del desarrollo sexual femenino ([34-37-38] Freud, S.; 1925; 1931; 1932). Este hecho tiene grandes implicancias para el modo en que el suceso fundamental de la vida anímica infantil, el complejo de Edipo, tendrá lugar, ya que el niño conserva su primer objeto durante la situación edípica, mientras que la niña debe enfrentar la tarea de cambiar de objeto, resignando de algún modo a la madre para poder tomar al padre como nuevo objeto ([34] Freud, S.; 1925).

En otros términos, puede decirse que la niña debe pasar por una fase previa a aquella que Freud denomina *complejo de Edipo positivo*, para lo cual deberá cambiar la ligazón-madre primaria por una ligazón-padre. El *complejo de Edipo negativo* corresponde justamente a esa prehistoria en el desarrollo sexual de la niña, en la cual la ligazón-padre no se ha establecido todavía, y lo que prima, más bien, es una ligazón-madre intensa, tanto o más aún que en el caso del niño varón ([37] Freud, S.; 1931). De hecho, es posible decir que las mujeres que conservan durante su vida adulta una fuerte ligazón-padre y el deseo inconciente de tener un hijo suyo, como si el complejo de Edipo se mantuviera particularmente vivo ([34] Freud, S.; 1925), evidencian una intensa ligazón-madre previa, lo que sugiere que los deseos edípicos hacia el padre no implican un cambio en las características de la ligazón, sino solamente un cambio de objeto ([37] Freud, S.; 1931). En el contexto preedípico, el padre es sólo un rival que interfiere entre la niña y su madre, y las características del posterior vínculo edípico de la niña con su padre en realidad le preexisten y han sido desplazadas a partir de la ligazón-madre que lo antecede. De este modo, “*no se puede comprender a la mujer si no se pondera esta fase de la ligazón-madre preedípica*” ([38] Freud, S.; 1932; p. 111).

En síntesis, existe una fase preedípica mucho más significativa en la niña, en la medida que su amplitud permite las fijaciones y represiones que se consideran como la base de la contracción de neurosis, lo que podría restarle importancia al planteamiento

que señala que el complejo de Edipo es el núcleo universal de las neurosis, y al que concibe como fundante de la subjetividad. Freud advierte, sin embargo, que puede otorgársele un contenido más extenso al complejo de Edipo, de modo que contenga todos los lazos del niño con ambos progenitores ([37] Freud, S.; 1931), como se pudo ver cuando se mencionó la concepción del complejo de Edipo completo. Esta idea pone en entredicho los planteamientos respecto del complejo de Edipo positivo y negativo, al relevar que todos los niños, independientemente de su sexo, desarrollan desde su más temprana infancia ligazones con padre y madre, de las cuales sus futuras identificaciones darán cuenta. En efecto, una idea más compleja del sujeto pone en evidencia que éste se conforma de aspectos provenientes de ambas figuras parentales, y que todos ellos le servirán para insertarse en la cultura.

Por otra parte, Freud establece que la bisexualidad como disposición constitutiva del ser humano sería, en la mujer, mucho más significativa que en el hombre, lo que tendría que ver con el “hecho anatómico” de que la mujer posee dos zonas genésicas rectoras, la vagina, específicamente femenina, y el clítoris, que es analogado al pene masculino. Según Freud, la vagina pasa mucho tiempo sin provocar sensaciones de ningún tipo, hasta la época del refloreCIMIENTO adolescente, aunque reconoce que hay opiniones que señalan que puede tener importancia en la infancia temprana. Aún así, plantea que las mociones genitales primarias significativas de la niña se desarrollan en un primer momento ligadas al clítoris, lo que hace que la vida sexual femenina tenga un carácter masculino en esta fase, y posteriormente, se traslade a la vagina, que sería lo propiamente femenino ([42] Hidalgo, N. & Paredes, P.; 2004). De esta forma, la niña no sólo tiene la tarea de cambiar de objeto de amor, sino que también deberá cambiar de zona genital rectora. Así, debe realizar un doble movimiento que caracteriza su desarrollo anímico; en primer lugar, de la zona genital rectora clitoridiana a la vagina, y luego, del objeto-madre al objeto-padre ([37] Freud, S.; 1931). Freud plantea una posible relación entre ambas tareas al decir que la vuelta hacia el padre *requiere* de una tarea adicional, representada por el cambio de zona erógena genital ([38] Freud, S.; 1932). En esta afirmación puede leerse que existe al menos una relación temporal entre estas tareas características del desarrollo femenino, en la cual el trueque del clítoris por la vagina es una condición previa, que en alguna medida posibilita el cambio de objeto en la niña.

A partir de lo anterior, Freud plantea que el proceso de desarrollo de la niña pequeña resulta más complejo y dificultoso en comparación con el del varón, en la

medida que implica dos tareas específicas que no se plantean en el desarrollo masculino. Además, existen desde un principio entre el niño y la niña una serie de diferencias corporales, de las cuales la de la conformación de los genitales es la más emblemática ([42] Hidalgo, N. & Paredes, P.; 2004). Al momento de adentrarse en el período preedípico de la niña, resulta complejo reconstruir la historia de su actividad sexual hacia la madre, porque está constituida por mociones pulsionales que ocurrieron en un período muy antiguo. Sin embargo, Freud observa una amplia variedad de vínculos libidinosos de la niña con la madre durante el período preedípico, que se manifiestan como deseos orales, sádico-anales y fálicos en función de las tres fases del desarrollo sexual infantil. Estos deseos harían las veces de mociones activas y pasivas, que no deben concebirse como masculinas y femeninas, puesto que la diferenciación entre los sexos es posterior; además, son ambivalentes, es decir, de índole tanto tierna como hostil-agresiva, aunque estos últimos suelen emerger una vez transformados en representaciones de angustia ([37-38] Freud, S.; 1931; 1932).

Cuando Freud habla de mociones activas y pasivas, se refiere al tipo de metas sexuales que persiguen, en alternancia, los deseos preedípicos de la niña hacia la madre; así, una vivencia pasiva provocará una disposición a una reacción activa, en toda la vida psíquica, ya que esto es necesario para llegar a dominar el mundo exterior. Se puede entender acá una preferencia por el papel activo y una revuelta contra el pasivo que se manifiesta de manera relativa en cada niño, y que permite colegir la posterior intensidad de los caracteres masculinos y femeninos de su sexualidad. Aunque una parte de la libido infantil se satisfaga en las vivencias pasivas en relación al cuidado de la madre, el niño intenta pronto rebelarse contra ellas e invertir los roles, lo que no sería tan evidente en la niña, que intenta ejercer la actividad en otros ámbitos. Sin embargo, para Freud, esto obedecería a una manifestación de la actividad de la femineidad, que puede representar el carácter exclusivo de la ligazón-madre en que se relega completamente al objeto-padre ([37] Freud, S.; 1931). Puede decirse, en términos generales, que las primeras fases del desarrollo libidinal son vividas de manera similar por ambos sexos. Sin embargo, los enunciados de los deseos sexuales infantiles son difíciles de explorar, aun cuando los de la fase fálica giran en torno a hacerle un hijo a la madre en el niño o, análogamente, a parirle un hijo en el caso de la niña. Una importante elucidación que Freud hace a partir de lo anterior guarda relación con la seducción de la niña por parte del padre, la cual no obedecía al origen real de traumas sexuales infantiles, sino más bien a fantasías correspondientes al complejo de Edipo característico de la niña. Dichas

fantasías de seducción también pueden rastrearse en el período preedípico en relación a la madre, y tienen un anclaje en la realidad, en la medida que ella provocó las primeras sensaciones genitales placenteras en el curso de las acciones de cuidado corporal ([38] Freud, S.; 1932). Las mociones activas de la fase fálica acontecen con posterioridad representadas como deseo de la madre; la actividad sexual finaliza en la masturbación del clítoris que puede llegar a permitir la representación de la madre, aunque no necesariamente llega a convertirse en una meta sexual propiamente dicha ([37] Freud, S.; 1931).

Esto queda en evidencia más certeramente cuando la madre tiene un nuevo hijo, lo que provocaría en la niña el deseo de haber sido ella la madre de ese hermano, de modo que la fantasía de engendrar un hijo con el padre es, de hecho, la fuerza pulsional de la masturbación infantil en la niña ([34-37] Freud, S.; 1925; 1931). En el desarrollo psicosexual femenino, el descubrimiento del placer por la masturbación del clítoris es generalmente espontáneo y, en un principio, no va acompañado de fantasías, si bien posteriormente puede ligarse con fantasías de seducción por parte de la madre. Por medio de los influjos de la educación, la prohibición de masturbarse puede hacer que la niña deje de lado esta práctica o que se resista y se rebele contra la persona que lo impone, es decir, la madre; el complejo de masculinidad sería potenciado por la negación de la prohibición. La pérdida de esta fuente de placer provoca rencor en la niña y ayuda al extrañamiento de la madre, aunque esta situación también incita al varón a rebelarse contra ella, que cumple para él la misma función represora. En vista de lo anterior, se puede plantear que el extrañamiento de la madre es más que el cambio de vía del objeto para la niña. Como las aspiraciones activas son constantemente frustradas, son abandonadas paulatinamente al mismo tiempo que aumentan las aspiraciones pasivas que aseguran, aunque no completamente, mayor posibilidad de satisfacción. El cambio al objeto-padre y la vía a la feminidad se suceden entonces apoyados por las mociones pasivas que no han sido reprimidas, en la medida que no los limiten los residuos de la ligazón-madre recién relevada ([37] Freud, S.; 1931).

La renuncia a la masturbación fálica también implica desistir de una cuota de actividad, en la medida que ésta se vincula con los deseos preedípicos de la niña hacia la madre. De este modo, son las mociones pulsionales pasivas las que participan de forma dominante en el giro hacia el padre, que dará lugar al vínculo característico del complejo de Edipo femenino. A partir de este momento, la actividad fálica irá retrocediendo para facilitar la instauración de la feminidad “normal”, que requiere la

mantención de la represión de los deseos sexuales activos dentro de cierto rango que no implique una merma de la sexualidad en su conjunto ([38] Freud, S.; 1932). Como se ha visto, es posible encontrar tanto en el desarrollo sexual de la niña como en el del niño la acción de las mismas fuerzas libidinosas que siguen el mismo tránsito por algún tiempo y llegan a los mismos resultados. Después, ciertos factores biológicos torcerían el camino de esas mociones y le otorgarían otra meta que finalmente conduciría a la feminidad aun a las fuerzas activas, masculinas, sin embargo, *la libido es única para ambos sexos y contiene en sí misma metas pasivas y activas*. Por lo tanto, según Freud, es en las metas pasivas donde podrá encontrarse la explicación del problema de la feminidad ([37] Freud, S.; 1931). El problema de la actividad y la pasividad en la libido, respecto de su relación con la feminidad, será examinado más adelante, al revisar algunos aspectos sobre las concepciones freudianas acerca de la feminidad.

A partir del problema del cambio de objeto en la niña para entrar en el complejo de Edipo, el psicoanálisis freudiano se plantea comprender de qué forma se logra la ligazón con el padre desde la fase masculina en que primaba la ligazón-madre, lo que constituye para Freud el destino biológico de la mujer. Este destino de los vínculos de la niña no tiene que ver solamente con un cambio de objeto, pues el alejamiento respecto de la madre se sustenta en una abierta hostilidad ([38] Freud, S.; 1932). Dicha hostilidad no se explica por la rivalidad que sucede en el complejo de Edipo, sino que por la intensa, duradera y exclusiva ligazón-madre de la fase preedípica, que sólo viene a fortalecerse y encontrar uso en la hostilidad de la situación edípica. La forma en que la niña llega a extrañarse del objeto-madre tiene que ver con varios mecanismos que trabajan en conjunto para llegar a ese final, muchos de los cuales son universales pues forman parte de la vida sexual infantil en general ([37] Freud, S.; 1931). Freud sistematiza estos factores comunes que determinan un cierto distanciamiento respecto de la madre. Señala que en el período en que la niña vuelca su amor hacia el padre, la hostilidad hacia la madre se expresa sobretodo mediante una serie de reproches; en primer lugar, se acusa a la madre de no haber querido suficientemente al niño tras su nacimiento, lo que habría quedado evidenciado en el destete prematuro de la criatura. El segundo reproche sobreviene cuando nace un nuevo hermano y, como el anterior, guarda relación con exigencias infantiles de amor, que son desmedidas y demandan exclusividad. La denegación oral se interpreta entonces en función de la llegada de este rival, que no sólo viene a quitarle el alimento al niño mayor, sino también los cuidados privilegiados de la madre. El niño se siente entonces destituido y desposeído por la

llegada de este nuevo hermano, contra quien desarrolla una celosa hostilidad; la infidelidad de su madre lo hace aborrecerla, desobedecerle e incluso tener regresiones. El tercer reproche no necesariamente se le hace explícitamente a la madre, pero se vincula con la imposibilidad del niño de satisfacer sus deseos sexuales. La figura de la madre representa una de las prohibiciones más significativas a las satisfacciones de la fase fálica, en la medida en que suele ser la encargada de limitar la masturbación genital de los niños ([38] Freud, S.; 1932).

A partir de lo anterior, es posible decir que los motivos de estos reproches no serían suficientes para justificar el extrañamiento final de la niña respecto de su madre. Por eso, Freud plantea que otra de las motivaciones para este extrañamiento, y al parecer la más poderosa, guarda relación con que esta ligazón es la originaria y es la más intensa de todas ([42] Hidalgo, N. & Paredes, P.; 2004). En un principio, la vida amorosa se caracteriza por una ambivalencia de las investiduras, por lo que la originaria ligazón-madre tiene que haber estado muy marcada por ella; gracias a la conjugación de los factores mencionados antes, junto a esta ambivalencia tan potente, la ligazón-madre en algún momento debe sucumbir. Este proceso resulta universal en el desarrollo psicosexual infantil, por lo que cabe preguntarse cómo el niño logra conservar la ligazón-madre que es igual de intensa y, por lo tanto, igual de ambivalente. La respuesta que propone Freud, aunque incompleta, plantea que es más fácil para el niño tramitar su ambivalencia hacia la madre porque puede transferir sus sentimientos hostiles al padre y conservar los amorosos en ella ([37] Freud, S.; 1931).

1.2.b) Particularidades del complejo de castración en la niña

A partir de los reproches señalados en el apartado precedente, se podría pensar que la niña tiene suficientes razones para extrañarse de la madre, y que estas razones guardan relación con el carácter altamente demandante de la sexualidad infantil, que busca la satisfacción a toda costa sin considerar las limitaciones que se le imponen en el curso del desarrollo. También podría resultar comprensible este alejamiento porque el vínculo con la madre es el primero, lo que implica que ésta se convierte en un objeto de amor cargado de una gran ambivalencia ([42] Hidalgo, N. & Paredes, P.; 2004), por lo que el niño es sumamente susceptible a las negativas que provienen de este objeto, y el amor en algún momento es avasallado por la hostilidad que se acumula a lo largo de esta historia de frustraciones. Una tercera posibilidad consiste en restarle valor a esa

ambivalencia primaria de las investiduras de objeto, y entender que es el carácter de la relación entre la madre y el niño, por las inevitables restricciones que impone la crianza, la que condena el vínculo de amor entre ellos a disolverse y a transformarse en reacción agresiva. Si bien estas posibilidades, las frustraciones, los celos, la seducción y otras posteriores restricciones, son válidas en cierta medida y probablemente co-participan en el extrañamiento de la niña respecto de su madre, la advertencia de que todas ellas están también presentes en el desarrollo del niño varón, y no son lo suficientemente poderosas para moverlo a abandonarla en tanto objeto de amor, plantea la necesidad de pensar en un motivo específico para que la niña se desligue de la figura materna y pueda establecer la ligazón-padre propia del complejo de Edipo positivo ([38] Freud, S.; 1932). En el caso particular de la niña, un factor de gran importancia para este extrañamiento de la madre guarda relación con el *complejo de castración* ([37] Freud, S.; 1931); Freud señala que es perfectamente posible reconocer una fase fálica en el desarrollo psicosexual femenino, en la medida que plantea que al internarse en la fase fálica “*la niña pequeña es como un pequeño varón*” ([38] Freud, S.; 1932; p. 109). No obstante, la fase fálica y el complejo de castración en la niña siguen un desarrollo diferente al que tienen en el niño ([33] Freud, S.; 1924).

Según Freud, la fase fálica de la niña comienza cuando descubre el pene en otros niños, que ella supuestamente interpretaría como una versión superior en tamaño y más visible que su propio clítoris. Este hallazgo tiene profundas consecuencias psíquicas para la niña, entre ellas el advenimiento de un sentimiento que la acompañará, en una u otra forma, por mucho tiempo, la *envidia del pene*, en la que se profundizará más adelante ([34] Freud, S.; 1925). Cuando la niña descubre los genitales masculinos y va progresivamente adquiriendo la convicción acerca de su propia castración, se resiste a ella y permanece el deseo de poseer un pene. Poco a poco va comprendiendo que ciertas personas padecen lo mismo que ella, primero otras niñas y luego algunas mujeres adultas, hasta que se da cuenta de que ninguna posee pene, lo que provoca un sentimiento de inferioridad y de desvalorización de lo femenino, que se desarrollará más adelante, el cual se adjudica también a la madre. Es ella quien no ha dotado a la niña de tan preciado genital por lo que se merece el reproche y el tan mentado extrañamiento ([33-37-38] Freud, S.; 1924; 1931; 1932). Si bien la mayoría de las veces la niña termina por aceptar esto que se significa como un daño, el deseo de llegar a tener alguna vez un pene puede ser reprimido y permanecer en el inconsciente con una elevada investidura energética. En este contexto, el complejo de castración representa el factor

específico en que puede rastrearse la distinción entre el desarrollo psicosexual femenino y el masculino pues, para Freud, “*la diferencia anatómica [entre los sexos] no puede menos que imprimirse en consecuencias psíquicas*” ([38] Freud, S.; 1932; p. 115). Así, el complejo de castración no sería exclusivo del proceso de construcción de la subjetividad masculina, sino que también participaría del desarrollo psicosexual de la niña, aunque de una forma diferente, porque en ella las consecuencias de la constatación de las diferencias anatómicas entre los sexos serían más inmediatas, y se plasmarían en la envidia; según Freud, “*ha visto eso, sabe que no lo tiene y quiere tenerlo*” ([34] Freud, S.; 1925; p. 271). En este punto, puede generarse un *complejo de masculinidad*, que puede significar grandes dificultades en el desarrollo de la feminidad, y que consiste en la persistencia, aun en la mujer adulta, de la esperanza de llegar a tener alguna vez el pene que la iguale al hombre ([34] Freud, S.; 1925).

La *envidia del pene* es entonces el resultado de la constatación de que los varones poseen algo de lo que la niña carece y que desearía tener, y que además la pone en desventaja en relación a ellos. La envidia del pene tiene varias consecuencias psíquicas para la mujer, una de las cuales tiene que ver con el establecimiento de un *sentimiento de inferioridad* ([38] Freud, S.; 1932), que guarda relación con la sustracción de un gran número de investiduras libidinales del yo, que queda empobrecido por las aspiraciones sexuales que no logra controlar ([19] Freud, S.; 1914). Dicho sentimiento de inferioridad está presente, en cierta medida, en todas las personas, porque los deseos infantiles son inconciliables con la realidad y su frustración produce una herida narcisista, que Freud describe diciendo que “*la pérdida de amor y el fracaso dejaron como secuela un daño permanente del sentimiento de sí, en calidad de cicatriz narcisista*” ([28] Freud, S.; 1920a; p. 20). No obstante, según Freud, la falta de pene le da una especificidad a este sentimiento en la subjetividad femenina, en la medida que la niña comprendería tempranamente la universalidad de este carácter sexual y, como el varón, adquiriría un cierto menosprecio por la feminidad, propiedad de las personas de sexo mutilado ([34] Freud, S.; 1925). La idea de que el descubrimiento de la falta de pene en la mujer puede determinar, para ambos sexos, el repudio de la feminidad, de modo que hombres y mujeres tenderían a devaluar a las personas de sexo femenino y a todo lo que se asocie al ser mujer, será retomada por Freud en varios de sus escritos ([34-38] Freud, S.; 1925; 1932).

Ahora bien, la constatación de su propia castración representa un punto crítico en el desarrollo de la niña, en la medida que su elaboración puede dar lugar a tres vías

distintas de desarrollo: inhibición sexual, complejo de masculinidad como alteración del carácter o desarrollo de la feminidad normal. La primera de estas vías resulta de la renuncia al placer que la niña podía procurarse por medio de la masturbación clitorídea característica de la fase fálica. En efecto, la herida narcisista que está en la base de la envidia del pene puede llevar a la niña a desistir de su sexualidad fálica, a desechar su amor por la madre e incluso a reprimir una gran parte de sus deseos sexuales ([38] Freud, S.; 1932). La desmentida de su propia castración es otra posibilidad de reacción de la niña, que cree firmemente que tiene pene y opera como si fuera un varón, etapa normal que, de perpetuarse, conduciría a la niña a un *complejo de masculinidad* ([34] Freud, S.; 1925). La *homosexualidad femenina* representa la forma más extrema de este complejo, donde la elección del objeto sexual se ve afectada, aunque generalmente la niña pasa primero por la ligazón-padre propia del complejo de Edipo, y luego se devuelve al complejo de masculinidad, por el influjo de ciertas desilusiones que le causan particular impacto ([38] Freud, S.; 1932). Estas pueden entenderse como frustraciones propias del complejo de Edipo, en que la niña se ve forzada a renunciar al amor del padre por no poder competir con la madre o por la imposibilidad de tolerar la ambivalencia en relación a ella, lo que la llevaría a “hacerse a un lado”, dejándole libre el camino hacia el padre, para recuperar el amor preedípico de la madre. De hecho, en una nota al pie de su ensayo *Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina* (1920), Freud admite que “*esta clase de motivación de la elección homosexual de objeto tiene que ser frecuente*” ([29] Freud, S.; 1920b; p. 152).

Sin embargo, lo más común es que la niña termine por renunciar a poseer ese pene que envidia, lo que constituiría el desarrollo normal de la feminidad; aun así, el afecto que había investido originalmente al pene luego se desplaza hacia otros objetos, teniendo como consecuencia un rasgo de carácter que Freud considera típicamente femenino, la propensión a los celos. Reconoce que esta propensión no libra a muchos hombres de tenerla entre sus rasgos de carácter y que los celos tienen una base más amplia, pero les otorga un papel más significativo en la vida anímica femenina por estar constantemente alimentados por la envidia del pene, que ha sido de este modo desviada. Se apoya también en la frecuente fantasía *Pegan a un niño*, que proviene del período fálico de la niña y que consiste en el deseo de que un niño que evoca celos y con el cual se rivaliza sea golpeado. El niño golpeado y acariciado es, en la interpretación de Freud, el clítoris de la niña, por lo que esta fantasía representa la confesión de la masturbación ([26-34] Freud, S.; 1919a; 1925). En el desarrollo de la niña pequeña, la envidia del

pene actúa como una fuerza que se opone a la masturbación fálica del clítoris, de modo que su advenimiento marca el inicio de su duro combate para librarse de ella ([38] Freud, S.; 1932). Freud considera que el efecto más importante de la envidia del pene o del “descubrimiento de la inferioridad del clítoris” guarda relación con la revuelta de la mujer contra la masturbación, que no acude a ella en casos en que los varones no vacilan en hacerlo. Si bien admite que no se trata de una regla universal, plantea que esto se debe a que “*las reacciones de los individuos de ambos sexos son mezcla de rasgos masculinos y femeninos*” ([34] Freud, S.; 1925; p. 273), es decir, que el quehacer masturbatorio sería un rasgo masculino y la sublevación contra él uno femenino, en individuos de cualquier sexo. No obstante, reafirma luego que “*la naturaleza de la mujer está más alejada de la masturbación*” y que “*al menos la masturbación en el clítoris sería una práctica masculina, y el despliegue de la feminidad tendría por condición la remoción de la sexualidad clitorídea*” ([34] Freud, S.; 1925; p. 273).

Por momentos, da la impresión de que Freud olvida lo que, muchos años antes, había reconocido en *Contribución a un debate sobre el onanismo* (1912), respecto de la falta de información sobre la masturbación femenina disponible para él, lamentando que “*no pudiéramos considerar el onanismo de la mujer en igual medida que el del hombre*”, y opinando que éste “*merece un estudio particular*” ([16] Freud, S.; 1912; p. 256). Sin embargo, es posible que Freud considere que ya ha recabado suficiente información como para afirmar una naturaleza de la mujer más alejada de la masturbación. La intensa contracorriente opuesta a la masturbación fálica en la niña es concebida como un preanuncio de la oleada represiva de la pubertad, que “*eliminará una gran parte de la sexualidad masculina para dejar espacio al desarrollo de la feminidad*” ([34] Freud, S.; 1925; p. 274). Su revuelta contra esta masturbación se vincula con un factor que de pronto vuelve desagradable una acción que antes resultaba profundamente placentera, y se hipotetiza que dicho factor sería la herida narcisista de haberse descubierto desposeída del pene que otros niños tienen ([42] Hidalgo, N. & Paredes, P.; 2004). De esta forma, la constatación de la diferencia anatómica entre los sexos llevaría a la niña a alejarse de la masculinidad y de la masturbación masculina, y a emprender el camino hacia el desarrollo de la feminidad. A partir de todo lo anterior, se entiende que el proceso por el cual la niña se extraña de manera paulatina de la madre guarda directa relación con la constatación que ella hace de la diferencia que existe entre sus propios genitales y los masculinos ([34] Freud, S.; 1925).

En efecto, el amor preedípico de la niña se dirigiría en realidad a la *madre fálica*, de modo que su remoción como objeto de amor se facilita cuando se asocia la castración también a ella, dejando lugar a la expresión de los sentimientos hostiles de la ambivalencia infantil. De esta forma, la abierta hostilidad edípica de la niña hacia su madre se consolida sobre la base del complejo de castración, pues esta última es culpada por el menoscabo que su propia falta de pene significa para la niña ([38] Freud, S.; 1932). Para que la niña finalmente se vuelva hacia el padre, el deseo preedípico que queda evidenciado en la envidia del pene cumple un papel fundamental; en efecto, la niña esperaba que la madre pudiera satisfacerlo otorgándole el pene anhelado, pero tras la decepción de constatar ella también está castrada, adquiere la certeza de que no lo obtendrá de ella, y la posibilidad de cumplimiento de este deseo se deposita entonces en el padre. Además, la *caída de la madre fálica* se relaciona con el descubrimiento de que la madre “*busca otros objetos de gratificación fuera de la hija. Esto ubica a la madre del lado de la castración*” ([42] Hidalgo, N. & Paredes, P.; 2004; p. 19). Así, en la medida que la madre requiere de otros objetos para lograr la satisfacción, se entiende que ella no está completa y que, como la niña, ha sido castrada.

Sin embargo, la situación femenina del complejo de Edipo sólo se consolida cuando se establece la equivalencia simbólica en la que el hijo que el padre puede otorgarle reemplaza al pene en el deseo de la niña, proceso que se examinará con mayor detención en el apartado siguiente. Antes de esto, el deseo de la niña de tener un hijo no se relacionaba con el padre, sino con la necesidad de identificarse con la madre y de sustituir la pasividad, que caracterizaba su posición en los cuidados maternos, por la actividad. Es el deseo del pene, trastocado en su destino final de deseo de un hijo del padre, el que sellaría la entrada a la feminidad y se constituiría como la meta más intensa de deseo femenino. La satisfacción más plena de este deseo estaría dada en la realidad por el nacimiento de un hijo varón, que traería consigo el pene anhelado en el origen del proceso de conformación de la subjetividad femenina. El deseo de tener un hijo del padre pone énfasis en el hijo más que en el padre, de modo que lo que sigue en juego en la feminidad, una vez completado el proceso, es el deseo masculino de tener un pene, aunque “*quizá debiéramos ver en este deseo del pene, más bien, un deseo femenino por excelencia*” ([38] Freud, S.; 1932; p. 119).

1.2.c) Complejo de Edipo positivo y superyó femenino

Se ha dicho que el complejo de castración en la niña presenta ciertas particularidades respecto al del niño varón, y que estas particularidades se refieren al proceso de construcción de una subjetividad específicamente femenina. De hecho, es posible enunciar una clara diferencia que aparece entre el desarrollo femenino y el masculino en torno a la relación del complejo de Edipo con el complejo de castración, cargada de consecuencias para ambos desarrollos. El complejo de Edipo positivo del niño se despliega a partir de la fase fálica y es idealmente destruido a raíz de la amenaza de castración, de manera que la angustia de perder su pene lo lleva a abandonar sus deseos edípicos; sin embargo, buena parte de ellos sólo logra reprimirse, instaurando el superyó como instancia psíquica heredera de la severidad de las figuras parentales, y particularmente del padre ([38] Freud, S.; 1932). En la niña, este complejo sigue un camino muy diferente, ya que el saberse castrada opera en ella como una premisa; reconocería entonces su inferioridad en relación con lo masculino, basada en la castración ya consumada; las posibilidades de desarrollo de la niña a partir de este momento ya han sido enunciadas. De esta forma, el complejo de Edipo en la niña es iniciado por el complejo de castración y no destruido por él; además, pareciera que el complejo de Edipo es producto de un proceso mucho más prolongado y, según Freud, es muy frecuente que la niña nunca lo supere por completo ([37] Freud, S.; 1931).

A partir de lo anterior, Freud plantea que las implicancias culturales de la disolución del complejo de Edipo de la niña serían menos importantes, en virtud de un superyó femenino considerado más débil, como se discutirá en apartados posteriores de esta investigación. Por lo demás, la relación entre este complejo y el complejo de castración permitiría en la niña una influencia menos hostil que en el niño y tendría efectos menos destructivos para ella ([37] Freud, S.; 1931). Por otra parte, en la medida que la castración representa la entrada al complejo de Edipo positivo de la niña, Freud entiende que el cambio de objeto se lleva a cabo gracias a una ecuación simbólica prefigurada que iguala el pene envidiado a un hijo. La niña sólo puede renunciar al deseo del pene sustituyéndolo por el deseo de un hijo, y éste sería en realidad el propósito de investir al padre como objeto de amor. En este proceso, la madre se convierte en una rival para la niña, que se transformaría entonces en una “pequeña mujer”, capaz de sensaciones corporales que evidenciarían el despertar del aparato genital femenino, con predominio del placer vaginal. Así, es posible dimensionar la

importancia de la fase preedípica en la niña, de la cual el complejo de Edipo positivo es una formación secundaria, precedida e introducida por el complejo de castración y sus consecuencias. De este modo, *“mientras que el complejo de Edipo del varón se va al fundamento debido al complejo de castración, el de la niña es posibilitado e introducido por éste”* ([34] Freud, S.; 1925; p. 275).

Tanto en el desarrollo femenino como en el masculino, el sentido del contenido del complejo de castración es el mismo, y sus efectos son inhibir la masculinidad y promover la feminidad. La diferencia entre este complejo en la niña y en el niño está dada por la diversidad anatómica de los genitales, y puede resumirse en la distinción entre castración consumada y amenaza de castración. El complejo de Edipo, por su parte, es fundamental en el desarrollo psíquico, y sus consecuencias son igualmente relevantes, independientemente de si el complejo de castración representa su entrada o su salida ([34] Freud, S.; 1925). De esta forma, la niña se desarrolla en este punto de manera prácticamente inversa al niño pues su complejo de castración, en vez de contribuir a sepultar el complejo de Edipo, alista el terreno para su instauración. La niña abandonaría la ligazón-madre preedípica a raíz de la envidia del pene del complejo de castración, accediendo a la ligazón-padre característica de la situación edípica. Sin embargo, como en ella la castración estaría consumada, no existirían motivos suficientes para que ocurra la destrucción del complejo de Edipo que se señala para el caso del niño, de tal forma que la niña puede permanecer en él por largo tiempo y sólo suele llegar a deconstruirlo parcialmente. Así, la conformación del superyó femenino necesariamente se vería “perjudicada”, en la medida que esta instancia, según Freud, *“no puede alcanzar la fuerza y la independencia que le confieren su significatividad cultural”* ([38] Freud, S.; 1932; p. 120).

Esto implica, para Freud, que en la mujer el nivel de lo éticamente normal queda mucho más ligado a sus orígenes afectivos que en el caso del hombre, y que su superyó nunca llega a ser tan severo e impersonal como el de éste ([34] Freud, S.; 1925), aspecto que será retomado en apartados posteriores de esta investigación, en relación al lugar de la mujer en el desarrollo cultural. De este modo, la formación del superyó femenino seguiría un curso distinto del que caracteriza el desarrollo del niño, de tal forma que en la niña resultaría mucho más potente para este fin la amenaza externa de la pérdida de la posibilidad de ser amada. Como para la niña la amenaza de castración no lleva al sepultamiento del complejo de Edipo, la *renuncia* a poseer el pene implica una necesidad de reparación, por medio de la ecuación simbólica pene-hijo, de modo que se

espera del padre la sustitución de esa falta. En la medida que este deseo se ve frustrado, porque nunca se consume, la niña va abandonando poco a poco el complejo de Edipo. Sin embargo, el deseo de poseer un pene y el deseo de tener un hijo del padre permanecen fuertemente investidos en lo inconciente ([33] Freud, S.; 1924).

1.3) Concepciones sobre la feminidad en Freud

Freud se refiere a la feminidad como un *enigma* que ha hecho reflexionar a los hombres de todos los tiempos, y define lo femenino y lo masculino, en primer lugar, en función de las particularidades descritas por la ciencia anatómica, las que se basan en las funciones genésicas de óvulos y espermatozoides y son cumplidas en ambos sexos por órganos especializados que, según Freud, probablemente representan dos versiones distintas de una misma disposición. A pesar de que la ciencia aporta datos que apuntan a una diferencia marcada entre ambos sexos, al mismo tiempo indica que existen partes del aparato sexual masculino que pueden rastrearse en el femenino, donde aparecerían atrofiados, así como existirían partes del aparato sexual femenino en estado de atrofia en el masculino. A partir de esta señal de bisexualidad, podría decirse que cada persona es hombre y mujer a la vez, pero en algunos lo masculino se presenta en mayor proporción, y en otros lo femenino. Sin embargo, cada individuo sólo puede tener un tipo de productos genésicos, lo que lleva a pensar que el carácter de la masculinidad y de la feminidad no puede ser entendido desde la anatomía ([33] Freud, S.; 1932; [44] Laqueur, T.; 1994). La psicología, por su parte, concibe como cualidades de la vida anímica los términos “masculino” y “femenino”, así como la bisexualidad. Sin embargo, al hablar de un individuo, macho o hembra, que se comporta masculina o femeninamente, la psicología sólo obedece a la anatomía o a la convención, por lo que “*no es posible dar ningún contenido nuevo a los conceptos de masculino y femenino*” ([38] Freud, S.; 1932; p. 106).

En efecto, la distinción entre ambos conceptos no es propiamente psicológica, sino que generalmente se refiere a la asociación de lo masculino con la actividad y de lo femenino con la pasividad, planteándose el “desplazamiento activo” del espermatozoide y la “espera pasiva” del óvulo en la reproducción como fenómeno prototípico. Sin embargo, Freud advierte que se pueden encontrar múltiples excepciones a esta concepción de conducta femenina pasiva y conducta masculina activa, la cual resulta, por cierto, insuficiente y cada vez menos válida a medida que uno se distancia del

terreno estrictamente sexual ([42] Hidalgo, N. & Paredes, P.; 2004). Es evidente, entonces, que las mujeres pueden ser activas y los hombres pasivos en una multiplicidad de circunstancias, lo que no debiera tomarse como prueba de la bisexualidad psicológica de los seres humanos, ya que eso implicaría aferrarse a una concepción de lo masculino y lo femenino basada en la oposición entre lo activo y lo pasivo, que no parece aportar mucho a la reflexión. La predilección por metas pasivas ha constituido otro intento de definición de la feminidad en términos psicológicos, y esta concepción puede diferenciarse claramente de la concepción de la pasividad, en la medida que esta preferencia puede requerir el despliegue de una gran actividad. Es posible que se haya desarrollado a partir de la función sexual de la mujer, expandiéndose luego hacia otros ámbitos de su vida; sin embargo, se pone énfasis también en el impacto de las normas sociales sobre la conducta típicamente femenina, “*que de igual modo esfuerzan a la mujer hacia situaciones pasivas*” ([38] Freud, S.; 1932; p. 107).

De cualquier manera, Freud confiesa que muchos aspectos de la oposición entre lo masculino y lo femenino en la vida sexual le resultan todavía inciertos, aunque su vínculo con la vida pulsional se asume como particularmente constante. De esta forma, podría pensarse que la libido tendría que dividirse en dos tipos, uno organizado en función de metas activas y otro en función de metas pasivas. Sin embargo, Freud plantea que la libido es una sola y que ésta se presta para ambas funciones, la masculina y la femenina; así, la libido no tiene sexo y subroga deseos de metas tanto activas como pasivas. Ponerse al servicio de este último tipo de metas representaría para esta fuerza pulsional única un esfuerzo constrictor, es decir, la libido debió probablemente ser obligada a asumir una función femenina, argumento que se sustenta en que “*el logro de la meta biológica es confiado a la agresión del varón y en alguna medida se lo ha vuelto independiente de la aquiescencia de la mujer*” ([38] Freud, S.; 1932; p. 122), cumpliendo la “naturaleza” privilegiadamente con las exigencias de la masculinidad. En una nota al pie agregada en 1915 a sus *Tres ensayos de teoría sexual* (1905), Freud había planteado que “*los conceptos de «masculino» y «femenino» [...] en la ciencia se cuentan entre los más confusos y deben descomponerse al menos en tres direcciones*” ([11] Freud, S.; 1905a; p. 200).

Se pudo esbozar anteriormente el primer significado de estos conceptos, que guarda relación con asociar la *actividad* a lo masculino y la *pasividad* a lo femenino; es el sentido que se considera esencial y con el cual se suele operar en el psicoanálisis. El segundo significado, el *biológico*, es el más terminante, en la medida que lo masculino y

lo femenino se entienden a partir de la presencia de los productos genésicos. Finalmente, el tercer significado, el *sociológico*, surge a partir de la observación de los sujetos en la cultura, de modo que no se puede ver en ellos, a pesar de constar de un sexo biológico determinado, una virilidad o una feminidad puras, tanto en términos psicológicos como biológicos. De hecho, *“todo individuo exhibe una mezcla de su carácter sexual biológico con rasgos biológicos del otro sexo, así como una unión de actividad y pasividad, tanto en la medida en que estos rasgos de carácter psíquico dependen de los biológicos, cuanto en la medida en que son independientes de ellos”* ([11] Freud, S.; 1905a; p. 200).

Ligado a lo anterior, Freud dice que el masoquismo aparece como una cualidad femenina por excelencia. En efecto, la sofocación de la agresión de la mujer parece estar determinada tanto por su constitución como por los dictámenes de la cultura, y ambos factores colaborarían en imprimir intensas mociones pulsionales masoquistas en ella, *“susceptibles de ligar eróticamente las tendencias destructivas vueltas hacia adentro”* ([38] Freud, S.; 1932; p. 107). Sin embargo, los rasgos masoquistas se encuentran también frecuentemente en el hombre; si bien podrían interpretarse como rasgos femeninos en ellos, ponen en evidencia, según Freud, que el psicoanálisis no se encontraría en condiciones de resolver el enigma de la feminidad, y que sólo un mayor conocimiento sobre los orígenes de la diferenciación de los seres vivos en dos sexos podría aportar en este sentido. De esta manera, el psicoanálisis no pretende encontrar esa esencia de lo femenino, sino más bien el proceso por medio del cual el niño de disposición bisexual deviene, en su desarrollo, una mujer. Respecto de la aptitud para la sublimación de lo pulsional, que suele asociarse de la misma manera a las mujeres, las variaciones individuales son demasiado importantes como para pronunciarse, aunque Freud tiende a decir que es menor en la subjetividad femenina ([38] Freud, S.; 1932).

La prehistoria masculina de la mujer, y especialmente la ligazón-madre del período preedípico, ha mostrado ser central en el desarrollo de la feminidad normal y en sus alteraciones. Por esto, las regresiones a las fijaciones preedípicas son numerosas, pueden formar parte de la feminidad como tal, y es probable que esta manifestación de la bisexualidad constituya una parte significativa de lo que hace de ella algo enigmático para los hombres. Por otra parte, pueden distinguirse dos capas a partir de la identificación de la mujer con la madre; la primera corresponde a los contenidos preedípicos, mientras que la segunda capa se refiere al complejo de Edipo positivo ([42] Hidalgo, N. & Paredes, P.; 2004). No debe subestimarse la importancia de la fase

preedípica en el desarrollo de la niña, pues los atributos necesarios para desempeñar su función sexual adulta y para rendir en el ámbito cultural comienzan a construirse en este temprano momento; la identificación con la madre le permitirá también enamorar al varón, reanimando su ligazón-madre edípica. Pero el amor más intenso de la mujer le estaría reservado a su hijo varón, y no al varón que consiguió atraer; el amor del hombre y de la mujer estarían separados por una diferencia de fase psicológica. Cuando la mujer deviene madre, la falta de pene sigue ejerciendo su poder, de modo que sólo la relación con un hijo varón podría estar relativamente libre de ambivalencia, especialmente de su componente hostil, porque éste le permitiría resarcir su falta de pene de un modo más completo que lo que podría hacerlo una hija. Según Freud, la relación de pareja sólo puede tener éxito en la medida que *“la mujer haya conseguido hacer de su marido también su hijo, y actuar la madre respecto de él”* ([38] Freud, S.; 1932; p. 124).

Respecto de la elección de objeto de la mujer, Freud señala también que resulta difícil distinguir sus condiciones propias del contexto social que influye sobre ésta, aunque muchas veces la mujer elegiría a su objeto en función del ideal masculino con que ella misma deseaba cumplir siendo niña. Si ella ha persistido en la ligazón-padre edípica, tenderá a buscar un objeto amoroso que responda al patrón paterno, lo que facilitaría una mejor relación de pareja porque la hostilidad propia de la ambivalencia de los vínculos quedó puesta en la madre durante el complejo de Edipo, y no en la figura masculina. Sin embargo, si la hostilidad puesta en la figura materna la rebasa y amenaza la ligazón con el nuevo objeto, la relación con éste pasaría a heredar la revuelta que la mujer expresó contra su madre en un tiempo anterior ([38] Freud, S.; 1932). A partir de la importancia que le adjudica a la envidia del pene en el desarrollo femenino, Freud pudo observar el proceso por medio del cual la niña cambia su deseo de pene por el de un hijo, a la luz de ciertos fenómenos propios de la vida anímica de mujeres neuróticas adultas, en las cuales frecuentemente se encontró con el deseo reprimido de poseer un pene. Este deseo infantil, representado en la envidia del pene del complejo de castración, sería reactivado por algún fracaso accidental, probablemente resultante de una disposición masculina, que lo haría cargar con los síntomas neuróticos, en la medida que la libido proveniente de este deseo desborda hacia ellos. Cuando no aparece este deseo del pene, puede evidenciarse un profundo deseo de hijo, dando la impresión de que estas mujeres operan bajo el supuesto de que *“la naturaleza ha dado a la mujer el hijo como sustituto de lo otro que se vio precisada a denegarle”* ([24] Freud, S.; 1917; p. 119).

El deseo infantil del pene que aparece tan claramente en las neurosis puede rastrearse también en el desarrollo femenino normal, donde este deseo se transforma en el deseo del hombre, que se constituye entonces como un apéndice del pene. De esta forma, según Freud, *“una moción contraria a la función sexual femenina se convierte en una favorable a ella”*, lo que permitiría *“una vida amorosa según el tipo masculino del amor de objeto, que puede afirmarse junto al genuinamente femenino, derivado del narcisismo”* ([24] Freud, S.; 1917; p. 119), en contraposición a los casos en que es exclusivamente el hijo el que posibilita el paso del amor narcisista al amor de objeto. Por otro lado, Freud plantea que la envidia y los celos son sentimientos que tienen una presencia más significativa en la vida anímica femenina que en la masculina, y el origen de esta particularidad se relaciona precisamente con el papel de la envidia del pene en el desarrollo de la niña y con sus consecuencias. Del mismo modo, la vergüenza, que sería según Freud típicamente femenina, obedecería al intento de la mujer de esconder su falta de pene, a pesar de que en ésta influyen también los convencionalismos culturales ([38] Freud, S.; 1932; [42] Hidalgo, N. & Paredes, P.; 2004).

Algunas concepciones sobre la subjetividad femenina, como aquella según la cual su sentido de justicia se guiaría con mayor facilidad por sus sentimientos tiernos u hostiles, se justificarían, por una parte, en la preponderancia de la envidia en su vida anímica; así, para pedir justicia es necesario haber elaborado los sentimientos de envidia, y es precisamente la justicia la que permite superarlos, lo que no sería tan evidente en el desarrollo de la subjetividad femenina ([38] Freud, S.; 1932). Además, esta concepción se sustenta en una diferencia que Freud desarrolla entre la formación del superyó femenino y la del masculino, como se verá más adelante. Sin embargo, Freud reconoce que la mayoría de los varones no alcanza el ideal masculino en relación a la conformación de su superyó, y que *“todos los individuos humanos, a consecuencia de su disposición bisexual, y de la herencia cruzada, reúnen en sí caracteres masculinos y femeninos, de suerte que la masculinidad y feminidad puras siguen siendo construcciones teóricas de contenido incierto”* ([34] Freud, S.; 1925; p. 276). Freud plantea que la feminidad se caracteriza también por un elevado grado de narcisismo, aunque reconoce que resulta difícil distinguir la influencia de la función sexual de la del condicionamiento social; esto se expresaría en la elección de objeto de la mujer, donde la necesidad de ser amada sería más profunda que la de amar ([42] Hidalgo, N. & Paredes, P.; 2004).

Freud plantea que la elección de objeto de hombres y mujeres se distingue de tal manera que el *“pleno amor de objeto según el tipo de apuntalamiento es en verdad característico del hombre”* ([19] Freud, S.; 1914; p. 85). En el caso de la subjetividad femenina, el tipo más común de elección de objeto sería el narcisista, de tal manera que esta subjetividad se fundaría en la necesidad de ser amada, más que en la de amar, porque la satisfacción estaría dada por el hecho de que el objeto la ame como ella se amaría a sí misma ([43] Izquierdo, M. J.; 1998). Justamente, la subjetividad femenina más atractiva para los hombres sería la narcisista, porque *“el narcisismo de una persona despliega gran atracción sobre aquellas que han desistido de la dimensión plena de su narcisismo propio y andan en requerimiento del amor de objeto”* ([19] Freud, S.; 1914; p. 86). Puede interpretarse, según Freud, la dificultad de la mujer y del hombre para establecer relaciones amorosas armónicas a la luz del hecho de que sus tipos de elección de objeto no coinciden, de modo que ambos pueden estar insatisfechos, con alguien que no ama tanto como uno ama o con alguien que no satisface la necesidad de ser amado ([43] Izquierdo, M. J.; 1998). El pleno amor de objeto podría, sin embargo, ser alcanzado por las mujeres narcisistas cuando tienen un hijo que llevaría desde el narcisismo secundario al auténtico amor de objeto, como se ha señalado anteriormente.

Al concluir su conferencia respecto de la feminidad, Freud advierte que la descripción de la mujer realizada se remite a lo que su función sexual determina en su forma de ser, y que no hay que olvidar que cada mujer singular es además un ser humano ([38] Freud, S.; 1932). Sin embargo, a lo largo de su obra, se evidencia una enorme ambigüedad respecto de su concepción de la feminidad, en la cual no termina de zanjarse el tema de su supuesta y característica predilección por metas pasivas. La afirmación más relevante, no obstante, tiene que ver con el hecho de que Freud admite que su interés principal no reside en descubrir la esencia de la feminidad sino en comprender cómo el ser humano, de disposición bisexual en la infancia, se constituye en una mujer en la vida adulta. Dicha explicación gira, fundamentalmente, en torno a la constatación de la diferencia anatómica entre los sexos. Por lo demás, Freud reconoció hasta en los últimos ensayos que le dedicó a este tema que era mucho lo que le faltaba por comprender, y que usualmente resulta sumamente difícil distinguir las características inherentes a la feminidad de aquellas que son moldeadas por las condiciones sociales en que la mujer se desarrolla.

2.- SUBJETIVIDAD Y CULTURA

2.1) Construcción del aparato psíquico: el yo y el ello

En la primera parte de esta Memoria, se realizó una revisión de las concepciones freudianas respecto de la sexualidad, esbozando en términos muy generales la relación existente entre la represión de la sexualidad, expresada como una renuncia, y las exigencias que la inserción en la cultura le plantea al ser humano. Sin embargo, se optó por comenzar dando cuenta de los fundamentos teóricos que pueden apreciarse en la obra de Freud respecto del desarrollo psicosexual infantil, entendido como proceso central en la construcción de la subjetividad, tanto masculina como femenina. En la introducción, se hizo mención al hecho de que Freud hablaba de un proceso de desarrollo del individuo, más que de un proceso de construcción de subjetividad, pero sus planteamientos respecto de este desarrollo dejan entrever que el individuo se constituye en estrecha relación con el mundo y las personas que lo rodean, de modo que finalmente llega a ser un sujeto atravesado por la cultura. A partir de lo anterior, es posible comprender el énfasis que se le ha dado, en el curso de esta investigación, al complejo de Edipo y a su culminación en la conformación del superyó, que representa un triunfo de la cultura sobre el individuo, en la medida que las exigencias externas han pasado a formar parte del aparato psíquico del sujeto. Además, se relevó la importancia de entender el complejo de Edipo en términos amplios, incluyendo el complejo negativo, el positivo y el completo, ya que todas estas concepciones contribuyen a respaldar la idea de que la subjetividad se constituye en relación con otros, y que en este proceso la sexualidad ocupa un lugar central.

En un segundo momento, pudieron examinarse las particularidades del proceso de construcción de la subjetividad femenina, comparándolo con el desarrollo masculino, y haciendo referencia a lo que Freud discierne respecto del complejo de Edipo en la niña, de la conformación del superyó femenino y de la feminidad en general. En la descripción del desarrollo psicosexual de la niña pequeña, se explicitó también la significatividad del período preedípico, donde la relación que la niña establece con la madre produce un gran impacto en la construcción de su propia subjetividad. A pesar de lo exhaustiva que pueda parecer esta revisión teórica en una primera mirada, es posible notar que existe un aspecto fundamental del psicoanálisis freudiano que sólo ha sido tocado tangencialmente, pero que no ha sido desarrollado. En efecto, si se pretende

llegar a establecer relaciones entre el proceso de construcción de la subjetividad femenina y el lugar que la mujer ha ocupado en el desarrollo cultural propuesto por Freud, resulta indispensable exponer, aunque sea brevemente, la forma en que este autor entendía la constitución del aparato psíquico en el individuo, proceso que puede ser equiparado, como se ha dicho, a la construcción de la subjetividad. En este sentido, también es necesario poner el acento sobre la influencia que tiene el contexto en que se desarrolla el sujeto, la comunidad de cultura que lo rodea, en el modo en que se va estructurando su aparato psíquico.

Cabe destacar, en primer lugar, que los conceptos de yo, ello y superyó forman parte de un desarrollo posterior en la obra de Freud, de su segunda tópica del aparato psíquico, la cual fue formulada a partir de una diferenciación, tal vez más esencial pero que no logra abarcar la complejidad del aparato en cuestión, entre lo inconciente, lo preconciente y lo conciente. Esta primera tópica, que integra la premisa básica del psicoanálisis respecto de la importancia de los procesos anímicos inconcientes, es fundamentalmente la que había quedado fuera de la exposición que se ha hecho hasta este momento, a pesar de que se encuentra, de alguna manera, implícita en lo que se ha afirmado respecto de la influencia de la cultura sobre la sexualidad y respecto del desarrollo psicosexual infantil. La segunda tópica, por su parte, sólo había quedado esbozada a partir de la descripción de estos procesos, sin que tampoco se hayan definido de manera explícita los conceptos que Freud presenta en textos tan importantes como *El yo y el ello* (1923) y *El malestar en la cultura* (1930). En este sentido, la segunda parte de esta Memoria pretende subsanar aquellos aspectos que, por un motivo u otro, no han podido ser relevados suficientemente en el curso de la presente investigación. De esta forma, es posible partir diciendo que Freud concibe que la psicología de la conciencia es insuficiente para dar cuenta de los procesos anímicos, de modo que plantea la existencia de intensas representaciones que no devienen concientes porque existe una fuerza que se opone a que esto ocurra, la resistencia. La represión obedecería entonces al estado en que se encontraban estas representaciones antes de que pudieran acceder a la conciencia, el cual se produjo y pudo prolongarse gracias a la fuerza de la resistencia. Por lo tanto, siguiendo a Freud, el concepto de lo inconciente surge de la doctrina de la represión ([31] Freud, S.: 1923a).

A partir de lo anterior, Freud establece la existencia de dos clases de inconciente, lo reprimido, que no sería susceptible de conciencia, y lo latente o preconciente, que ha sido alejado de la conciencia pero puede reconducirse a ella por medio del trabajo

analítico. Sin embargo, va apareciendo una ambigüedad respecto del concepto de lo inconciente en la medida que, según el punto de vista descriptivo, hay dos clases de inconciente, pero según el dinámico sólo uno. De cualquier manera, Freud admite que *“en el curso del posterior trabajo psicoanalítico se evidencia que estos distingos no bastan, son insuficientes en la práctica”* ([31] Freud, S.; 1923a; p. 18), lo que lo conduce a comenzar a elaborar su segunda tópica del aparato psíquico. En este contexto, alude al yo como representación de una organización coherente de los procesos psíquicos en una persona; de esta instancia psíquica depende la conciencia y sus funciones son gobernar la motilidad, entendida como descarga de las excitaciones en el mundo exterior, controlar sus procesos parciales, aplicar la censura onírica, pero tal vez lo más fundamental consiste en realidad en que del yo parte la represión. Podría incluso decirse que *“el yo es la represión propiamente tal”* ([40] Gallardo, J. & Karmy, R.; 2001; p. 93), de modo que en ciertos momentos experimenta un cierto malestar por una resistencia que él mismo produce pero cuyo contenido desconoce.

En este sentido, Freud señala que puede encontrarse *“en el yo mismo algo que es también inconciente, que se comporta exactamente como lo reprimido, vale decir, exterioriza efectos intensos sin devenir a su vez conciente, y se necesita un trabajo particular para hacerlo conciente”* ([31] Freud, S.; 1923a; p. 19). De esta forma, es posible decir que existe en el yo una parte escindida, inconciente, cuyos procesos son desconocidos para él, de modo que éste no tiene conciencia del acto de reprimir, por lo que se justifica afirmar que, para Freud, el ser del yo no puede distinguirse del acto de represión que surge de él. Así, el yo como instancia psíquica correspondería a la represión misma, en la medida que necesita reprimir para poder mantenerse como tal. El proceso por medio del cual el yo puede llegar a constituirse como objeto de conocimiento para sí mismo implica establecer una cierta distancia que sólo puede lograrse con la mediación de otra instancia psíquica, la cual será descrita progresivamente por Freud, el superyó ([40] Gallardo, J. & Karmy, R.; 2001).

La observación de la parte inconciente del yo permite entender que lo inconciente y lo reprimido no coinciden, es decir, que *“todo reprimido es icc pero no todo icc es, por serlo, reprimido. También una parte del yo, Dios sabe cuán importante, puede ser icc, es seguramente icc ”* ([31] Freud, S.; 1923a; p. 19). Lo reprimido por el yo, a fin de cuentas, son las pulsiones del individuo, por lo que este inconciente corresponde al ello psíquico expresado en el devenir pulsional, el cual será definido un poco más adelante. Este inconciente (icc) no sería susceptible de ser llevado a la

conciencia por su nexo indisoluble con la naturaleza, y porque no existen palabras que permitan hacerlo ingresar al mundo de la cultura. En cambio, la parte inconciente del yo (Icc), que se le opone como ideal del yo o superyó, no coincide con esto reprimido ya que va produciendo ciertas exteriorizaciones que evidencian su existencia y puede ser traído a la conciencia por medio del trabajo analítico ([40] Gallardo, J. & Karmy, R.; 2001).

Sin embargo, Freud plantea que *“esto Icc del yo no es latente en el sentido de lo Prcc, pues si así fuera no podría ser activado sin devenir cc, y el hacerlo conciente no depararía dificultades tan grandes”* ([31] Freud, S.; 1923a; p. 19), de modo que se ve forzado a establecer un tercer inconciente (Icc), no reprimido, aunque desde el punto de vista dinámico el inconciente es uno solo. A partir de lo anterior, es posible decir que el psicoanálisis parecía haber puesto demasiado énfasis en lo reprimido, pasando por alto que el yo también podía ser considerado, de cierta manera, inconciente en el sentido genuino. Por esto, puede pensarse que la parte inconciente del yo, siguiendo a Rozitchner, consta de dos dimensiones; por un lado, habría un inconciente reprimido que por ser parte de la naturaleza no puede pasar a la cultura y, por otro lado, un inconciente que proviene de la cultura, como prolongación del otro devenido superyó en uno mismo ([46] Rozitchner, L.; 2003). Entonces, *“habrían dos inconcientes: aquel perteneciente al mundo interno, el ello psíquico, y el extraño interiorizado, proveniente del mundo cultural, el superyó”* ([40] Gallardo, J. & Karmy, R.; 2001; p. 94).

A partir de las consideraciones que Freud hace respecto de lo inconciente, va consolidando una segunda tópica del aparato psíquico, cuya superficie está dada por la conciencia, la cual forma parte de un sistema que se ubica inmediatamente ligado al mundo exterior, en términos espaciales. De esta forma, tanto las percepciones sensoriales del mundo externo como las sensaciones y sentimientos internos pueden ser consideradas concientes. En palabras de Rozitchner, *“vemos aparecer un sistema llamado ‘inconsciente’, que se prolonga desde los sistemas mnemónicos, situados antes de otro, llamado preconciente, que es a su vez anterior al último, la conciencia, en la cual culmina la actividad motriz. Lo inconsciente no se comunica con la conciencia sino a través del sistema preconciente”* ([46] Rozitchner, L.; 2003; p. 32). En efecto, el aparato psíquico del ser humano está orientado a permitir que el sujeto opere adecuadamente en el mundo, por lo que no se trata de un aparato biológico a pesar de asentarse en la materialidad del cuerpo, sino de un aparato histórico, donde no solamente están integradas las relaciones del individuo con los demás seres humanos

sino también los vínculos entre la humanidad y la cultura, los cuales obedecen a un proceso sociohistórico, tema que se desarrollará con mayor detalle más adelante.

Este aparato puede concebirse como *“un espacio psíquico que tiene una entrada y una salida, y dentro de él sistemas o instancias que lo integran, los cuales mantienen entre sí una orientación constante, ‘orden fijo de sucesión’, que la excitación debe recorrer conforme a una sucesión temporal determinada”* ([46] Rozitchner, L.; 2003; p. 31). El aparato en cuestión constaría de un extremo sensible, perceptual, que recibe los estímulos pero que debe liberarse rápidamente para acoger otros nuevos, de modo que requiere otro sistema que almacene la excitación momentánea bajo la forma de huellas mnémicas, así como instancias encargadas de conservar el orden en que ocurrieron dichas percepciones. Lo que se encuentra en la memoria del aparato es inconciente pero es posible, como se ha dicho, que se extienda hasta su otro extremo, la conciencia, por medio del sistema preconciente. La representación freudiana del yo parte del sistema P, núcleo encargado de la percepción, y abraza primero al preconciente (Prcc), sostenido por los restos mnémicos. Pero como además el yo es inconciente, Freud establece una nueva diferenciación, *“llamando «yo» a la esencia que parte del sistema P y que es primero prcc, y «ello», en cambio, según el uso de Groddeck, a lo otro psíquico en que aquel se continúa y se comporta como icc”* ([31] Freud, S.; 1923a; p. 25).

De esta forma, esta expresión impersonal, el ello, respondería a una necesidad de la naturaleza, de nuestro propio ser, a partir de la cual se va diferenciando el yo, como resultado de la influencia que ejerce el mundo exterior sobre el aparato psíquico del individuo por medio del sistema P, de percepción. El individuo puede entonces ser considerado en tanto ello psíquico, inconciente, y sobre éste, como *“una superficie, se asienta el yo, desarrollado desde el sistema P como si fuera su núcleo”* ([31] Freud, S.; 1923a; p. 26), pero existe una confluencia del yo, hacia abajo, con el ello, del mismo modo que lo reprimido se dirige hacia el ello. Por lo tanto, el aspecto inconciente del yo se encuentra estrechamente ligado al ello psíquico, al mismo tiempo que el yo se esfuerza en imponerle al ello las exigencias del mundo exterior y sus propias aspiraciones, de modo que el principio de placer vaya siendo reemplazado por el principio de realidad. De esta forma, Freud plantea que *“para el yo, la percepción cumple la función que en el ello corresponde a la pulsión”* ([31] Freud, S.; 1923a; p. 27), lo que significa que mientras la percepción es la que va estructurando el yo como instancia psíquica, la pulsión constituye aquello que conforma al ello.

En *El malestar en la cultura* (1930), Freud retoma estos planteamientos respecto de la constitución del aparato psíquico, al referirse al sentimiento que los seres humanos tienen de su yo propio, el cual se presenta como autónomo y unitario, diferenciado de todo lo demás, aunque en realidad “*el yo más bien se continúa hacia adentro, sin frontera tajante, en un ser anímico inconciente que designamos «ello» y al que sirve, por así decir, como fachada*” ([36] Freud, S.; 1930; p. 67). Sin embargo, sí es posible establecer entre el yo y el mundo que lo rodea un límite nítido y claro, a pesar de que resulta evidente que el sentimiento yoico puede ser perturbado y que los límites del yo son variables. El sentimiento yoico ha tenido un recorrido en la vida del individuo, por lo que se ha desarrollado hasta llegar a constituirse como se puede apreciar en las personas adultas. De esta manera, el ser humano no nace con la capacidad de distinguir las sensaciones que su propio yo le provee de aquellas que provienen del mundo externo, sino que va aprendiendo a hacerlo en el curso de su desarrollo. Comenzará a diferenciarlas en la medida que advierta que existen fuentes de excitación que pueden proporcionarle sensaciones siempre, aquellas que posteriormente identificará con sus órganos corporales, mientras que otras suelen extinguirse de forma temporal y pueden recuperarse sólo tras múltiples esfuerzos. El pecho materno representa, en los primeros tiempos de vida, una fuente de sensaciones sumamente valorada de la cual a veces es inevitable tener que prescindir ([36] Freud, S.; 1930).

Es posible decir que, entonces, en la relación del lactante con el pecho materno “*se contrapone por primera vez al yo un «objeto» como algo que se encuentra «afuera» y sólo mediante una acción particular es esforzado a aparecer*” ([36] Freud, S.; 1930; p. 68). En períodos posteriores del desarrollo, las repetidas sensaciones de dolor y displacer, que son tan inevitables como la ausencia del pecho y que el principio de placer imperante intenta eliminar, refuerzan la necesidad de separar estas sensaciones desagradables del propio yo, de modo que se forma un yo-placer puro del cual quedan apartados todos los elementos que pueden causar displacer, los cuales se ubican en un mundo externo ajeno y amenazante. Sin embargo, la experiencia del sujeto en la realidad necesariamente va modificando los límites del yo-placer primitivo, porque tarde o temprano se hará indiscutible que existen aspectos del propio yo que producen displacer, lo que no permite desasirse de ellos en el afán de eludir el displacer, así como que un gran número de experiencias placenteras, que uno desearía que formaran parte del yo para no tener que prescindir de ellas, dependen en realidad de la disponibilidad de ciertas condiciones en la realidad externa o de ciertos objetos. En este proceso de

modificación del yo-placer primitivo, va obteniéndose el aprendizaje de un procedimiento para distinguir lo interno de lo externo, sobre el cual se asentará más adelante el imperio del principio de realidad propio de un mayor desarrollo yoico. Esta diferenciación tiene el propósito de permitir la defensa frente a las sensaciones displacenteras, la cual se ejecuta siempre como si el displacer tuviera su origen en el mundo externo, hecho que está en la base de una serie de perturbaciones patológicas. De esta forma, es posible plantear que “*originariamente el yo lo contiene todo; más tarde segrega de sí un mundo exterior*” ([36] Freud, S.; 1930; p. 68), de tal modo que el sentimiento yoico del sujeto en la actualidad no es más que el vestigio de un sentimiento más abarcador, correspondiente al estrecho vínculo originario entre el yo y el mundo externo.

A partir de lo anterior, es posible decir que en los umbrales de la constitución del aparato psíquico, no es que éste pueda ser considerado como puro ello sino que, más bien, el sentimiento yoico primitivo implica la fusión con el mundo externo, de modo que este último también se percibe como parte del yo. Sin embargo, progresivamente el yo va diferenciándose de lo que es externo a él y de lo que pertenece al terreno del ello, aunque mantiene vínculos estrechos con ambos. En la medida que lo que se ha llamado sistema P sostiene la relación entre el sujeto y el mundo que lo rodea, es posible pensar que permite que el aparato psíquico en construcción vaya dando origen a un yo, como diferenciación superficial del ello y conectado íntimamente con él; así, Freud comienza a darle forma a su segunda tópica, la que tendrá profundas consecuencias en su teoría de la cultura. En efecto, si se establece que el yo, entendido como la represión misma, se diferencia de lo más estrictamente pulsional a partir de la posibilidad que la percepción le otorga de adecuarse al mundo circundante, que en el caso de los seres humanos es precisamente el mundo definido por una cierta comunidad de cultura, es posible plantear que la cultura cumple un rol fundamental en la constitución del aparato psíquico y, por tanto, de la subjetividad. La función del acto de reprimir, indistinguible del yo, descansaría así en el influjo de la cultura, es decir, “*lo reprimido por el yo está mediado por el otro, en su forma de superyó*” ([40] Gallardo, J. & Karmy, R.; 2001; p. 95). De esta forma se completa el esquema de la segunda tópica freudiana del aparato psíquico, mostrando el permanente conflicto entre el yo y el ello, entre principio de realidad y principio de placer, del cual surge justamente el superyó como nueva diferenciación a partir del yo.

Como se ha podido esbozar anteriormente, el superyó puede concebirse como un representante psíquico de la cultura o, en palabras de Freud, como “*el subrogado del mundo exterior real en lo anímico*” ([31] Freud, S.; 1923a; p. 30). En este sentido, puede decirse que el impacto de la cultura sobre el aparato psíquico del sujeto se plasma en una instancia específica, el superyó, el cual además “*mantiene un vínculo menos firme con la conciencia*” ([31] Freud, S.; 1923a; p. 30), es decir que, como el yo, tiene una parte inconciente. Esto ya había sido mencionado antes, cuando se dijo que la parte inconciente del yo constaba de una dimensión que provenía de la cultura; de esta manera, el superyó sería una prolongación del otro en una instancia psíquica interna, que es también una pieza central de la subjetividad ([46] Rozitchner, L.; 2003). Como se verá en los apartados siguientes, el superyó está constituido en gran parte por un sentimiento de culpa inconciente, el cual se encuentra íntimamente ligado a los procesos de desarrollo de la cultura y la civilización, lo que también será examinado a continuación. Además, la instauración del principio de realidad y la represión de las pulsiones del ello dan origen a procesos de identificación en que la libido objetal es depuesta poco a poco en favor de libido narcisista. La identificación desempeña un rol fundamental en la constitución del superyó, en la medida que la desexualización que implica esta sustitución libidinal permite renunciar al objeto y ligar a los seres humanos en unidades cada vez mayores, tal como lo exige la cultura. En efecto, Freud también planteó en otros textos que el narcisismo se opone al desarrollo de la cultura, ya que éste requiere al mismo tiempo de fuertes lazos libidinales e identificatorios con otras personas y de una restricción de la sexualidad, a la que ya se ha aludido en términos amplios como renuncia pulsional ([36] Freud, S.; 1930).

Por otro lado, en la primera parte de esta investigación, se dio cuenta del desarrollo psicosexual que conduce a niños y niñas a conformar un superyó, tal vez diverso en algunos sentidos, pero en ambos casos con relación al complejo de Edipo y los fenómenos que lo rodean. El contenido del complejo de Edipo parece justamente apuntar a procesos de identificación y de investiduras objetales que vinculan estrechamente al sujeto con las demás personas, partiendo por los padres, y la comunidad de cultura. Por esto, se ha planteado que el superyó representa un punto de convergencia entre la construcción de la subjetividad y el proceso de desarrollo cultural. A partir de lo anterior, cobra sentido proseguir la presente investigación con una revisión de los planteamientos del propio Freud respecto del desarrollo de la cultura, poniendo énfasis en los vínculos existentes con su representante anímico, el superyó.

Esta revisión implica remitirse a las indagaciones en las que Freud aborda los orígenes de la cultura humana, desde la prohibición del incesto y la instalación de ciertos preceptos-tabú que permiten la conservación de los lazos de la comunidad. A partir de lo que propone Freud en *Tótem y tabú* (1913) respecto de la horda primordial, es posible seguir el desarrollo que realiza la humanidad desde sus albores para llegar a constituirse como una civilización. En este proceso resulta central la instauración de un superyó en los individuos que conforman una cultura, e incluso de un superyó cultural, porque la inscripción del sujeto en la cultura necesariamente conlleva una renuncia de lo pulsional para la cual la existencia del superyó es decisiva, como podrá constatar en los apartados siguientes de esta investigación.

2.2) El proceso de desarrollo cultural: el superyó

Después de la revisión de los planteamientos freudianos respecto de la construcción de la subjetividad, particularmente en relación a la sexualidad femenina, realizados en la primera parte de esta Memoria, y de haber presentado los elementos principales del proceso de conformación del aparato psíquico, se hace necesario realizar un recorrido por la descripción que propone Freud acerca de los orígenes de la cultura y su posterior desarrollo puesto que este proceso se encuentra íntimamente ligado a la construcción de la subjetividad. En este contexto, la cultura está siendo entendida como *“toda la suma de operaciones y normas que distancian nuestra vida humana de la de nuestros antepasados animales, y que sirven a dos fines: la protección del ser humano frente a la naturaleza y la regulación de los vínculos recíprocos entre los hombres”* ([36] Freud, S.; 1930; p. 88). La forma en que se lleva a cabo esta regulación de los vínculos recíprocos es, junto con la utilidad representada por la capacidad de dominar la naturaleza y de protegerse de sus fuerzas destructivas, un rasgo muy importante de toda cultura ([36] Freud, S.; 1930).

El desarrollo de la cultura es un proceso que involucra a toda la humanidad y que se pone al servicio del Eros, en la medida que pretende ligar a los individuos en comunidades cada vez mayores por medio de lazos libidinales entre los seres humanos, además de la reunión por el trabajo. De esta forma, la pulsión de agresión se constituye como un potente obstáculo para la cohesión de la comunidad y para la fuerza del Eros, porque significa un subrogado de la pulsión de muerte. Por ello, para Freud, el sentido del desarrollo cultural se esclarece en la medida que muestra *“la lucha entre Eros y*

Muerte, pulsión de vida y pulsión de destrucción, tal como se consume en la especie humana. Esta lucha es el contenido esencial de la vida en general, y por eso el desarrollo cultural puede caracterizarse sucintamente como la lucha por la vida de la especie humana” ([36] Freud, S.; 1930; p. 118).

Freud llega a consolidar su hipótesis acerca de la génesis de la vida en comunidad de cultura de los seres humanos cuando hace el intento de explicar el origen de la prohibición del incesto, ligado a la existencia de un sistema social organizado en función del totemismo. Al investigar la exogamia, como el mecanismo creado con el fin de lograr la prohibición del incesto, va dando cuenta de diversos aspectos del sistema totémico, los cuales va asociando sistemáticamente a ciertos mecanismos y modos de funcionar que se observan también en los neuróticos, sobretodo en los que se encuentran rasgos obsesivos ([17] Freud, S.; 1913).

Freud plantea que resulta incuestionable el hecho de que *“el totemismo constituyó una fase regular de todas las culturas”* ([17] Freud, S.; 1913; p. 110), y que para comprender este sistema, a la vez social y religioso, se hace necesario responder a las preguntas que apuntan al *“origen de la descendencia totémica, a la motivación de la exogamia (y correlativamente, del tabú del incesto que ella subroga) y al vínculo entre ambas, la organización totémica y la prohibición del incesto”* ([17] Freud, S.; 1913; p. 111). Aquí se observa que establece un lazo entre el desmedido horror al incesto de los primitivos y el sistema totémico, lazo que va evidenciando al describir, y criticar, diversas teorías de otros autores acerca del origen del totemismo ([17] Freud, S.; 1913).

Para su elaboración teórica, Freud se queda principalmente con la hipótesis darwiniana que refiere a la existencia de un *“estado social primordial del ser humano”* ([17] Freud, S.; 1913; p. 128) en la que los homínidos se organizaban en hordas primitivas pequeñas, comandadas por un macho poderoso, celoso y violento que impedía la práctica sexual promiscua dentro del grupo. En efecto, era el poseedor de todas las hembras de la horda y ejercía su poder en contra de quienes amenazaban su lugar, expulsando a los machos más jóvenes y estableciendo la exogamia para ellos ([17] Freud, S.; 1913).

Freud agrega a la teoría de Darwin los aspectos psicológicos que aquí interesan para explicar la exogamia, el origen del totemismo y otros problemas que se tratarán a continuación. Como ya se ha mencionado, el padre de la horda primordial era un macho celoso, poseedor de todas las mujeres, que expulsa a los machos jóvenes del clan. Para Freud, este *“violento padre primordial era por cierto el arquetipo envidiado y temido*

de cada uno de los miembros de la banda de hermanos” ([17] Freud, S.; 1913; p. 143). A pesar de ello, estos hermanos expulsados un día se reunieron, se aliaron, y en conjunto *“mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna. Unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible”* ([17] Freud, S.; 1913; p. 143).

Por medio de la devoración, los hermanos se *identifican* con el padre asesinado y cada uno de ellos conserva para sí una porción de su fuerza. En este contexto, se lleva a cabo la celebración de la fiesta expresada en el banquete totémico, la cual *“sería la repetición y celebración recordatoria de aquella hazaña memorable y criminal con la cual tuvieron comienzo tantas cosas: las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión”* ([17] Freud, S.; 1913; p. 144). En el banquete totémico, el ceremonial de asesinar y devorar al animal totémico que sustituye al padre primordial debe hacerse en presencia de cada uno de los miembros del clan y, del mismo modo, todos deben comer del animal. Esto se puede entender a la luz de la existencia de una *“conciencia de que ejecutan una acción prohibida al individuo y sólo legítima con la participación de todos”* ([17] Freud, S.; 1913; p. 142). En este sentido, la acción en conjunto de los miembros del clan buscaría que la responsabilidad recayera en todos y en ninguno de ellos, librándose de ese modo de la culpa por el crimen.

Ahora bien, al mismo tiempo que se celebra la fiesta por el asesinato y la devoración del padre, aparece el lamento totémico como una manifestación compulsiva que se origina en el temor a una potente represalia y que tiene como principal objetivo *“sacarse de encima la responsabilidad por la muerte”* ([17] Freud, S.; 1913; p. 142). Cómo se explica este doble carácter del ceremonial totémico, en el que se celebra el triunfo sobre el padre omnipotente y, a la vez, se llora su muerte, guarda relación con una característica de la vida anímica que Freud ya discernió respecto de los sentimientos hacia el padre en neuróticos y en niños pequeños, y que permite dar cuenta de un mayor número de fenómenos que derivan de este hecho ([17] Freud, S.; 1913).

En efecto, la *ambivalencia* de sentimientos hacia el padre por parte de los hermanos se hace evidente cuando, luego de darle muerte y satisfacer así su odio y su deseo de eliminar a aquel ser que les imponía tantas restricciones, sobrevienen aquellos sentimientos de amor y admiración que habían quedado sofocados por la hostilidad. Estas mociones tiernas aparecen en forma de *conciencia de culpa* por el crimen cometido, culpa que eleva la fuerza y omnipotencia del padre muerto y cuyas restricciones ejercen su presión ya no desde el exterior, sino que son interiorizadas por

los hermanos por medio de lo que Freud denomina la “*obediencia de efecto retardado*”. Freud además hipotetiza que la instalación de una conciencia moral podría haberse visto reforzada porque el asesinato no logra satisfacer completamente el deseo originario de cada hermano de reemplazar al padre en su lugar de poder, “*el fracaso es mucho más propicio que la satisfacción para la reacción moral*” ([17] Freud, S.; 1913; nota al pie, p. 145) Es así como la prohibición de repetir el crimen se instala en el precepto-tabú de no matar al animal totémico como sustituto del padre asesinado, y la prohibición del comercio sexual con las mujeres del *tótem-padre* es subrogada por el precepto-tabú de la prohibición del incesto, que da origen a la exogamia ([17] Freud, S.; 1913). De este modo, para Freud es la *conciencia de culpa del hijo varón* la que instala los dos tabúes que fundan el totemismo, prohibiciones que se reeditan en el individuo haciéndose efectivas en los dos deseos esenciales y reprimidos del complejo de Edipo.

Respecto del tabú del incesto, Freud señala que tuvo el objetivo de mantener el orden social erigido al momento de consumir el deseo de los hermanos de matar al padre de la horda; en efecto, con el asesinato del padre las mujeres quedan liberadas de su poder, por lo que cada hermano habría querido poseerlas para sí: “*la necesidad sexual no une a los varones, sino que provoca desavenencias entre ellos*” ([17] Freud, S.; 1913; p. 146). Como cada uno de los hermanos tomó parte de la fuerza del padre por medio de la devoración, ninguno era lo suficientemente fuerte como para asegurarse el poder sobre los otros, lo que conllevó a que todos renunciaran a ese lugar, estableciendo así la prohibición del comercio sexual con las mujeres del clan totémico ([17] Freud, S.; 1913).

Se puede colegir, entonces, que la posibilidad de la convivencia humana se abre “*cuando se aglutina una mayoría más fuerte que los individuos aislados, y cohesionada frente a estos. Ahora el poder se contrapone, como «derecho», al poder del individuo, que es condenado como «violencia bruta». Esta sustitución del poder del individuo por el de la comunidad es el paso cultural decisivo*” ([36] Freud, S.; 1930; p. 93-94), cuya esencia guarda relación con la limitación de las posibilidades de satisfacción que se introduce cuando los individuos viven en comunidad. De esta manera, es posible señalar que la esencia del proceso de desarrollo cultural está dada por el hecho de que la cultura se fundamenta sobre una renuncia de lo pulsional ([36] Freud, S.; 1930).

Dentro de las limitaciones que la cultura le impone al individuo encontramos que en su primera fase de desarrollo, el totemismo, la exigencia de la prohibición del incesto restringió drásticamente la vida sexual. Además, por medio del tabú, la ley y las

costumbres se imponen nuevas limitaciones a la vida sexual de los seres humanos. Por ello, es fácil comprender porqué el ser humano no puede sentirse dichoso en la cultura. Ella le impone, no sólo una limitación de la vida sexual, sino que además una limitación de la satisfacción que podría obtener por medio de la expresión de su agresividad. Se plantea, entonces, que la cultura está en el origen de una gran parte del sufrimiento del ser humano, el cual sería más feliz si pudiera renunciar a ella y regresar de algún modo a sus condiciones primitivas de vida. Esta afirmación resulta sorprendente si se toma en cuenta que es la misma cultura la que provee a las personas los elementos para defenderse del sufrimiento ([36] Freud, S.; 1930).

Por otra parte, volviendo al totemismo, a la prohibición de matar al animal totémico se agrega la prohibición de comerlo, lo que según Freud resulta en un primer esbozo de las futuras religiones y que, como se verá más adelante, a su vez va configurando la instancia psíquica superyoica. El animal totémico es un subrogado del padre que con su muerte provoca un fuerte sentimiento de culpa en los hijos parricidas. Los hermanos hacen un intento de reconciliarse con él por medio de las ceremonias totemistas y del establecimiento de tabúes que tienen por fin no cometer nuevamente el crimen, y en compensación por ello exigen al padre *“todo cuanto la fantasía infantil tiene derecho a esperar de él: amparo, providencia e indulgencia”* ([17] Freud, S.; 1913; p. 146), rasgo que permanece en los sistemas religiosos actuales. Junto a éste, la ambivalencia del totemismo se conserva de manera muy efectiva en el sistema religioso pues, al mismo tiempo que se manifiesta el arrepentimiento, la celebración por la hazaña en que el padre es vencido se expresa en la fiesta totémica de sacrificio del animal para recordar el triunfo y reforzar la identidad con las cualidades del padre, cuando éstas amenazan con desaparecer ([17] Freud, S.; 1913).

No hay que perder de vista que, a pesar de que se haya consumado el deseo de eliminar al padre, la tendencia al parricidio perdura en los hermanos. En efecto, según Freud, no sería necesario el establecimiento de prohibiciones si no existiera el deseo de realizar aquello prohibido, *“no es preciso prohibir lo que nadie anhela hacer”* ([17] Freud, S.; 1913; p. 74). Por esto, los hermanos se ven compelidos a una nueva prohibición, con la que se asegura el mantenimiento del orden social: *“ninguno de ellos puede ser tratado por otro como todos en común trataron al padre”* ([17] Freud, S.; 1913; p. 147). Se establece, de este modo, una prohibición de fundamento social que fortalece los vínculos sociales fraternos que tienen una gran influencia en el desarrollo de la comunidad.

Entonces, la justicia en los vínculos entre los miembros de la comunidad representa otro requisito de la cultura, pues debe existir un grado de seguridad respecto de que el orden jurídico establecido para todos, donde ningún hermano tendrá permitido ocupar el lugar del padre, no se romperá para favorecer a un individuo en particular. Este desarrollo debería tender a producir la extinción de la violencia bruta, bajo el alero de un derecho al que todos los individuos capaces de llevar una vida comunitaria se comprometan con el sacrificio de sus pulsiones. De esta forma, queda en evidencia que la libertad individual no es un patrimonio de la cultura, en la medida que el desarrollo cultural, justamente, le impone limitaciones a todos por igual, sobre la base de la justicia ([36] Freud, S.; 1930)

Ahora bien, retomando el vínculo entre totemismo y religión es posible dar cuenta de otro fenómeno que cobrará suma importancia en el desarrollo de la comunidad de cultura, el *ideal del padre* que, posteriormente, se mudará en un *ideal del yo*. A lo largo del proceso de desarrollo del sistema totémico la figura del animal va siendo modificada por la emergencia de la idea de un dios, el cual, según la observación de Freud, “*en el fondo no es más que un padre enaltecido*” ([17] Freud, S.; 1913; p. 149). De esta forma, el autor propone que el animal totémico se constituye como el reemplazante del padre que, posteriormente, por una segunda modificación, se sustituye por una figura divina que recupera la forma humana; Freud hipotetiza que este salto fue producido con el pasar del tiempo por una modificación del vínculo con el padre y, consecuentemente, del vínculo con el animal totémico ([17] Freud, S.; 1913).

En efecto, luego de la alianza entre los hermanos para asesinar al padre, movidos por el deseo de cada uno de ellos de ocupar el lugar de poder, se repite esta hazaña por medio del banquete totémico en el que, gracias a la devoración del animal, pueden identificarse con él. Sin embargo, como se ha mencionado, ninguno de los hermanos puede consumir el deseo originario de ser *el* padre, puesto que se ha establecido la prohibición que permite mantener los lazos fraternos. A pesar de que el deseo de lograr “*aquella perfección de poder del padre*” ([17] Freud, S.; 1913; p. 150) nunca puede llevarse a cabo, éste permanece y, con el pasar del tiempo, la moción hostil va cediendo lugar a la *añoranza del padre*, expresada en un “*ideal cuyo contenido era la plenitud de poder y la ilimitación del padre primordial antaño combatido, así como el apronte a sometérsele*” ([17] Freud, S.; 1913; p. 150).

Posteriormente, con el paso del clan totémico al sistema de linajes, el estado de igualdad entre los individuos, que promovía la prohibición totémica mencionada más

arriba, va modificándose y va apareciendo una tendencia a la adoración de ciertos individuos que por sus características se hacen dignos de enaltecimiento. Por ello, son ubicados en un nivel distinto al resto de la comunidad y, de esta forma, el *ideal del padre* que se había ido instalando cobra expresión en la creación de dioses bajo la forma de estos individuos venerados. Freud confiesa que no sabe qué lugar otorgarle a las divinidades maternas en este desarrollo, pero que supone que ellas precedieron de manera universal a los dioses paternos ([17] Freud, S.; 1913).

Por otra parte, el cambio en el vínculo con el padre trae consigo consecuencias también en el aspecto social de la organización de la comunidad. Antes, la sociedad estaba organizada en función de la relación entre hermanos, con todas las prohibiciones y deberes que el clan conllevaba, por lo que con el advenimiento de los dioses paternos “*la sociedad sin padre se trasmudó poco a poco en la sociedad de régimen patriarcal*” ([17] Freud, S.; 1913; p. 151). En ese sentido, la familia se constituye como una restitución de la horda primordial, sin embargo, los logros sociales alcanzados por el clan de hermanos no se destituyen y la figura de este nuevo padre no resulta lo suficientemente poderosa y violenta como para igualarse al padre primordial, lo que permite “*la perduración de la necesidad religiosa y la conservación de la insaciada añoranza del padre*” ([17] Freud, S.; 1913; p. 151).

Con el paso del tiempo, el animal totémico va perdiendo su carácter de sagrado en la medida que va cambiando el sentido del sacrificio: ahora el animal es presentado como ofrenda al dios, aún más, es él mismo quien exige el sacrificio. Es en este punto donde la autoridad del padre logra su máxima expresión, lo que junto a la nueva institución del sacrificio al dios permite una mayor descarga de la conciencia de culpa de los hermanos, pues ya no recae en ellos la responsabilidad por el asesinato. De esta manera, se configura “*la suprema desmentida de la gran fechoría con la cual empezaron la sociedad y la conciencia de culpa*” ([17] Freud, S.; 1913; p. 152). Por otra parte, el cambio en el sentido del sacrificio muestra también la satisfacción que provoca la sustitución del antiguo representante del padre, el animal totémico, por la figura más enaltecida de dios, en forma humana, “*dios supera la parte animal de su ser*” ([17] Freud, S.; 1913; p. 152).

El padre se hace poseedor de una renovada autoridad, que es representada en los dioses, en su aspecto religioso, y en los reyes, en su aspecto social. De esta forma, siguiendo la lógica del complejo paterno, el vínculo con estos sustitutos necesariamente se encontrará cruzado por la ambivalencia de sentimientos, los cuales no han sido

relegados a pesar del empeño puesto en ello; en efecto, “*la sofocación más intensa necesariamente dejará espacio a unas mociones sustitutivas desfiguradas y a unas reacciones que de ellas se siguen*” ([17] Freud, S.; 1913; p. 160); así, el ceremonial del sacrificio se sigue repitiendo de manera compulsiva como recordatorio de la hazaña, bajo diversas manifestaciones sustitutivas.

A partir del desarrollo propuesto más arriba, Freud releva uno de los aspectos más fundamentales de su tesis sobre el desarrollo de los pueblos. La institucionalización de la religión, de la organización social y de la ética, producto del asesinato primordial, se enlaza íntimamente con la instauración del complejo de Edipo, reconocido en la literatura freudiana como el núcleo de las neurosis, en la medida que ambos procesos guardan una expresa relación con el vínculo que se establece con el padre. Se entiende entonces que la ambivalencia no sólo adscribe a un universal en la vida de sentimientos de los individuos, sino que va más allá y remite, en última instancia, a una formación que “*fuera adquirida por la humanidad en el complejo paterno*” ([17] Freud, S.; 1913; p. 158).

De esta forma, es posible plantear que el complejo de Edipo se constituye como el *punto de convergencia entre la filogénesis y la ontogénesis*, en la medida que su desarrollo en los individuos repite aquella hazaña realizada por la horda primordial. Además, las prohibiciones exteriores que infligía el padre primordial se irán progresivamente internalizando en los individuos en la función del complejo, al mismo tiempo que los sacrificios y las fiestas actuales permitirán la reedición del parricidio que permitió la fundación de la civilización. En efecto, cuando se introduce el padre en el vínculo que el niño establece de forma inmediata con la madre, la prohibición que éste impone a la satisfacción pulsional del niño en ese vínculo tiene como consecuencia la renuncia al objeto-madre y la instalación del tabú del incesto. Gobiernan al niño entonces aquellos sentimientos hostiles hacia el padre, los mismos que se mencionaban más arriba en relación al clan de hermanos; estos sentimientos, como menciona Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), junto con una regresión a la fase oral permiten al niño identificarse con el padre, tomando su propia fuerza para combatirlo. De esta forma., “*la lucha a muerte, constituye la base sobre la cual se produce, como herencia (el desenlace del padre muerto), el “Superyó”: el niño se hace como el padre después de su parricidio*” ([40] Gallardo, J. & Karmy, R.; 2001; p. 97). Una identificación con el padre muerto permite la constitución del *superyó*, que toma la severidad del padre como castigo por la agresión que le ha sido infligida e instituye las

prohibiciones necesarias para que la agresión no se vuelva a producir ([36] Freud, S.; 1930). De esta manera, el superyó resulta el heredero del complejo de Edipo en la medida que se instala como una forma de volver a la vida al padre asesinado, gracias a la conservación de sus mandatos.

El concepto de superyó tiene en la literatura freudiana un desarrollo que se basa en la formulación de un *ideal del padre*, como propone Freud en *Tótem y Tabú* (1913), ideal que posteriormente pasa a conformar el *ideal del yo*, del que habla en *Introducción del narcisismo* (1914) y en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921). Unos años más tarde, en *El yo y el ello* (1923), Freud alude a “una sedimentación en el yo, que consiste en el establecimiento de estas dos identificaciones [con el padre y la madre], unificadas de alguna manera entre sí. Esta alteración del yo recibe su posición especial: se enfrenta al otro contenido del yo como ideal del yo o superyó” ([31] Freud, S.; 1923a; p. 35-36), de lo que se desprende que, en este momento, utiliza los conceptos de ideal del yo y de superyó de manera indiferenciada.

Ya en *El malestar en la cultura* (1930) Freud ha adoptado el término superyó para referirse a la instancia psíquica representante de la autoridad, una de cuyas funciones está dada por la conciencia moral, que en su actividad censora vigila y enjuicia al yo. El *sentimiento de culpa* obedece a la percepción que tiene el yo de la tensión entre sus aspiraciones y las exigencias del superyó, es decir, corresponde a la severidad de la conciencia moral ([36] Freud, S.; 1930). Es posible entender, entonces, que Freud al hablar de “las exigencias del superyó” se está refiriendo al influjo que ejerce esta instancia en el yo, por medio de los deberes y prohibiciones que le impone, para que logre asemejarse y alcanzar el *ideal del yo*, como deseo de ocupar el lugar de perfección del padre. Se expresa así que el ideal del yo ya no alude a la instancia psíquica propuesta por el autor en 1923, sino que remite más bien a una representación a la que el yo es forzado a alcanzar por medio de la presión del superyó. En ese sentido, es posible decir que el superyó contiene en sí la exigencia del *así como el ideal debes ser*, pero también la prohibición expresada en el mandato *así como el padre no puedes ser*.

Ante la angustia frente a esta instancia crítica aparece la *necesidad de castigo*, que consiste en “una exteriorización pulsional del yo que ha devenido masoquista bajo el influjo del superyó sádico, vale decir, que emplea un fragmento de la pulsión de destrucción interior, preexistente en él, en una ligazón erótica con el superyó” ([36] Freud, S.; 1930; p. 132). Si bien puede decirse que la conciencia de culpa precede a la

instauración del superyó, tal como sucede en el mito de la horda primordial, no puede decirse lo mismo respecto de la *conciencia moral*, que sólo cobra sentido como una de las funciones de esta instancia psíquica. Así, la conciencia de culpa es la expresión inmediata de la angustia que provoca la posibilidad de perder el amor de la figura de autoridad externa, en el conflicto entre esta necesidad de amor y el esfuerzo a la satisfacción pulsional; cuando no ocurre esta satisfacción, aparece la tendencia a la agresión. De esta manera, un primer estrato del sentimiento de culpa tendría que ver con esta angustia a la autoridad externa, y un segundo estrato con la angustia frente a la autoridad de una instancia interna, el superyó. Se entiende, entonces, que el sentimiento de culpa tiene una génesis ligada al superyó y su severidad expresada en la conciencia moral, como una de sus funciones ([36] Freud, S.; 1930).

Como se ha mencionado en el apartado anterior, el superyó mantiene un nexo indisoluble con lo inconsciente por ser el heredero de los conflictos entre el yo y el ello; entonces, además de contener a la conciencia de culpa como su antecedente, contiene también a un *sentimiento de culpa inconsciente*, el cual aparece ligado a la represión del asesinato del padre primordial. Este sentimiento inconsciente y su vínculo con el desarrollo de la civilización serán examinados con mayor detención en el siguiente apartado. Ahora bien, resulta necesario esclarecer la diferenciación que Freud hace respecto al sentimiento inconsciente de culpa frente a uno consciente. En el *El yo y el ello* (1923) deja entrever que el sentimiento *consciente* de culpa de algunos síntomas neuróticos expresaría la tensión entre el yo y el ideal del yo producto del influjo de la conciencia moral. Sin embargo, como se ha dicho, la conciencia moral es una función del superyó que, como tal, tiene también una ligazón con lo inconsciente, por lo que “*gran parte del sentimiento de culpa tiene que ser normalmente inconsciente, porque la génesis de la conciencia moral se enlaza de manera íntima con el complejo de Edipo, que pertenece al inconsciente*” ([31] Freud, S.; 1923a; p. 52-53).

El origen del sentimiento de culpa sigue dos caminos: en primer lugar, la angustia frente a la autoridad y, posteriormente, la angustia ante el superyó. La angustia frente a la autoridad obliga a la renuncia pulsional, mientras que la angustia frente al superyó además impone el castigo porque a éste no se le pueden ocultar los deseos que han sido prohibidos pero que no cesan en su aparición. La conciencia moral, en este punto, explica la severidad del superyó, que viene a ser la continuación de la severidad de la autoridad externa, que ha sido relevada por ella; se comienza a vislumbrar, entonces, que el superyó correspondería a la interdicción de un otro cultural,

interiorizada en el individuo. Por su parte, en la angustia ante la autoridad la ligazón que existe entre la renuncia a lo pulsional y la conciencia moral es evidente: la renuncia “*es la consecuencia de la angustia frente a la autoridad externa; se renuncia a satisfacciones para no perder su amor*” ([36] Freud, S.; 1930; p. 123). Aquí la renuncia es suficiente porque se hace lo que impone la autoridad, lo que implica que no quedaría un sentimiento de culpa posterior. En cambio, en la angustia ante el superyó, la renuncia no logra satisfacer el imperativo porque el deseo permanece y no se le puede esconder al superyó su existencia; por esta razón “*pese a la renuncia consumada sobrevendrá un sentimiento de culpa, y es esta una gran desventaja económica de la implantación del superyó o, lo que es lo mismo, de la formación de la conciencia moral*” ([36] Freud, S.; 1930; p. 123). Como en este estado la renuncia pulsional no asegura quedar liberado del sentimiento de culpa, la “*desdicha que amenazaba desde afuera –pérdida de amor y castigo por parte de la autoridad externa– se ha trocado en una desdicha interior permanente, la tensión de la conciencia de culpa*” ([36] Freud, S.; 1930; p. 123).

Entonces, es posible plantear una secuencia temporal, más o menos definida, en el desarrollo de estos fenómenos psíquicos. En primer lugar, se establece una renuncia a lo pulsional como consecuencia de la amenaza ante la pérdida de amor y a la agresión de una autoridad externa; en segundo lugar, la institución de una autoridad interna a partir de la externa, que implica otra renuncia a lo pulsional causada por la angustia ante la conciencia moral que impone esta autoridad. En el segundo estadio, la mala acción y el deseo de llevarla a cabo representan lo mismo, por lo que sobreviene ante ambos la conciencia de culpa y la necesidad de castigo, que se expresa por medio de la agresión de la conciencia moral, la cual mantiene la fuerza de la agresión de la autoridad. En un principio, la angustia que luego devendrá conciencia moral obliga a la renuncia pulsional pero, posteriormente, esta relación se invierte. Es decir, toda vez que se produzca una renuncia a lo pulsional ésta será tomada por la conciencia moral como fuente de exigencia, por lo que mientras más renunciaciones sean llevadas a cabo, más aumentará la severidad de la conciencia moral ([36] Freud, S.; 1930).

Finalmente, es posible entender que la renuncia pulsional que impone el sentimiento de culpa, con todas sus consecuencias, y provocado por la tensión en el yo ante las exigencias del superyó, resulta necesario para la conservación de los lazos entre los miembros de la comunidad; esta renuncia afecta tanto a una parte de la sexualidad como a las tendencias agresivas inherentes al ser humano. Por ello, el asesinato del padre primordial inaugura la entrada del individuo a la sociedad de cultura, fenómeno

que se repite y se reedita en el complejo de Edipo. Ahora bien, resta dilucidar más profundamente la relación que existe entre el desarrollo del individuo y el proceso de desarrollo cultural presentado más arriba, para lograr una comprensión acerca de cómo ambos procesos pueden resultar análogos y sobretodo cómo el aparato psíquico, y por tanto la subjetividad, reproduce de alguna manera la organización social, propia de la cultura. Esta relación será examinada en el apartado que sigue, con el objetivo de aproximarse al problema planteado al comienzo de esta investigación, respecto de la relación existente entre el proceso de construcción de una subjetividad específicamente femenina y el proceso de desarrollo cultural en Freud.

2.3) Relación entre desarrollo individual y cultural

El presente apartado pretende recoger los planteamientos freudianos que aluden directamente a una relación entre el proceso de desarrollo individual, en el que se construye una subjetividad en función de una determinada estructuración anímica, y el desarrollo de la cultura, tal como ha sido mencionado anteriormente. *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921) y *El malestar en la cultura* (1930) son los escritos fundamentales en que Freud abordó dicha temática. La relación que se establece entre el desarrollo individual y el cultural se funda en la apreciación de que ambos procesos son de “una naturaleza muy semejante, si es que no se trata de un mismo proceso que envuelve a objetos de diversa clase. El proceso cultural de la humanidad es, desde luego, una abstracción de orden más elevado que el desarrollo del individuo” ([36] Freud, S.; 1930; p. 135).

En este contexto, cobran importancia las concepciones freudianas respecto de la psicología individual y la psicología social, según las cuales la vida anímica del individuo está caracterizada por la importancia de los otros, que pueden ser objetos, modelos, aliados o enemigos, razón por la cual “desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social en este sentido más lato, pero enteramente legítimo” ([30] Freud, S.; 1921; p. 67). La teoría psicoanalítica le ha otorgado un lugar privilegiado a los vínculos del individuo con los demás, los cuales pueden perfectamente entenderse como fenómenos sociales, en oposición a los procesos narcisistas, en que el individuo renuncia a la relación con otras personas para obtener la satisfacción pulsional. Esta oposición, según Freud y también para los efectos de esta investigación, entre actos anímicos sociales y narcisistas puede ser contemplada

plenamente por el psicoanálisis, y no justifica de ningún modo la separación entre una psicología individual y una psicología social ([30] Freud, S.; 1921).

Los seres humanos privilegian siempre su demanda de libertad individual por sobre la voluntad de la masa, de modo que la tarea que emprenden tiene que ver con *“hallar un equilibrio acorde a fines, vale decir, dispensador de felicidad, entre esas demandas individuales y las exigencias culturales de la masa; y uno de los problemas que atañen a su destino es saber si mediante determinada configuración cultural ese equilibrio puede alcanzarse o si el conflicto es insalvable”* ([36] Freud, S.; 1930; p. 94). De esta manera, y en concordancia con las concepciones freudianas respecto de la psicología individual y la psicología social, puede plantearse que en los seres humanos convergen al menos dos tipos de exigencias, por un lado, aquellas que les impone su propia conformación pulsional y, por otro, las que surgen de la cultura para asegurar su perpetuación. Las exigencias que provienen de ambas fuentes se encuentran en permanente conflicto y, en la medida que es muy probable que dicho conflicto sea inherente al proceso de desarrollo de la humanidad y del individuo, al estar inscrito en la cultura, es necesaria en cada momento una transacción entre los intereses individuales y los culturales. En efecto, el logro del equilibrio implica que tanto el individuo como la cultura tienen que ceder en alguna medida, porque la preservación de esta última conlleva la necesidad de ciertos espacios en que las pulsiones de los individuos puedan descargarse, del mismo modo que el individuo debe imponerse la renuncia pulsional en su lucha por la autoconservación.

En términos generales, se puede decir que existe un paralelo entre la evolución de los seres humanos como especie y el desarrollo psíquico de cada sujeto. Es decir, el proceso de construcción de la subjetividad reproduce de alguna manera el proceso filogenético de la especie, desde lo más primitivo, cuando el principio de placer gobierna la vida psíquica del individuo, que busca la forma de satisfacer sus pulsiones. La libido todavía inviste mayoritariamente al yo, lo que impide que el individuo se inscriba en la comunidad de seres humanos que lo rodean. Pero como la satisfacción se ve constantemente frustrada, el individuo debe volcar su libido sobre los objetos, lo que necesariamente implica la instauración del principio de realidad. Como se ha mencionado en el apartado respecto de la construcción del aparato psíquico, el proceso por medio del cual el yo se constituye como tal comienza con la conformación de un yo-placer primitivo que se rige por el principio de placer, por lo que intenta dejar fuera de él todo lo que le resulta displacentero. Sin embargo, la experiencia del individuo en el

mundo va modificando este yo-placer primitivo, porque necesariamente el yo contiene sensaciones displacenteras y muchas experiencias placenteras dependen de ciertas condiciones en la realidad externa o de ciertos objetos. De este modo, va aprendiéndose un procedimiento para distinguir lo interno de lo externo, fundamento del imperio del principio de realidad propio de un mayor desarrollo yoico. Es evidente que el imperio de este principio refuerza los vínculos entre los seres humanos porque permite la renuncia pulsional en beneficio del desarrollo de la cultura.

Si bien la comparación no puede llevarse al extremo, la especie humana también aparece en estado primitivo, siguiendo un proceso análogo al del individuo, en el que las necesidades individuales de subsistencia llevan a los seres humanos a agruparse en comunidades, lo que exige la restricción de las satisfacciones pulsionales, tanto eróticas como agresivas. En efecto, en el origen de la cultura, tal como se ha planteado en el apartado anterior, los hermanos de la horda primordial se aliaron y, como dice Freud al referirse al asesinato del padre, “*unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible*” ([17] Freud, S.; 1913; p. 143). Así como el parricidio marca el ingreso de la humanidad a la cultura, la instauración del superyó en el individuo, como instancia psíquica representante de la renuncia pulsional que la cultura exige, también lo inscribe en la comunidad cultural y tiene profundas consecuencias en la construcción de su subjetividad. En este sentido, el superyó correspondería a la interdicción de un otro cultural, interiorizada en el individuo. De esta forma, es posible afirmar que el superyó no es un patrimonio exclusivo del individuo sino que, más bien, se configura como un *fragmento de realidad histórica*, término que Freud emplea en *Tótem y tabú* (1913). Así, esta instancia que se opone al yo como mandato y prohibición necesariamente representará a la cultura, de modo que “*contiene desde la prohibición del incesto hasta las actuales prohibiciones de la ‘moral sexual cultural’*” ([40] Gallardo, J. & Karmy, R.; 2001; p. 86). Así, en el individuo se plasma aquello que está también en el origen de la humanidad.

A partir de lo anterior, es posible señalar que en la constitución de cada sujeto cohabitan el pasado filogenético y el presente ontogenético, como resultado de un proceso de desarrollo histórico que ha ido modificando este pasado primitivo. En efecto, el hecho de que coexistan lo originario y aquello que posteriormente deriva de él es común en la vida anímica, donde “*es frecuente la conservación de lo primitivo junto a lo que ha nacido de él por transformación*” ([36] Freud, S.; 1930; p. 69), porque se van produciendo escisiones en el desarrollo que hacen que una parte de las mociones

pulsionales se sustraiga del proceso que emprende otra parte de estas mociones. Freud plantea que todo lo psíquico se conserva de alguna manera y que puede ser recuperado bajo ciertas condiciones, en la medida que supone la existencia de un ser psíquico con un pasado abundante que no puede ser sepultado y en el cual todas las fases anteriores de desarrollo coexisten con la más reciente.

De esta manera, cuando Freud se interroga respecto de los factores que participaron de la génesis de la cultura y los que determinaron su curso, pretende comprobar el valor de la *“concepción del desarrollo cultural como un proceso particular comparable a la maduración normal del individuo”* ([36] Freud, S.; 1930; p. 96). En el recorrido por el desarrollo cultural, estructura ciertos hitos que de alguna manera se repiten y se reeditan en el proceso de construcción de cada subjetividad, dentro de los cuales resultan centrales las ligazones afectivas con otros seres humanos, especialmente los progenitores, y la constitución del superyó como instancia psíquica representante de la cultura. La conformación del superyó representa uno de los mecanismos más importantes que utiliza la cultura para poner límites tanto a la sexualidad como a la pulsión agresiva, que tantos obstáculos le imponen al desarrollo cultural; así, la instauración del superyó conlleva un proceso por medio del cual esta pulsión agresiva es introyectada en el yo, vale decir, es devuelta a su fuente. En el yo se constituye como superyó y se manifiesta en contra del yo por medio de lo que se ha denominado conciencia moral. Ésta ejerce contra el yo toda la severidad agresiva que éste querría haber satisfecho en el exterior, contra los otros. De este modo, se produce una tensión entre los mandatos del superyó y el yo que ha sido sometido a su severidad, expresándose como conciencia de culpa y exteriorizándose como necesidad de castigo. Se entiende entonces que *“la cultura yugula el peligroso gusto agresivo del individuo debilitándolo, desarmándolo, y vigilándolo mediante una instancia situada en su interior, como si fuera una guarnición militar en la ciudad conquistada”* ([36] Freud, S.; 1930; p. 120).

En este punto, el cual guarda relación con el proceso de instauración del superyó, el desarrollo del individuo puede relacionarse con el de la cultura. Así como la conformación de esta instancia psíquica marca al individuo, *“también la comunidad plasma un superyó, bajo cuyo influjo se consume el desarrollo de la cultura”* ([36] Freud, S.; 1930; p. 136). La analogía entre un superyó individual y un superyó cultural puede apoyarse asimismo en el hecho de que, en ambos casos, el origen del superyó descansa en la huella que dejan grandes personalidades en el proceso de desarrollo.

Muchas veces estas personas que, posteriormente, marcarán el desarrollo de una cierta época cultural, son perseguidas e incluso eliminadas por las demás, del mismo modo que el padre primordial tardó un buen tiempo en ascender a la divinidad tras su asesinato. El superyó individual también coincide con el de la cultura, en la medida que este último comparte con el primero la severidad con la cual impone sus exigencias ideales, que de no ser cumplidas conllevan el castigo dado por la *angustia de la conciencia moral*. Resulta llamativo que los procesos anímicos correspondientes a la acción del superyó sean mucho más concientes en el ámbito de la cultura que en el del individuo, donde gran parte de ellos permanece inconciente, salvo las agresiones del superyó que se manifiestan como reproches. Si las exigencias del superyó son llevadas a la conciencia del individuo, puede comprobarse que coinciden con los preceptos de la cultura en que éste se desenvuelve, lo que evidencia que en este punto ambos procesos van unidos. Esto explica el hecho de que “*numerosas exteriorizaciones y propiedades del superyó pueden discernirse con mayor facilidad en su comportamiento dentro de la comunidad cultural que en el individuo*” ([36] Freud, S.; 1930; p. 137).

En la neurosis, el superyó del individuo es excesivamente severo y pone en riesgo su posibilidad de alcanzar la felicidad, en la medida que intenta obviar las limitaciones que existen para el cumplimiento de sus exigencias, dadas por las intensas pulsiones del ello y las condiciones objetivas de la realidad. Esta severidad también caracteriza al superyó de la cultura, que asume que el yo gobierna la vida psíquica del individuo y puede cumplir con todo lo que se le exige. Esto representa un error, porque incluso en los individuos normales la posibilidad de controlar las pulsiones del ello está sujeta a limitaciones, por lo que las exigencias del superyó necesariamente deben transgredirse en algún momento o conducirán al sujeto a la desdicha y la enfermedad. De este modo, puede plantearse que el superyó de la cultura tiene un origen psicológico, lo que queda en evidencia cuando ordena al sujeto amar al prójimo como a sí mismo, mandato incumplible que la cultura pretende descuidar para defenderse de la agresividad humana. Al abordar el rol del superyó en el desarrollo de la cultura y establecer la analogía de este proceso con el desarrollo del individuo, cabe preguntarse por la posibilidad de decir que las exigencias culturales han vuelto a muchas culturas, y tal vez a la humanidad misma, neuróticas. Sin embargo, al pensar la patología de las comunidades culturales, la analogía con el desarrollo de la neurosis en el individuo pierde fuerza en la medida que no existe un contexto, fuera de la cultura, para comparar el desarrollo patológico con uno que se considera normal ([36] Freud, S.; 1930).

A partir de lo anterior, es posible establecer otra relación entre desarrollo individual y cultural, al plantear que la alta intensidad de la reacción agresiva y de la severidad del superyó ante las primeras renunciaciones pulsionales a las que es compelido el niño, responde a un arquetipo filogenético que explica esta reacción, que puede llegar a parecer injustificada. En efecto, según lo que Freud plantea en *Tótem y tabú* (1913), el padre primitivo era un ser hiperpotente, muy severo y agresivo, que inevitablemente inspiraba un gran temor; por ello, al pasar de una concepción individual a una filogenética aparece una similitud en el origen de la conciencia moral vista desde ambos procesos. Pero al mismo tiempo, aparece una diferencia: el hecho de que en los tiempos primordiales la agresión es consumada por la unión de los hermanos que matan al padre, conformándose un complejo de Edipo que culmina con un sentimiento de culpa de la humanidad. En cambio, en el niño esta agresión debe ser sofocada, proceso del cual deviene, como ya se ha dicho, este sentimiento de culpa ([36] Freud, S.; 1930). Así, el individuo no llega a consumir su deseo de eliminar al padre en el complejo de Edipo, porque se produce una identificación con él en la que el niño toma su fuerza y que desemboca en la instauración de un superyó, representante psíquico de su autoridad.

Mientras la angustia frente a la autoridad obliga a la renuncia pulsional, la angustia frente al superyó además impone el castigo porque a éste no se le pueden ocultar los deseos que han sido prohibidos pero que no cesan en su aparición. Efectivamente, para Freud, lo primitivo se caracteriza por la predominancia de la acción por sobre el pensamiento, tanto en el individuo como en la cultura, en tanto los estadios posteriores del desarrollo se va invirtiendo esta ecuación, de modo que la acción va siendo reemplazada por el pensamiento; así, *“al introducirse la conciencia de culpa, los individuos no tendrían necesidad de ser sancionados por cometer efectivamente un acto contra el poder instituido, sino que, desde ahora en adelante, bastaría solamente con ‘pensar’ este mismo acto para ser sancionados”* ([40] Gallardo, J. & Karmy, R.; 2001; p. 75). Esto explica por qué el superyó no distingue entre el acto efectivo y el mero deseo de llevarlo a cabo, ya que esta instancia psíquica internaliza la autoridad. Esta diferencia entre el desarrollo individual y el cultural, consistente en la distinción entre acción pensada y acción ejecutada, se relativiza cuando se trascienden los orígenes de la cultura humana, ya que los estadios posteriores del proceso de desarrollo cultural implican una prohibición, que reedita la primera prohibición de matar al padre, la cual atañe a los deseos y no sólo a la acción consumada.

Por otra parte, como la cultura responde a la tendencia del Eros a reunir en una comunidad un número cada vez mayor de individuos, ligándolos libidinosamente, sólo logra alcanzar ese objetivo reforzando constantemente el sentimiento de culpa, como consecuencia de la sofocación de la agresión contra el padre primero, y contra la masa después. Por ello, Freud plantea que *“si la cultura es la vía de desarrollo necesaria desde la familia a la humanidad, entonces la elevación del sentimiento de culpa es inescindible de ella, como resultado del conflicto innato de ambivalencia, como resultado de la eterna lucha entre amor y pugna por la muerte”* ([36] Freud, S.; 1930; p. 128). El sentimiento de culpa no es percibido o es sólo registrado como un malestar, lo que se relaciona con que este sentimiento no es otra cosa que *“una variedad tópica de la angustia, y que en sus fases más tardías coincide enteramente con la angustia frente al superyó”* ([36] Freud, S.; 1930; p. 131). La angustia, al igual que el sentimiento de culpa, presenta variaciones en su nexos con la conciencia. A partir de lo anterior, cuando se dice que la cultura genera una conciencia de culpa, debe entenderse que este sentimiento es en gran parte inconciente o se manifiesta como un malestar. Las religiones toman en cuenta este sentimiento y permiten entender su origen, el cual estaría dado por una culpa primordial, común a toda la humanidad, que marcó el inicio de la cultura ([36] Freud, S.; 1930). Este sentimiento de culpa plasma la cultura en cada subjetividad, a tal punto que alcanza los estratos más profundos del aparato psíquico, echando raíces hasta el mismo inconciente.

De este modo, el sentimiento de culpa, tanto de la humanidad como del individuo, mayoritariamente inconciente en este último, representa el mecanismo por medio del cual la cultura obtiene la renuncia pulsional que requiere para su desarrollo. Este sentimiento se instala en el superyó, como instancia psíquica que prolonga la cultura en el sujeto, en la medida que el superyó resulta de la renuncia del niño al deseo de poseer a su madre, tal como la humanidad tuvo que renunciar al incesto. Así, el complejo de Edipo, cuya elaboración corresponde a la instauración del superyó, *“si bien aparece planteado por Freud a nivel individual, señala que el Edipo individual es incomprendible si no se lo entiende sobre el fondo del Edipo colectivo e histórico con el cual se inicia la historia de los hombres”* ([46] Rozitchner, L.; 2003; p. 37). Entonces, es posible plantear que el complejo de Edipo, en su estrecha vinculación con la constitución del superyó, también permite establecer una comparación entre el desarrollo individual y cultural. Esto refuerza la idea de que *“la historia del individuo replica, de manera análoga, la historia de la humanidad, y por lo tanto, el ‘fragmento*

de realidad histórica' no será sino el superyó, que es a la vez un mismo 'patrimonio anímico' tanto del individuo como de la humanidad' ([40] Gallardo, J. & Karmy, R.; 2001; p. 97-98).

Articulando los planteamientos metapsicológicos de Freud, es posible afirmar que al mismo tiempo que el yo se esfuerza por conciliar las exigencias del mundo externo, incluida la cultura, con las del ello psíquico, reprimiendo muchas de las mociones pulsionales que entran en conflicto con el principio de realidad, este yo queda supeditado al superyó, como instancia psíquica que, no obstante, posibilita la inscripción del sujeto en la cultura. De esta forma, la subjetividad se va configurando en la medida que el superyó le arrebató su poder al yo; en otras palabras, se puede plantear que la cultura, por medio de su representante psíquico, se imprime en una renuncia al poder que marca la construcción de la subjetividad. En la medida que el yo se constituye en función de una serie de sedimentaciones de elecciones de objeto que resultan de la represión que impone el principio de realidad, como se ha mencionado anteriormente, éste se mantendrá íntimamente ligado al ello psíquico. Así, puede decirse que *“el ello de hoy fue quizá filogenéticamente el yo de ayer. Filogenéticamente, el yo de los primeros hombres estará en estrecha ligazón con el ello psíquico, en tanto progresivamente se han ido sedimentando los diferentes momentos del yo. Sin embargo, lo que liga al yo con el ello es la aparición del ‘otro’”* ([40] Gallardo, J. & Karmy, R.; 2001; p. 98), internalizado en el superyó.

De esta forma, la frontera tajante entre yo, ello y superyó se desvanece pues cada instancia se va diferenciando a partir de la anterior, por lo que *“el ello hereditario alberga en su interior los restos de innumerables existencias-yo, y cuando el yo extrae del ello {la fuerza para} su superyó, quizá no haga sino sacar de nuevo a la luz figuras, plasmaciones yoicas más antiguas, procurarles una resurrección”* ([31] Freud, S.; 1923a; p. 40). Las formaciones arcaicas del yo, que no son más que identificaciones que ha establecido a lo largo de su historia, quedan sedimentadas en el ello psíquico, el cual se vincula con el superyó y le otorga, a muchas de sus manifestaciones, un carácter inconciente, tal como ocurre con gran parte del sentimiento de culpa. A partir de lo anterior, se entienden los conflictos entre el yo y el superyó como herederos de los conflictos entre el yo y el ello ([31] Freud, S.; 1923a).

Por otro lado, la lucha entre Eros y pulsión de muerte también se ha presentado como característica común al proceso de desarrollo cultural de la humanidad y al desarrollo del individuo, estando además ligada al secreto de la vida orgánica en

general. Puede decirse que *“tanto el proceso cultural de la humanidad como el desarrollo del individuo son sin duda procesos vitales, vale decir, no pueden menos que compartir el carácter más universal de la vida”* ([36] Freud, S.; 1930; p. 135). La tarea de agrupar a los individuos separados en una comunidad en que vayan enlazándose libidinalmente unos con otros, planteada por Eros y alentada por el apremio objetivo, Ananké, interviene en el proceso vital, modificándolo y dando origen al proceso de desarrollo cultural. Estos enunciados permiten pensar la relación existente entre este proceso cultural y el desarrollo del individuo, relación que se funda en que la naturaleza de ambos procesos es similar, *“si es que no se trata de un mismo proceso que envuelve a objetos de diversa clase”* ([36] Freud, S.; 1930; p. 135), siendo el proceso cultural una abstracción más elaborada que el desarrollo individual. La meta de este desarrollo del individuo es introducirlo en la masa, y la del proceso cultural es generar una unidad de masa a partir de muchos individuos, evidenciándose una cierta homogeneidad que se puede rastrear también en los medios para conseguir la meta y en los sucesos que intervienen ([36] Freud, S.; 1930).

Sin embargo, es posible plantear una diferencia sustancial entre el proceso de desarrollo individual y el cultural, en la medida que el primero se rige por el programa del principio de placer, hacia el logro de la satisfacción, mientras que el segundo aparece como una condición ineludible para alcanzar la meta de dicha, aunque se quisiera prescindir de las exigencias que implica. El desarrollo individual puede concebirse como *“un producto de la interferencia entre dos aspiraciones: el afán por alcanzar la dicha, que solemos llamar «egoísta», y el de reunirse con los demás en la comunidad, que denominamos «altruista»”* ([36] Freud, S.; 1930; p. 136), aunque la aspiración egoísta ocupa un lugar privilegiado mientras la aspiración cultural suele circunscribirse al rol de limitar el egoísmo. En cambio, el proceso cultural pretende generar una unidad a partir de los individuos, para lo cual la meta de dicha debe pasar a un segundo plano, de modo que da la impresión de que la constitución de la comunidad humana sería más fácil si se pudiera obviar las metas individuales de sus integrantes. En otras palabras, el individuo quisiera prescindir de la cultura y la cultura del individuo, en la medida que sus intereses se contraponen necesariamente. De esta manera, el proceso de desarrollo individual sólo podrá armonizar con el cultural cuando su meta sea la integración del individuo a la comunidad, condición sin la cual el desarrollo del sujeto tendrá rasgos específicos y no habrá analogía posible con el desarrollo de la cultura ([36] Freud, S.; 1930).

Puede decirse que el individuo participa del desarrollo cultural de la humanidad al mismo tiempo que recorre su propio proceso de desarrollo. En este escenario, es posible advertir el movimiento de ambas fuerzas, de tal forma que los resultados del conflicto varían en cada momento. A pesar de que Freud plantea “*la semejanza del proceso de cultura con el del desarrollo libidinal del individuo*” ([36] Freud, S.; 1930; p. 95), releva que ambos procesos necesariamente compiten y entran en hostilidades recíprocas. Sin embargo, la oposición entre las aspiraciones de dicha individual y de integración a la comunidad no sería más que una querrela doméstica de la libido, y no un retoño de la inconciliable oposición entre Eros y pulsión de muerte. Esta lucha admite un arreglo definitivo en el individuo y podría llegar a hacerlo también en el futuro de la cultura ([36] Freud, S.; 1930).

Por otra parte, las apreciaciones de Freud respecto de la psicología de las masas permiten establecer relaciones adicionales entre el desarrollo cultural, en el que las masas, especialmente las más organizadas, desempeñan un papel fundamental, y el desarrollo del individuo. De esta forma, puede observarse una coincidencia entre la vida anímica de la masa y la de niños y primitivos, estando todas ellas caracterizadas por la impulsividad, el sentimiento de omnipotencia, la actividad fantasiosa, la exaltación y simpleza de los sentimientos, así como por la falta de crítica y de instancia racional. Es interesante relevar que la intensificación de las mociones afectivas en la masa es también característica de la afectividad de los niños. En virtud de que la masa no conoce la duda y “*al mismo tiempo tiene la conciencia de su gran fuerza, es tan intolerante como obediente ante la autoridad*” ([30] Freud, S.; 1921; p. 75); tiene respeto por la fuerza y pide ser dominada y sometida con violencia por esta autoridad. Respecto de la moralidad de las masas, puede decirse que existe una desaparición de las inhibiciones, e impera la libre satisfacción pulsional, particularmente de las pulsiones agresivas que descansan en el individuo como residuo de la época primordial, lo que puede también vincularse con la prehistoria del complejo de Edipo, en que todavía no se configura un superyó a cargo de las restricciones básicas para la inserción del individuo en la cultura. Sin embargo, también es cierto que las masas más complejas, cuyas características son equiparables a las de la cultura cuando logra tomar la forma psíquica del individuo, pueden moralizarlo de modo que, mientras “*el rendimiento intelectual de la masa es siempre muy inferior al del individuo, su conducta ética puede tanto sobrepasar con creces ese nivel como quedar muy por debajo de él*” ([30] Freud, S.; 1921; p. 75).

Además, el alma de las masas puede identificarse con el alma de los primitivos, ya que en ellas opera el principio de no contradicción, tal como sucede en la vida anímica inconciente de todos los individuos. Un ejemplo de esto está dado por el hecho de que, en la vida afectiva infantil, coexisten sin perturbarse actitudes ambivalentes hacia las personas que rodean al niño o la niña. En el curso del desarrollo, la personalidad va tendiendo a un mayor grado de integración, análogamente al proceso de síntesis de las pulsiones sexuales en la organización genital definitiva. Por otro lado, el énfasis en las ligazones libidinosas como esencia de las masas está respaldado por el fenómeno de la angustia ante su disolución, cuando los individuos comprenden que las ligazones afectivas que los protegían del peligro han quedado suspendidas. De esta forma, “*la angustia pánica supone el aflojamiento de la estructura libidinosa de la masa y esta reacciona justificadamente ante él*” ([30] Freud, S.; 1921; p. 92), lo que no implica ninguna contradicción con el hecho de que la angustia puede aumentar en la masa por contagio. La *angustia de masas* permite el establecimiento de una analogía con la angustia del individuo o del neurótico, provocada por el aumento del peligro o por la ausencia de investiduras libidinales. La pérdida del conductor lleva a la descomposición de la masa, porque “*al desaparecer la ligazón de los miembros de la masa con su conductor desaparecen las ligazones entre ellos*” ([30] Freud, S.; 1921; p. 93).

Freud plantea que si bien es posible que los seres humanos hayan comenzado a conformar comunidades por la ventaja que significaba para ellos la cooperación, éstos establecen al mismo tiempo ligazones libidinosas entre ellos que trascienden lo estrictamente provechoso. De esta forma, el desarrollo de las relaciones sociales entre los individuos presenta una semejanza con el desarrollo de la libido individual, en la medida que el apuntalamiento en la satisfacción de las necesidades vitales y la elección de las personas que intervienen en ese desarrollo como primeros objetos también pueden rastrearse en el proceso de desarrollo de la humanidad, en que el amor constituye un factor de cultura. El enamoramiento representa, en el marco de la investidura sexual de objeto, una desviación de la pulsión de su meta sexual, así como un cierto perjuicio para el yo, y en él pueden encontrarse relaciones transferibles a las ligazones presentes en las masas y en la cultura. Sin embargo, el enamoramiento no constituye la única forma posible de ligazón afectiva con otra persona, siendo particularmente relevantes los mecanismos de la identificación ([30] Freud, S.; 1921). Estos mecanismos son los que aseguran que la masa, o la cultura, se mantengan

cohesionadas, en la medida que permiten que los individuos establezcan ligazones entre ellos, las cuales se ven reforzadas por la instauración del superyó.

Freud concibe la identificación como “*la más temprana exteriorización de una ligazón afectiva con otra persona*” ([30] Freud, S.; 1921; p. 99), y la sitúa en la prehistoria del complejo de Edipo. Se refiere al proceso por medio del cual el niño varón toma al padre como su ideal, en una actitud que sería masculina por excelencia y que colabora en la preparación del complejo de Edipo. Paralelamente a la identificación con el padre, la madre se va invistiendo como objeto por apuntalamiento. El complejo de Edipo normal se constituiría cuando confluyen ambos vínculos, que hasta entonces habían coexistido sin unificarse. La identificación con el padre puede ser relevada por una investidura de objeto, de modo que se invierte el complejo de Edipo, y el niño asume la actitud femenina queriendo satisfacer sus pulsiones sexuales en el padre. La identificación sería previa y sustentaría la posterior investidura de objeto. Freud sintetiza sus planteamientos respecto de la identificación en tres ideas centrales; la concepción de la identificación como la forma más originaria de relación con otro es la primera de ellas. La introyección del objeto en el yo para reemplazar una investidura libidinosa de manera regresiva es la segunda, y la tercera idea guarda relación con que la identificación “*puede nacer a raíz de cualquier comunidad que llegue a percibirse en una persona que no es objeto de las pulsiones sexuales*” ([30] Freud, S.; 1921; p. 101). De esta forma, volviendo al tema de la psicología de las masas, la identificación corresponde al tipo de vínculo que establecen recíprocamente los miembros de la masa, siendo la ligazón con el conductor el punto que todos tienen en común ([30] Freud, S.; 1921). Este planteamiento también es válido para los vínculos que unen a los seres humanos en una comunidad de cultura, ya que la identificación representa la primera forma en que el individuo se vincula con un otro, es decir con la cultura.

En el desarrollo infantil el niño reúne todas las posibilidades de satisfacción de sus pulsiones sexuales en uno de sus progenitores, tomado como primer objeto de amor, lo que corresponde al contenido central del complejo de Edipo. Luego, la represión fuerza al niño a renunciar a sus deseos infantiles, de modo que el vínculo con los padres se basa en pulsiones de meta inhibida, aunque los sentimientos tiernos mantienen su lazo con las aspiraciones sensuales que se han conservado en el inconciente. Posteriormente, en la pubertad, comienzan a integrarse las orientaciones de sentimiento tiernas y sensuales, de modo que en la relación del adolescente con sus objetos cooperan las pulsiones no inhibidas y las de meta inhibida. Freud plantea que

los vínculos duraderos entre los seres humanos, tanto en el caso del desarrollo individual como en el de la cultura, están posibilitados por las pulsiones sexuales de meta inhibida, en la medida que estas aspiraciones nunca pueden ser completamente satisfechas, ya que están ligadas a las pulsiones sexuales originarias que se encuentran reprimidas ([30] Freud, S.; 1921).

Freud afirma que los vínculos afectivos entre las personas, que se han intentado describir, permiten comprender la falta de autonomía de los individuos en la masa, así como el debilitamiento de la actividad intelectual y la desinhibición afectiva. De esta forma, en la masa ocurre una regresión de la actividad psíquica a un estadio de menor desarrollo, semejante al que caracteriza a niños y primitivos. Dicha regresión podría ser en buena parte sofrenada en las masas que logran un mayor grado de organización. Los fenómenos de dependencia que se observan en la masa son, en realidad, propios de la constitución normal de la sociedad, donde los seres humanos se ven sumamente restringidos en términos de sus individualidades. Por otra parte, el niño pequeño, al igual que el primitivo, no manifiesta originariamente sentimiento de masa alguno con quienes lo rodean por un período significativo hasta que éste se conforma, como resultado de la envidia que le provoca la llegada de otro niño que compite con él por el amor de los progenitores. Sin embargo, estos celos pueden superarse cuando se entiende que todos los hermanos son amados en igual medida por los padres y que la expresión de la hostilidad contra ellos sólo trae desventajas, de tal manera que el niño se identifica con otros semejantes, dando origen al sentimiento de comunidad. La semejanza de este proceso con los fenómenos sociales de la horda primordial resulta evidente. La transformación de los celos en un sentimiento de masa corresponde a una formación reactiva, que tiene por condición la existencia de justicia, de un trato igualitario para todos los hermanos ([30] Freud, S.; 1921). Estos iguales han podido unirse como una masa, en la medida que se han identificado en función de algo que tienen en común, la ligazón con el mismo objeto de amor, en un caso los progenitores y en otro el padre primordial.

Freud presenta sus concepciones respecto de la horda primordial, partiendo de la hipótesis de Darwin acerca de la forma primitiva de la sociedad humana, la cual habría consistido en una horda dirigida por la autoridad despótica de un macho fuerte. Los acontecimientos que marcan el rumbo de los seres humanos a partir de la horda primordial quedan de alguna manera impresos en sus descendientes, fundamentalmente el desarrollo del totemismo y su relación “*con el violento asesinato del jefe y la*

transformación de la horda paterna en una comunidad de hermanos” ([30] Freud, S.; 1921; p. 116). Las masas repiten en su estructura a la horda primordial, con un individuo superior rodeado de otros iguales entre ellos; de esta forma, la vida anímica de las masas corresponde a la *“regresión a una actividad anímica primitiva, como la que adscribiríamos justamente a la horda primordial”* ([30] Freud, S.; 1921; p. 117). Del mismo modo que cada individuo conserva de alguna forma las huellas de su antepasado más primitivo, en la formación de masa renace la horda primordial. Así, la primera psicología sería la psicología de las masas, a partir de la cual posteriormente se extrajo la psicología individual, aunque también es posible que desde los tiempos antiguos hayan coexistido ambas psicologías, representadas en los miembros de la masa y en el padre, jefe o conductor ([30] Freud, S.; 1921).

A partir de sus elucidaciones respecto de la psicología de las masas, Freud da cuenta de ciertas relaciones que pueden establecerse con la vida anímica del sujeto, el cual efectivamente pertenece a múltiples comunidades humanas, en función de diversas ligazones de identificación que van constituyendo su superyó. Efectivamente, se ha dicho que las masas reproducen la historia primitiva de los seres humanos, de modo que se ha establecido una suerte de analogía entre masas y cultura. Sin embargo, la cultura parece corresponder más bien a una masa organizada, en la que muchas de sus manifestaciones obedecen a elaboraciones más complejas y evolucionadas que, si bien conservan la historia primitiva, se distancian en gran medida de los fenómenos que caracterizan los albores de la humanidad. Puede decirse también que la conformación de masas espontáneas en la actualidad constituye un espacio que otorga la propia cultura para la expresión de ciertas manifestaciones primitivas que han quedado relegadas en pos del desarrollo cultural. En este contexto, resulta especialmente relevante el hecho de que el rol del conductor de las masas organizadas puede vincularse al rol del padre en las sociedades primitivas y, además, al de ciertas ideas que rigen a la cultura y que finalmente permiten que sus miembros se identifiquen entre sí.

La institución a través de la cual se logra la cohesión de la masa y de la cultura guarda relación con la constitución de la horda primordial, en la medida que la ilusión de que el padre ama a todos por igual corresponde a una idealización de la situación que los individuos vivían en la horda, en la que *“todos los hijos se sabían perseguidos de igual modo por el padre primordial y lo temían de idéntica manera”* ([30] Freud, S.; 1921; p. 119). En el clan totémico, estadio posterior del desarrollo cultural, esta transformación ya se ha consumado y sobre ella descansa la responsabilidad social de

los individuos. La familia, por su parte, se funda en que en ella puede satisfacerse la exigencia de los hijos de ser amados igualmente por los progenitores. Sin embargo, el padre primordial correspondía más bien a una personalidad poderosa y amenazante, frente a la cual los demás individuos toman una actitud pasiva-masoquista y resignan sus propios deseos. En etapas posteriores, el sujeto mantiene una cierta capacidad de volver a conectarse con esta relación arcaica con el padre ([30] Freud, S.; 1921). A pesar de esta capacidad, es finalmente sobre la formación reactiva que emerge de la relación arcaica con el padre, marcada por la amenaza que éste representa, que se funda el desarrollo de la cultura.

En efecto, la exigencia de igualdad y justicia sobre la cual se asienta el proceso de desarrollo cultural y el del sujeto correspondería entonces a una ilusión que da cuenta también del deseo de los individuos de ser amados en igual medida por el padre o los progenitores; no obstante, esta igualdad no es real porque el padre ama diferencialmente a los distintos miembros de la horda, así como los progenitores tienen puestos deseos diferentes en cada uno de sus hijos, o como la cultura hace exigencias y otorga privilegios de manera heterogénea a los sujetos que participan de ella. Por esto, es posible plantear que se originarán subjetividades diversas, en función del lugar que cada uno ocupa en el establecimiento de ligazones afectivas que está en juego, tanto en el caso de los hermanos de la horda, como en el de los hijos en una familia o de los miembros de una cultura. Esto puede ser particularmente válido en la diferenciación entre la construcción de la subjetividad masculina y la femenina, en la medida que el desarrollo de hombres y mujeres ciertamente, como se verá en el apartado siguiente, está caracterizado por lugares distintos en la historia de la cultura y también en la evolución individual de ambos como sujetos.

A partir de lo que se ha dicho respecto de la instauración de un superyó, constituido por formaciones arcaicas del yo que dan cuenta de agregaciones históricas que reeditan el mito de la horda primordial, es posible plantear que esta instancia *“contiene los momentos represivos de cada uno de esos estadios culturales. En este sentido, la ‘energía de investidura’ presente en el actual superyó no será sino extraída de estas ‘cosmovisiones’ arcaicas, esto es, de los momentos culturales de la humanidad precedentes que se han sedimentado, por medio de la identificación, en el ello psíquico”* ([40] Gallardo, J. & Karmy, R.; 2001; p. 98-99). Entonces, es posible plantear que en la constitución del superyó propiamente femenino también han quedado impresos los movimientos represivos del desarrollo cultural de la humanidad, de modo que resulta

particularmente relevante explorar el lugar que ha ocupado la mujer, según Freud, en el proceso de institución de la cultura. Esto permitirá entender las relaciones existentes entre desarrollo individual y cultural en el caso específico de la mujer, para atisbar también la relación que se puede establecer entre la construcción de la subjetividad femenina y el lugar de la mujer en la cultura, poniendo énfasis en el rol del superyó femenino como punto de convergencia entre ambos procesos.

2.4) El lugar de la mujer en el desarrollo cultural

Luego de realizar el recorrido por los planteamientos freudianos respecto del desarrollo de la cultura y su relación con el proceso de construcción de subjetividad del individuo, ha quedado en evidencia que tanto el desarrollo de la subjetividad como el de la cultura son procesos de una misma naturaleza; más aún, es posible plantear que el desarrollo de la subjetividad del individuo tenderá a reproducir el proceso por medio del cual la cultura ha llegado a constituirse como tal. Por ello, cabe preguntarse si el desarrollo de una subjetividad específicamente femenina responderá a una repetición del lugar que ha ocupado la mujer en el proceso histórico de la humanidad.

En este apartado se pretende responder a dicha pregunta, partiendo por la indagación acerca del lugar que le otorga Freud a la mujer en su relato cultural, para luego llevar la discusión hacia la particular impresión que ese lugar deja en el proceso de construcción de un aparato psíquico y una subjetividad propiamente femeninos. Por otra parte, es necesario considerar que, tal como se ha dicho, el punto de convergencia entre los procesos de desarrollo individual y cultural está dado por la instauración de un superyó, por lo que cobra relevancia explorar la manera en que esta instancia psíquica sigue un desarrollo particular en el caso de la mujer y conlleva, además, consecuencias en la construcción de su subjetividad. En efecto, en la medida que es posible considerarlo como el representante psíquico de la cultura en el individuo, necesariamente reproducirá en la mujer la historia de movimientos represivos del desarrollo cultural de la humanidad.

Antes de continuar con estas reflexiones, es necesario detenerse un momento para considerar un aspecto que resulta fundamental al intentar comprender la concepción de lo femenino y el lugar que ocupa la mujer en la cultura desde las ideas freudianas. A partir de lo que ya se ha planteado en los apartados precedentes, es posible notar una tendencia a la invisibilización de lo femenino, tanto en el recorrido

que Freud realiza en torno a la cultura como en las descripciones que propone para entender el desarrollo libidinal infantil. En efecto, en el caso individual, Freud parte de la premisa de que el desarrollo de la niña se comporta en todo como el del niño varón, es decir, la niña seguiría un recorrido análogo al del niño para llegar a la construcción de su aparato psíquico. Esta primera posición de Freud responde al hecho de que sus planteamientos teóricos respecto del tema comienzan con la descripción del desarrollo libidinal del niño tomado como modelo prototípico del desarrollo en general, algo que no es casual si se piensa que desde la Antigüedad la mujer era concebida como un varón incompleto o como una versión inacabada de él. Sin embargo, al continuar sus investigaciones, se va viendo progresivamente forzado a reformular sus concepciones al comprender que en la niña ciertos procesos se ven diferenciados de los del niño, sobretodo en lo que se refiere al complejo de Edipo, al complejo de castración, a la consecuente envidia del pene y a la instauración del superyó; de esta forma, como se ha mencionado, Freud finalmente desistirá de encontrar una simetría entre el desarrollo del niño y el de la niña. Sin embargo, a pesar de que se detiene a profundizar y reelaborar su teoría en lo que respecta a la sexualidad femenina y a la mujer, su *“cuerpo, prácticas, imaginarizaciones, investimientos e inscripciones simbólicas [en tanto] no simétricas con el varón quedan en invisibilidad y por ende son silencios de enunciado en el cuerpo teórico”* ([7] Fernández, A.M.; 1994; p. 103), silencios que necesariamente se expresarán en la visión del lugar que se le otorga a la mujer y que ella misma ocupa en la cultura, así como también encontrarán expresión en la continua producción y reproducción del orden simbólico que se sustenta en aquellos silencios de enunciado.

Estas ideas respecto al desarrollo libidinal de la mujer y sus *silencios* en la teoría freudiana serán profundizadas y desarrolladas con mayor detención en los apartados siguientes. Por ahora resulta interesante dar cuenta del modo en que Freud va mostrando su implicación personal y sociohistórica a lo largo de su producción teórica; su inserción dentro del orden simbólico y cultural permite entender el modo en que concibe el proceso de construcción de subjetividad de hombres y mujeres, proceso que se inscribe dentro de un orden de relaciones patriarcales, únicas condiciones de relación que conocemos. De esta manera, su obra devela ciertas fuentes internas y externas de las relaciones de dominio, como por ejemplo las que tienen que ver con la tensión entre deseos, sexualidad y requerimientos culturales pero, al mismo tiempo, oculta aquellas fuentes de dominio que tienen su base en una relación asimétrica entre hombres y mujeres. Se puede plantear que esta invisibilización, o derechamente represión, de la

asimetría responde a la tendencia de Freud, y a la de una tradición dualista que viene desde la Antigüedad, de observar la realidad interna y externa en pares definidos y marcados por la ambivalencia y la antinomia, a pesar de su intento por entregar “*una descripción del desarrollo psicológico como un proceso, a la vez, corporal, intrapsíquico, interpersonal y socio-histórico*” ([8] Flax, J.; 1995; p. 72).

Siguiendo a J. Flax, “*gran parte del carácter o incluso de la existencia de estas divisiones se origina en las relaciones de género y las angustias que producían en Freud*” ([8] Flax, J.; 1995; p. 73), lo que implica que cada vez que Freud comenzaba a acercarse a lo que llamaba el *continente negro*, haciendo alusión a la sexualidad femenina, y más aún a una subjetividad femenina, se veía forzado a mirar aquello que desde un principio le causó resistencias, tal como ha sucedido en el desarrollo de la humanidad. Por ello, a pesar de que Freud confiesa que resulta un enigma para él, constantemente rehuía profundizar en esos temas, daba rodeos, dejaba abiertas preguntas y volvía a su descripción desde el modelo masculino. A continuación, al seguir el relato cultural, podrá evidenciarse lo enunciado hasta ahora, es decir, cómo Freud muchas veces oculta, niega e invisibiliza a la mujer dentro de su construcción teórica acerca del desarrollo de la cultura.

Como se ha planteado anteriormente, Freud comienza sus teorizaciones respecto de los albores de la civilización a partir de la pregunta acerca del origen del totemismo y de la exogamia. Es en ese punto de partida donde se sientan las bases del sistema patriarcal, entendiéndolo como el *orden en que impera el poder del padre* y no de los hombres, tal como se presenta en los inicios de la civilización; en este orden el lugar que ocupa el padre estará dado por su poder y no por la autorización del resto de los individuos. Sin embargo, en el curso del desarrollo cultural el poder del padre se irá desplazando hacia lo masculino en general, en la medida que son los hombres quienes van incorporando en mayor medida el poder del padre primordial en estadios posteriores de la civilización. Ahora bien, en el relato mítico de la horda primordial el padre es el poseedor de todas las mujeres, las cuales aparecen en este momento como el objeto en torno al cual se organiza la horda; así, la mujer le otorga el poder al padre en tanto que como objeto le está prohibido al resto de los hermanos, los que quedan excluidos y expulsados de la incipiente organización. Por ello, si bien Freud no lo explicita, es posible plantear que, en los comienzos de la civilización, la mujer ocupa un lugar fundamental en la medida que es en torno a ella que se producen los movimientos que darán lugar a los próximos estadios en el proceso de desarrollo cultural. Sin embargo, es

la mujer en tanto objeto de posesión y de intercambio, no es ella en tanto sujeto que forma parte activa de las relaciones que se establecen en este momento. De esta forma, en la posterior revuelta de los hermanos que termina con la hegemonía del padre y da origen al totemismo y la exogamia se ponen en marcha los aspectos universales del patriarcado: el tabú del incesto y el intercambio de mujeres.

Se puede observar que la mujer con su función procreadora, con el poder que ello podría implicar, ha quedado relegada a un plano secundario, muchas veces invisible, en la medida que es transformada en un objeto de intercambio. Freud no hace alusiones al respecto, más bien refuerza la idea de la omnipotencia del padre primordial y, posteriormente, al poder de los hermanos unidos para vencer al padre. Del mismo modo, las hermanas del clan, también objetos de intercambio, quedan excluidas del banquete totémico en el cual el poder del padre es interiorizado por los hermanos gracias a su devoración. A pesar de que Freud señala que es condición necesaria para la identificación con el padre el que todos los miembros del clan participen de la celebración, se deja ver en su relato que son sólo los hermanos los que forman parte de la ceremonia. La mujer sigue siendo el objeto que los hermanos desean para sí, lo cual podría amenazar al orden que se está instaurando, motivo por el que se instala la prohibición del comercio sexual con las mujeres del mismo clan totémico. De esta forma, tal como plantea J. Mitchell, la teoría freudiana podría pensarse como “*una teoría de la reproducción ideológica, y al inconciente como lugar de ese proceso*” ([43] Izquierdo, M. J.; 1998), en la medida que termina reforzando las condiciones culturales en que se desarrolla la mujer y la subjetividad femenina.

En efecto, el hecho de que no participen en el banquete totémico que está en el origen de la constitución de los individuos en sujetos, atravesados por la cultura, implica que la mujer queda excluida de este proceso a través del cual los hermanos adquieren una parte del poder del padre primordial. Esta exclusión la margina también, en cierta medida, del proceso por medio del cual los sujetos internalizan la ley, por lo que lo femenino queda fuera de los mandatos culturales que llevan al cumplimiento de esta ley. Estas concepciones respecto del lugar que ocupa la mujer en el origen de la cultura tendrán consecuencias en el modo en que Freud entiende la construcción de la subjetividad femenina y, especialmente, las particularidades de la conformación del superyó femenino, como se verá posteriormente. Al excluir a la mujer de la posibilidad de tomar una porción del poder del padre, identificándose con él, Freud refuerza la posición de lo femenino en la cultura en su estado de desarrollo actual, apoyándola en

una cierta subjetividad que emerge a partir de este proceso sociohistórico. Sin embargo, Freud reprime en su obra esta relación entre el lugar de la mujer en el desarrollo cultural y la construcción de la subjetividad femenina, en la medida que la relación planteada en términos generales para los sujetos no es desarrollada en su particularidad para quienes ocupan el lugar femenino. Así, se invisibiliza el vínculo entre la estructura sociocultural y el modo en que se constituye la subjetividad femenina, por lo que toda su teoría respecto del desarrollo psicosexual de la niña pequeña queda desligado de su fundamento cultural y político. En este sentido, aparece una tendencia a naturalizar los procesos por medio de los cuales la niña pequeña deviene una mujer, tal como lo requiere el desarrollo de la cultura.

Por otra parte, es posible agregar que la formulación de Freud respecto del proceso de desarrollo cultural, si bien apunta constantemente al poder del padre como su fundamento, omite sistemáticamente que el orden cultural es de naturaleza patriarcal. De esta forma, existe una ideología que sustenta su concepción del desarrollo de la cultura, la cual no aparece explicitada, y que remite a ciertas interacciones entre los seres humanos, en relación a desigualdades de poder que originan la diferenciación social y la dominación de unos grupos sobre otros ([48] Zavala, D. & Parra, V.; 2004). La cultura de ideología patriarcal implica el dominio de los hombres sobre las mujeres y una jerarquización social basada en la división sexual del trabajo, en que la producción está dentro del ámbito de lo masculino y de lo público, mientras que la reproducción se remite a lo femenino y lo privado ([7] Fernández, A.M.; 1994). Resulta fundamental señalar que la dependencia recíproca entre hombres y mujeres *“queda jerarquizada instituyéndose, de este modo, una nueva significación social de lo que implica ser hombre y ser mujer, donde hombre es igual a dominante / activo y mujer es igual a dominada / pasiva”* ([48] Zavala, D. & Parra, V.; 2004; p. 13).

En este sentido, la cultura patriarcal corresponde plenamente a lo que Freud plantea cuando se refiere al proceso de desarrollo cultural, donde la mujer ocupa un lugar pasivo en la medida que es el objeto de la voluntad de los hombres. No obstante, el hecho de que la mujer se posicione en este lugar requiere de una construcción de subjetividad que lo permita y lo facilite. Así, es posible plantear que el orden cultural necesita anclarse en ciertos procesos espontáneos en los que se basa la construcción del aparato psíquico. En efecto, el propio Freud *“encuentra que la fortaleza con la que el poder nos contiene no está afuera sino sitiándonos desde dentro de nosotros mismos, instalada en el dominio llamado ‘interior’, organizando con su aparato de dominación*

nuestro propio 'aparato psíquico'" ([46] Rozitchner, L.; 2003; p. 12). De este modo, la estructura del aparato psíquico femenino representa el modo en que la cultura ha podido plasmar sus exigencias para la mujer, de manera que el proceso de construcción de la subjetividad femenina, del cual las mujeres se hacen cargo, es funcional al sistema social en que deben insertarse, en la medida que legitima la dominación de la que son objeto y son sujeto a la vez. A partir de lo anterior, queda en evidencia, en la obra de Freud, el "*descubrimiento de la subjetividad como lugar de implantación de la dominación exterior*" ([46] Rozitchner, L.; 2003; p. 17).

Entonces, es posible plantear que la mujer se constituye como sujeto desde los mismos inicios del desarrollo cultural, cuando asume la posición de objeto de intercambio y acepta la exclusión de todos los procesos que tienen que ver con el origen de la civilización, o se ve forzada a aceptarlo en virtud de la violencia que rodea todos estos acontecimientos; es decir, cuando se margina y es marginada de la revuelta de los hermanos y del banquete totémico, así como cuando acepta ser objeto de la exogamia que subroga el tabú del incesto. Esta tensión entre el lugar que se ve forzada a ocupar y el que ella misma asume también se ve reflejada en el proceso de construcción de la subjetividad femenina, donde también existe una tensión entre las determinaciones culturales y los propios deseos. De este modo, en la mujer también se ponen en juego las aspiraciones de satisfacción individual y los requerimientos de la cultura que se asientan en las oportunidades que le otorga el desarrollo individual. En palabras de Rozitchner, "*Freud es quien abre el camino e intenta, tal vez de manera precaria pero al mismo tiempo precisa, dar cuenta de esta determinación histórica en la subjetividad. Es él quien va a tratar de mostrar de qué manera la historia está presente articulando y organizando ese 'aparato psíquico', donde la sociedad se ha interiorizado hasta tal punto en el sujeto que éste aparezca congruentemente integrado dentro de la reproducción del sistema que lo produjo*" ([46] Rozitchner, L.; 2003; p. 13). El aparato psíquico femenino aparece entonces como una interiorización de la estructura social en la subjetividad. De esta forma, el poder cobra un matiz particular en la mujer, en el contexto de la relación jerárquica entre lo masculino y lo femenino, que está en el fundamento mismo de la cultura, el cual se implanta en la subjetividad "*para convertirnos en individuos adecuados a las formas dominantes*" ([46] Rozitchner, L.; 2003; p. 14).

En este sentido, el superyó, en tanto representante psíquico de la cultura, constituye el asiento mismo de las formas culturales dominantes en el seno de la

subjetividad, lo que es particularmente cierto en el caso de la femenina. En efecto, en la medida que las mujeres quedan excluidas del banquete en el que el poder del padre es repartido entre los hermanos, lo que implica una fragmentación de lo femenino respecto del orden cultural y de la ley, es posible plantear que la construcción de la subjetividad femenina reproduce el lugar que la mujer ha ocupado en el desarrollo cultural de la humanidad propuesto por Freud. Considerando que este primer paso en la evolución de la civilización es central en el proceso de construcción de la subjetividad en general, es posible decir que el superyó femenino, como punto de convergencia entre lo cultural y lo individual, se constituye como una sedimentación de los procesos sociohistóricos que fueron definiendo el lugar de la mujer en la cultura.

Desde esta perspectiva, el prejuicio psicoanalítico respecto de un superyó femenino más débil encuentra un fundamento que no se ha explicitado ni analizado a partir del énfasis en los vínculos que existen entre el lugar de la mujer en el desarrollo cultural y el proceso de construcción de la subjetividad femenina, aspectos en los que se profundizará en los apartados siguientes. Sin embargo, tomando en cuenta lo que se ha podido abordar en la presente exposición, es posible afirmar que el proceso de construcción de la subjetividad femenina reedita y reproduce el desarrollo cultural de la humanidad, respondiendo a una repetición del lugar que ha ocupado la mujer en el proceso sociohistórico, de modo que puede encontrarse en Freud la explicación de *“la estructura subjetiva como una organización racional del cuerpo pulsional por imperio de la forma social”*, ya que *“el aparato psíquico no hace sino reproducir y organizar ese ámbito individual, la propia corporeidad, como adecuado al sistema para poder vivir y ser dentro de él”* ([46] Rozitchner, L.; 2003; p. 19).

V- ANALISIS Y DISCUSIONES

En el Marco Teórico de la presente Memoria se realizó un recorrido por los planteamientos fundamentales de la obra de Freud respecto del desarrollo psicosexual del individuo, poniendo especial énfasis en el desarrollo femenino, así como también se presentaron sus postulados acerca del desarrollo de la civilización y la cultura. El objetivo de realizar dicha presentación consistía en dar cuenta de cómo, en la obra freudiana, es posible establecer un paralelo entre el desarrollo individual y el de la sociedad, para comprender de qué manera la construcción de una subjetividad específicamente femenina está marcada por el lugar que la mujer ha ocupado históricamente en el desarrollo de la cultura, tal como lo propone Freud. En el presente apartado se pretende precisamente profundizar en la comprensión de este fenómeno, comenzando por la exposición de algunos vínculos entre psicoanálisis y feminismo, incluyendo una selección de los principales cuestionamientos que se le han realizado al psicoanálisis freudiano desde los movimientos feministas que adhieren a este enfoque teórico, los cuales apuntan a aquellos planteamientos respecto de la subjetividad femenina y la feminidad que llevan el sello de un orden simbólico que caracteriza a nuestra cultura patriarcal, así como el de un momento histórico y político, lo que no siempre se ha tenido en consideración a la hora de pensar el lugar de lo femenino.

Posteriormente, y en función de lo anterior, se discutirá en torno a las significaciones culturales de lo femenino, vinculando los mitos sociales respecto de la feminidad con las fantasías inconscientes de los sujetos respecto de este mismo tema. Esto permitirá introducirse, con más elementos de análisis, en el establecimiento de una relación entre el proceso de construcción de la subjetividad femenina y el lugar de lo femenino en la cultura. En efecto, en la medida que la mitología respecto de la feminidad refuerza el orden social que la produce y se plasma en el aparato psíquico de los sujetos hasta lo inconsciente, esta revisión se constituye como la antesala para pensar la construcción de la subjetividad femenina como un proceso que reproduce el desarrollo cultural y sociohistórico de la humanidad. Del mismo modo, a partir de la relación entre el proceso de construcción de la subjetividad femenina y del lugar que la mujer ocupa en el desarrollo cultural, se realizará una discusión acerca de ciertas particularidades que presenta la constitución de un superyó específicamente femenino, poniendo en entredicho algunos postulados freudianos acerca de sus características y

analizando la forma en que la subjetividad femenina y el superyó reproducen el lugar que la mujer ha ocupado históricamente en la cultura.

Como es posible apreciar, este último momento de la investigación responde a una mayor elaboración personal de las autoras en el que, a partir del análisis crítico y de la revisión de los planteamientos de otros autores, se irá expresando un posicionamiento más definido respecto del tema que motiva la presente Memoria. En concordancia con lo anterior, hemos optado por cambiar el lugar desde donde se relatan los procesos investigados utilizando la primera persona como una forma de facilitar la expresión de ideas propias y de adoptar una postura frente a los planteamientos de otros autores en relación con el lugar de lo femenino en la teoría freudiana.

1) Construcción de la subjetividad femenina: Psicoanálisis y Feminismo

Para comprender el título que lleva el presente apartado resulta necesario explicar desde dónde parte la investigación que nos propusimos llevar a cabo. En efecto, el feminismo, en su veta teórica como aporte para la comprensión de la desigualdad y de la discriminación que sufren, o más bien sufrimos, las mujeres, nos pareció un pilar fundamental para comenzar a investigar aquello que se había ido configurando paulatinamente en nosotras como un malestar difuso y poco aprehensible. En primer lugar, ubicamos la discriminación y el dominio masculino a los que nos enfrentamos en la cotidianidad como uno de los elementos explicativos de aquel malestar. En nuestro recorrido conocimos los planteamientos de algunos autores, tan variados como P. Bourdieu y S. De Beauvoir, que nos entregaron una explicación válida para la situación de dominación de que es objeto la mujer, pero que siempre nos resultó incompleta. Además, quisimos rebelarnos contra el psicoanálisis del fundador, o contra el fundador del psicoanálisis, por resistirnos a su dejo machista y a su teorización falocéntrica en lo que respecta a la sexualidad y a la construcción de la subjetividad femeninas, para poder centrarnos en los movimientos sociohistóricos de dominación que han ido configurando el lugar que ocupa la mujer en la sociedad actual.

Del mismo modo, pensamos que desde esa perspectiva podríamos encontrar los fundamentos teóricos que nos permitirían realizar un ejercicio de visibilización de la violencia y discriminación que sufre la mujer, desde el orden simbólico en que nos desenvolvemos, con el doble objetivo de aportar en la promoción de un cambio en las subjetividades que produce, y que reproducen, el orden establecido y,

consecuentemente, de contribuir a la promoción de un cambio en las prácticas sociales que sustentan dicha violencia. Sin embargo, al pensar cómo “*el psicoanálisis puede ayudarnos a comprender la problemática de la mujer en tanto revela la articulación simbólica de la diferencia sexual a través de sus efectos imaginarios*” ([47] Tubert, S.; 1988; p. 13), el valor de los planteamientos freudianos a la hora de pensar en la construcción de la subjetividad y en su estrecho vínculo con el desarrollo cultural de la humanidad se nos hizo evidente y ya no pudimos prescindir de ellos. Esto responde a que, por un lado, para Freud el lazo entre ambos procesos es indisoluble y, por otro, su aporte teórico va mucho más allá de lo clínico y lo individual y resulta un referente necesario cuando se intenta comprender el proceso de desarrollo cultural y su influjo sobre el desarrollo de los sujetos que conforman la comunidad de cultura. Por otra parte, reducir el problema de la construcción de la subjetividad femenina ligada a una sexualidad femenina “en sí misma” o “innata”, sin considerar su dimensión histórica y cultural, conduce necesariamente a un reduccionismo biológico del que Freud quiso apartar al psicoanálisis para liberarlo de tendencias esencialistas o naturalistas.

Resulta llamativo que nuestro recorrido es similar, en algunos aspectos, al realizado por los movimientos feministas. En efecto, la génesis del feminismo se vislumbra a principios del siglo veinte a partir de la rebelión de las mujeres contra el orden de la sociedad burguesa victoriana, movidas por el malestar que les provocaba la normatividad que definía qué era lo femenino en dicha sociedad. Estas primeras feministas buscan la explicación de su opresión en diversas teorías de orden sociológico, donde la subordinación de la mujer se entiende a partir de su exclusión de los procesos de producción; de esta forma, la subordinación de la mujer respondería a su reclusión histórica en lo privado, determinada por su función reproductiva. El énfasis de este primer movimiento está puesto, no tanto en el aspecto socioeconómico, sino más bien en la necesidad de una liberación sexual que permita a las mujeres salir al mundo productivo lo que, en consecuencia, les otorgaría un mayor poder. El psicoanálisis se les presenta entonces como una posibilidad de cuestionar las normas y valores establecidos, tanto por el carácter crítico de la teoría como por su central interés en la sexualidad. De este modo, y a pesar del falocentrismo de la explicación psicoanalítica de la diferencia entre los sexos, algunas mujeres se posicionan desde ese lugar para realizar sus críticas y cuestionamientos al orden imperante ([8] Flax, J.; 1995). El interés por vincular el psicoanálisis con el feminismo resulta claro si se considera que ambas teorías tienen un

gran punto en común, el cual tiene que ver con el hecho de que el eje de sus desarrollos se encuentra en la diferencia entre los sexos.

De esta forma, algunas mujeres se hacen parte del movimiento psicoanalítico de la época de Freud, lo que implicó también aportes para su propia teoría en la medida que le proporcionó elementos renovados al autor para sus planteamientos en lo que se refiere al desarrollo psicosexual femenino y a la feminidad. Sin embargo, en la época en que Freud introduce sus teorizaciones respecto del complejo de castración y la envidia del pene comienzan a manifestarse los primeros debates en torno a estas cuestiones, debates que aún en la actualidad continúan vigentes, con mayor o menor intensidad. A partir de este momento, el psicoanálisis feminista ha ido tomando diversas formas a lo largo del siglo, comenzando por los planteamientos de autoras como K. Horney y M. Klein, quienes en la década del veinte criticaron la idea de que el complejo de castración sea central en la constitución del sujeto como tal, puesto que cuando el niño se ve enfrentado a esta amenaza ya estaría constituido como sujeto. Luego, en los cuarenta, M. Bonaparte y H. Deutsch hicieron una lectura literal de los planteamientos freudianos y terminaron distorsionando la esencia de la teoría de su maestro. Más tarde, en los sesenta y setenta, aparecerán nuevas tendencias en el feminismo psicoanalítico, expresadas en autoras como S. De Beauvoir y J. Mitchell, las cuales intentarán hacer una relectura de la obra de Freud para rescatar aquellos elementos que permitan explicar el malestar de las mujeres, no sólo desde la opresión externa sino también desde la realidad femenina interna ([8] Flax, J.; 1995; [43] Izquierdo, M. J.; 1998).

No es nuestra idea detallar los matices que ha ido tomando el debate en torno a estas problemáticas, sino más bien mostrar que a lo largo del siglo pasado ha podido establecerse una diferenciación dentro del movimiento feminista, que permite pensar que no se puede hablar de *un* feminismo, sino más bien de *feminismos*. De este modo, es posible plantear que habría, por lo menos, dos grandes tendencias dentro de esta corriente, las cuales permiten entender desde dónde se realizan las críticas a la obra de Freud. Una de ellas es la expresada en las psicoanalistas contemporáneas al autor, muchas de ellas sus discípulas, a las cuales se suman movimientos feministas más ligados a su vertiente sociopolítica que excluyen al psicoanálisis de sus fundamentos. Aunque parece una contradicción agrupar ambos grupos de feministas en una de las tendencias, hemos considerado que en su esencia, tanto las que adhieren al psicoanálisis como las que no, responden a un mismo factor común, el renegar de los planteamientos de Freud por visualizarlos como una amenaza para la mujer, rechazando de plano

cualquier aporte que el autor pudiera entregar para la comprensión de la subjetividad femenina. La segunda tendencia dentro del feminismo corresponde al conjunto de psicoanalistas y de pensadores de otras disciplinas relacionadas con las ciencias humanas que han vislumbrado en el psicoanálisis un gran aporte para el estudio de la construcción de la subjetividad femenina así como también, y especialmente, del lugar de subordinación que ocupa la mujer dentro de la cultura en la que nos movemos.

Este grupo es más actual y corresponde a una recuperación del psicoanálisis en la medida que, no sólo permite interpretar la forma en que las mujeres se colocan en el lugar de subordinación al que la cultura las determina, sino que también instaura, en el decir de S. Tubert, *“uno de los pocos espacios en nuestra cultura en los que se reconoce, como algo que no se reduce simplemente a ser una patología individual, que la mayoría de las mujeres no entran sin sufrimiento en ese lugar”* ([8] Flax, J.; 1995; p. 20). Es posible comprender entonces que el psicoanálisis y el feminismo tienen varios puntos de convergencia, en la medida que ambos reconocen el influjo de la cultura en la construcción de la subjetividad femenina y, más aún, en el lugar de opresión y sumisión que esa subjetividad sustenta. Además, ambas líneas de pensamiento hacen un intento de deconstrucción de los mecanismos por los cuales el orden simbólico patriarcal, al que adscribimos en tanto sujetos de cultura, deja en las subjetividades su sello, que le permite reproducirse y mantenerse. Sin embargo, no es posible dejar de reconocer que hay una diferencia en la base de ambos planteamientos; ésta corresponde al carácter descriptivo del psicoanálisis, que “pretende” abordar la realidad desde una neutralidad ética, sin juzgar ni prescribir; el feminismo, por el contrario, dado su carácter político necesariamente resultará prescriptivo y valorativo ([8] Flax, J.; 1995).

Para el desarrollo de esta investigación, y también para la lectura que hacemos de los fenómenos sociales y políticos de los cuales participamos en nuestra vida cotidiana, hemos querido posicionarnos en el segundo grupo que describimos. En efecto, remitirnos a Freud nos ha permitido comprender de alguna manera aquel malestar que motivó inicialmente nuestra investigación, porque nos entregó una visión distinta de la que ofrecían planteamientos más sociológicos o ligados al feminismo político, los cuales explican, en mayor o menor medida, la opresión de la mujer más bien desde “afuera” sin considerar cómo ese “afuera” aparece inscrito históricamente dentro de la subjetividad femenina. Nuestra primera resistencia a comenzar desde Freud para analizar los fenómenos que deseábamos investigar responde básicamente a la clásica crítica que se le ha hecho desde distintos enfoques teóricos, tanto dentro del

psicoanálisis como fuera de él, así como también desde los diversos análisis feministas de la opresión femenina, tal como fueron esbozados anteriormente; esta crítica es la que se refiere al androcentrismo de sus planteamientos, más bien al falocentrismo del que se lo acusa. Sin embargo, al profundizar un poco más en esa problemática, pudimos comprobar que la posición falocéntrica de Freud responde a su ubicación dentro de cierto orden simbólico, el orden patriarcal, por lo que necesariamente su producción teórica estará marcada por su influjo, y dicho sea de paso, no conocemos otro orden desde el cual podamos pensar la dominación.

Por otro lado, pudimos comprender que el orden falocéntrico no puede concebirse como el orden simbólico por excelencia, sino que más bien como una modalidad de dicho orden, por lo que permite pensar que responde a una necesidad subjetiva del ser humano, a la *falta constitutiva* de su subjetividad. En efecto, toda subjetividad está marcada por la precariedad de la especie humana, de modo que *el malestar en la cultura* es inherente al proceso de construcción de la subjetividad, en la medida que para constituirse como sujeto es imprescindible renunciar a la satisfacción en alguna medida, abandonar las fantasías de omnipotencia y reconocerse como un ser vulnerable que necesita establecer vínculos con los otros para subsistir; de esta forma, podemos plantear que no es solamente la subjetividad femenina la que tiene el carácter de *ser incompleto*, sino que la masculina también porta el sello de la falta. De igual modo, concentrarnos en la crítica del falocentrismo podría llevarnos a la misma contradicción en que incurrieron muchas mujeres psicoanalistas, y queriendo desprendernos del orden que este falocentrismo implica necesariamente terminaríamos en una negación de lo simbólico que consideramos, no obstante, fundamental en el proceso de construcción de la subjetividad. No se trata de legitimar aquel orden falocéntrico, naturalizándolo e instituyéndolo como verdad única y absoluta, sino que más bien partir desde ahí mismo para poder deconstruirlo analíticamente y visibilizarlo. De hecho, el propio Freud “pretendía” no establecer verdades absolutas con sus teorizaciones, sin embargo, muchas veces se vio atrapado por su inscripción en ese mismo orden y terminó por invisibilizar, por medio de la omisión o la suposición apresurada de ciertos fenómenos, algunas ideas que con el paso del tiempo finalmente sirvieron a la reproducción del lugar que ha ocupado históricamente la subjetividad femenina y la mujer en el desarrollo de la cultura, tal como se planteó en un apartado anterior.

Ahora bien, resulta interesante para el desarrollo de esta investigación reflexionar en torno a ciertos procesos fundamentales en la construcción de la subjetividad femenina partiendo desde la propuesta de Freud acerca del desarrollo psicosexual de la niña. A pesar de que son muchas las críticas que se le han hecho al psicoanálisis freudiano respecto de este tema, hemos querido centrarnos en aquellos fenómenos que consideramos más importantes para comprender la manera en que influyen en la concepción de lo femenino y de la subjetividad femenina. En su desarrollo teórico, Freud propone la *envidia del pene* como un fenómeno ineludible en el proceso por medio del cual la niña deviene mujer, es decir, con el complejo de castración se presentan las tres posibilidades de desarrollo para la niña. Una de ellas corresponde a la renuncia de la sexualidad fálica y a la represión de su sexualidad en general; una segunda vía consiste en desarrollar un complejo de masculinidad que puede terminar en homosexualidad y, por último, la niña puede tomar como objeto al padre y alcanzar la forma positiva para el complejo de Edipo femenino, tal como se mencionó anteriormente. Entonces, podemos señalar que la envidia del pene se constituye como el pilar fundamental en que se asienta la subjetividad de la mujer, sea cual sea el camino que siga su desarrollo. En efecto, es posible plantear que, para Freud, el fenómeno organizador de la etapa fálica de la niña es la envidia del pene, en la medida que en dicha etapa cobra importancia la satisfacción que provee la zona erógena genital, y como “*no hay un primado genital, sino un primado del falo*” ([32] Freud, S.; 1923b; p. 146), el cual ella no posee, se entiende que Freud concibe la construcción de la subjetividad femenina en función del orden simbólico organizado en torno al falo, característico de nuestra cultura. Sin embargo, en la medida que “*teoriza la envidia del pene como natural e inmodificable*” ([6] Fernández, A. M.; 1992; p. 127), los vínculos con las exigencias culturales quedan invisibilizados.

Por ello, A. M. Fernández propone considerar la envidia del pene como un *momento* del deseo de la niña y no como el único organizador de la etapa fálica, sin pretender excluir de ella a la envidia del pene. En efecto, si no se la concibe como primaria e irreductible es posible pensar que la niña “*podrá abandonarla a partir de los soportes narcisistas que la imaginización e investimento de sus zonas erógenas ‘propiamente femeninas’, las prácticas placenteras correspondientes, la economía representacional no fálica concomitante y los enlaces deseantes con la madre fantasmal le proporcionen para su superación*” ([6] Fernández, A. M.; 1992; p. 127). Al poner énfasis en el papel que pueden jugar las zonas erógenas “propiamente femeninas” en la

construcción de la subjetividad femenina, queda al descubierto uno de los silencios de enunciado en la obra de Freud pues, en la medida que éste considera que es el falo el que se inscribe como único organizador de los deseos de los seres humanos de ambos sexos, se invisibiliza que para la mujer pueden existir otras representaciones con las cuales enlazar estos deseos. No queremos decir con esto que la envidia fálica no constituya un fenómeno esencial en la construcción de la subjetividad femenina, hacerlo sería pretender excluir a la mujer de la *falta constitutiva* del ser humano, sino que más bien queremos señalar que la mujer puede inscribirse en una economía del deseo propia, que se encuentra omitida en la teoría freudiana. Además, creemos que la adjudicación a la mujer de la envidia del pene puede entenderse, desde los propios planteamientos freudianos, como una proyección masculina, en la medida que el varón tiene la ilusión de poseer “*algo valioso y al mismo tiempo frágil [por lo que] teme la envidia de los otros, pues les proyecta lo que él mismo habría sentido*” [27] Freud, S.; 1919b; p. 239).

De esta forma, podemos entender la envidia del pene, supuestamente femenina, como algo mucho más amplio que remite en realidad a la fragilidad del ser humano. Es decir, el planteamiento freudiano de la envidia del pene, como fenómeno organizador de la subjetividad femenina, responde a una necesidad del ser humano en general de proyectar la falta constitutiva de toda subjetividad en las significaciones culturales de lo femenino, como un mecanismo de defensa ante la amenaza que significa asumir la precariedad de la especie humana. Así, muchas veces el problema de la falta ha sido desplazado culturalmente a la mujer, de modo que la significación de lo femenino se encuentra necesariamente ligada al complejo de castración y a la envidia del pene. No obstante, dado que la falta se constituye como tal desde lo simbólico, como pérdida originaria, resulta constitutiva del sujeto y “*parece desplazada y velada por el lenguaje pero persiste alentando el deseo inconciente*” ([8] Flax, J.; 1995; p. 22). De este modo, podemos comprender que la noción de *falo*, entendida como la “*conceptualización de la completitud y la omnipotencia, y por tanto como la aspiración de independencia, ausencia de inquietud y sufrimiento*” ([43] Izquierdo, M. J.; 1998; p. 161) no es equivalente a *no-castración*, por lo que al sujeto, hombre o mujer, no le es posible “*ocupar ningún lugar que le permita eludir la castración*” ([47] Tubert, S.; 1988; p. 26). Si la falta es constitutiva del ser humano queda por delante averiguar a qué responderá el hecho de que en la mitología y en la imaginación colectiva la mujer ocupe el lugar preferencial de dicha falta, análisis que se realizará en el próximo apartado.

Ahora bien, volviendo al problema del *orden simbólico falocéntrico* del que hablábamos antes y siguiendo el análisis de M. J. Izquierdo, resulta factible pensar este orden como una dificultad del ser humano, es decir, como “*una resistencia a aceptar que somos limitados, carentes, imperfectos*” ([43] Izquierdo, M. J.; 1998; p. 164). Esto nos lleva a otro aspecto del desarrollo psicosexual de la niña, que guarda relación con el proceso por medio del cual ésta realiza aquella ecuación simbólica propuesta por Freud en la que el pene es sustituido por el hijo que el padre puede otorgarle, el cual espera con la ilusión de lograr la completitud. Como planteamos en la primera parte de esta Memoria, según Freud, para la niña la madre preedípica es fálica en la medida que la cree portadora de un pene igual que todas las personas, además de concebirla como madre por sí misma, sin la mediación de un tercero en su posibilidad procreadora. Cuando la niña descubre las diferencias anatómicas entre los sexos, entendidas como presencia o ausencia de pene, supone que si a ella le falta algo es porque aún no le ha crecido o porque se lo quitaron por haberse portado mal pero, como la madre sí lo tendría, la niña espera que se lo de más adelante. Como no recibe de la madre aquello que le falta, desarrolla una hostilidad hacia ella al mismo tiempo que envidia al niño porque a él sí se lo otorgó. Sin embargo, posteriormente la niña comprende que su madre no tiene pene y que, por lo tanto, a ella tampoco le crecerá, inaugurando de ese modo el complejo de castración. Le surge, entonces, la duda acerca de la completitud de su madre o, dicho de otro modo, de su *no-necesidad del otro*, por lo que vuelca su atención hacia el padre, objeto de la madre, esperando encontrar en él aquello que le falta a su madre y a ella misma. Por esto, la niña comienza a rivalizar con la madre y establece un vínculo hostil con ella, dando inicio a lo que Freud denomina complejo de Edipo positivo. A partir de este momento, la niña espera del padre aquello que le ha dado a la madre y que le ha sido denegado a ambas por la castración.

Lo que la niña espera del padre es el hijo que le ha dado a la madre, por lo que aquella falta constitutiva que se había representado en ella como falta del pene, ahora se transmuta en la falta de hijo, que vendría a satisfacer su deseo narcisista de completitud. Entonces, la niña adquiriría “*la identidad de género femenino en el deseo narcisista de completarse con el hijo, reproduciendo así el esquema de plenitud imaginaria madre/hijo en que no se le concede lugar al padre, o real si en el planteamiento el hijo se tiene con un hombre*” ([43] Izquierdo, M. J.; 1998; p. 166). Por su parte, el niño no se encuentra eximido de la falta por ser portador de un pene, a él también se le impone la tarea de renunciar a su deseo narcisista de ser completo en la unión con la madre,

adquiriendo de ese modo su identidad de género masculina. El mismo deseo narcisista mueve al niño a conservarse íntegro ante la amenaza de castración, por lo que podemos decir que para ambos, niños y niñas, la castración implica tanto reconocer que no son seres completos, como entrar en un orden simbólico en que la prohibición del incesto debe ser internalizada por medio de la ley que introduce a un tercero, el padre, en la relación de la madre con el hijo o la hija. Pero, como ya hemos dicho, para el niño la castración marca la salida del complejo de Edipo, a diferencia de la niña pues para ella significa su entrada. En efecto, antes de realizar la ecuación simbólica mencionada, que según Freud permitiría que la niña devenga mujer, debe realizar dos cambios fundamentales en su vida psicosexual. Primero, deberá cambiar de zona erógena rectora y luego deberá realizar el cambio de objeto, de la madre al padre, para poder ingresar en el complejo de Edipo positivo.

Según Freud, la vagina pasa mucho tiempo sin provocar sensaciones de ningún tipo, hasta la época del refloreamiento sexual adolescente; esta idea inicial de Freud luego será modificada para dar paso a su idea del cambio de zona rectora, necesario para que la niña alcance una postura femenina. Este planteamiento se condice con el hecho de que desde épocas muy antiguas ha existido la creencia de que el clítoris es la versión femenina del pene masculino, el cual se adjudica la hegemonía en la satisfacción sexual, en la medida que en la teoría se le da importancia a la satisfacción sexual clitoridiana de la mujer. Del mismo modo, cuando Freud se refiere a las zonas rectoras femeninas se basa además en otra creencia, consistente en que la vagina es lo opuesto al pene, “*un indicador anatómico de que la mujer carece de lo que el hombre posee*” ([44] Laqueur, T.; 1994; p. 397). A pesar de que Freud reconoce que hay opiniones que señalan que la vagina *podría* provocar sensaciones de importancia en la infancia temprana, finalmente niega esta posibilidad por considerar que “*no parece fácil distinguirlas de sensaciones en el ano o el vestíbulo; en ningún caso pueden desempeñar un gran papel*” ([38] Freud, S; 1932; p. 110), por lo que le concede un lugar esencial a este predominio de la zona clitorídea en desmedro de la zona vaginal. Pensamos que esto puede tener que ver con otro de los silencios de enunciado que presenta la teoría, puesto que la vagina puede considerarse como un representante simbólico exclusivo de lo femenino, como la entrada al vientre materno, como la vuelta a lo oculto o a lo “terrorífico” que simboliza la feminidad en toda la obra freudiana; desde esa idea también puede pensarse la omisión nominativa que encubre el concebir la feminidad y la sexualidad femenina como el *continente negro*, aspectos que se desarrollarán en el próximo apartado.

De todos modos, muchas de las críticas que algunas feministas han esgrimido en torno al problema de la significación temprana del clítoris como zona genital rectora, lo han hecho considerando que el clítoris es concebido en la obra freudiana como un *órgano masculino*. Podemos plantear que Freud no hablaba de órgano masculino, sino que de una *zona genital masculina* en el sentido de su carácter *activo*, pues su excitabilidad se expresa por medio de erecciones y contracciones musculares. Por lo tanto, la vida sexual femenina tendría un carácter *masculino* en esta fase, en tanto su referente es el falo y sus fines son activos, y posteriormente, se establecería la vagina como zona erógena rectora que sería lo propiamente femenino, en la medida que sus fines sexuales son *pasivos*, puesto que la vagina funcionaría sólo como receptora del pene. De hecho, para Freud la masturbación clitorídea resulta un obstáculo para el desarrollo sexual femenino por el mismo hecho de tener un carácter masculino; al respecto señala que “*hace falta una oleada represiva en la pubertad para que, por remoción de esta sexualidad masculina, surja la mujer*” ([14] Freud, S.; 1908a; p. 194). Ahora bien, lo que intentamos señalar con este planteamiento es que, más allá del problema de si la vagina reporta o no sensaciones en una época anterior a la que sugiere Freud, aspecto que ya es polémico de por sí, la sexualidad femenina se organiza en la obra freudiana desde una inscripción en una economía del placer marcada por el fantasma de la virilidad ([6] Fernández, A. M.; 1992). Es decir, a pesar de que Freud desiste de encontrar un paralelismo entre el desarrollo de niñas y niños, por momentos da la impresión de que termina deseando que exista, en la medida que su significación de lo femenino estará siempre organizada en función del falo, supuesto representante de lo masculino, de la completitud, de la *no-falta*.

De esta forma, dentro de la teoría freudiana resulta impensable que lo femenino se articule desde una economía del placer *propia de la mujer*, sin un símil en el hombre. De hecho, el mismo Freud cuando reconoce que “*hemos resignado toda expectativa de hallar un paralelismo uniforme entre el desarrollo sexual masculino y el femenino*” ([37] Freud, S.; 1931; p. 228), luego le resta importancia, implícitamente, a este planteamiento, puesto que señala que “*la comparación continua [del desarrollo de la mujer] con las constelaciones que hallamos en el varón no hará sino beneficiar nuestra exposición*” ([37] Freud, S.; 1931; p. 229). Al mismo tiempo, dado que el clítoris no pierde su función placentera cuando es sustituido por la vagina como zona rectora, más bien “*se convierte en el órgano a través del cual se transmite la excitación a las ‘partes femeninas adyacentes’, al hogar permanente, al verdadero centro de la vida erótica*

femenina” ([44] Laqueur, T.; 1994; p. 399), es posible pensar que es un lugar de extrema sensibilidad que irradia su excitabilidad a los otros órganos, fenómeno que no encuentra analogía en el varón. Por ello, el erotismo femenino podría inscribirse dentro de la positividad de una economía placentero-fantasmática propia, ya no desde el fantasma de la virilidad, sino desde la propia simbolización de su anatomía. De la misma forma, podemos pensar la simbolización de la vagina, como un órgano que no halla símil en el varón, “*no solamente como albergue del pene sino como lugar estructurante de fantasmagorías propiamente femeninas; así, por ejemplo y entre otros, en tanto lugar de acceso al interior del propio cuerpo*” ([6] Fernández, A. M.; 1992; p. 125).

De este modo, el poder pensar lo femenino desde un lugar propio y no desde la comparación con el varón podría permitirnos dar cuenta de ciertas prácticas que expresan lugares psíquicos propios de la mujer. A modo de ejemplo señalaremos que, tal como hemos dicho, el mismo Freud plantea que cuando el clítoris pierde centralidad como zona rectora femenina y cede su posición a la vagina perdura irradiando excitabilidad hacia los otros órganos genitales; de este modo, la masturbación femenina no se llevará a cabo por la manipulación directa del clítoris, sino que será difusa y diferente a la autoestimulación del pene. Esto implica que la mujer significará de manera distinta al varón aquella zona erógena y el placer que le provee dicha masturbación. De este modo, siguiendo a A. M. Fernández, las posibilidades de satisfacción que la mujer pueda encontrar en sus propios genitales, o en otras zonas erógenas, “*sólo pueden ser efectivizadas en virtud de imaginarizaciones y prácticas de sí no simétricas de las imaginarizaciones y prácticas de sí de los varones (al menos, los de nuestra cultura)*” ([6] Fernández, A. M.; 1992; p. 126). Entonces, esos lugares psíquicos propios de la mujer, al quedar invisibilizados y ocultos tras los del varón, terminan formando parte de los silencios de enunciado de la teoría freudiana y, gracias a la omisión, se aceptan como inexistentes, resultando dificultoso abrir el cuestionamiento de ello, desde la misma teoría. Así, aún cuando probablemente no era la intención conciente de Freud, terminan siendo un mecanismo de producción y de reproducción de las diferencias de género, del lugar de pasividad que ocupa la mujer en la cultura y de las prácticas de dominación y subordinación de las que participa, es decir, de producción y reproducción del orden simbólico existente.

Volveremos ahora a la discusión planteada un poco más arriba acerca del doble movimiento que la niña debe realizar para llegar a una posición femenina e ingresar en

el complejo de Edipo positivo. Hemos señalado que, según Freud, a la niña se le presenta una segunda tarea en el camino hacia la feminidad; tarea que se encuentra estrechamente ligada al cambio de zona rectora de la etapa fálica el cual, a su vez se desencadena por efecto del complejo de castración. Este segundo cambio corresponde a la sustitución del objeto de amor, de la madre por el padre, provocado, entre otros factores ya mencionados, por el descubrimiento de que la madre no podrá entregarle a la niña el pene que tanto ansía, configurándose así la envidia del pene. El deseo de pene posteriormente es relevado, por medio de la ecuación simbólica, por el deseo de hijo que el padre puede “hacerle” a la niña. De esta forma, ella logra desasirse de la madre, no sin dificultades, y volcar hacia el padre sus deseos edípicos “normales”, para establecer la posición femenina que se espera de ella. No expondremos aquí todas las vicisitudes por las que la niña debe pasar para llegar al complejo de Edipo positivo y lograr sepultarlo en alguna medida, de eso ya nos hemos ocupado en el primer apartado de esta investigación. Sin embargo, queremos detenernos en algunos aspectos de este proceso, tal como lo propone Freud, que merecen un análisis más acabado

Para el autor, la realización de este cambio de objeto resulta fundamental para que la niña *devenga mujer* y no quede fijada en un estadio de amor homosexual anterior. Se desprende de esta idea que en la teoría se considera como normal la elección de objeto heterosexual, que evidentemente tiene que ver con una realidad biológica de los inicios de la humanidad, en la cual fue necesario que las hembras se vincularan a los machos para permitir la perduración de la especie. Sin embargo, mantener esta concepción en la actualidad corresponde a normativizar y naturalizar la heterosexualidad en un contexto histórico en el que no resulta tan evidente que sea la postura “normal” del ser humano ([43] Izquierdo, M. J.; 1998). Cuando Freud en su conferencia sobre *La feminidad* (1932) da cuenta de que los términos masculino y femenino se refieren a cualidades anímicas y de que se ha transferido a la vida anímica aspectos de la bisexualidad que provienen del campo de la biología, cuestiona el valor que estos conceptos puedan tener para la psicología. Por esto, reconoce que cuando hablamos de que un ser humano se comporta femenina o masculinamente, en el sentido de pasivo o activo, no lo hacemos sino “*por mera docilidad a la anatomía o a la convención*” ([38] Freud, S.; 1932; p. 106). Es decir, lo que definiría a lo masculino o a lo femenino estará marcado por el sello de lo biológico o de lo social, sello que se expresa en la supeditación de la mujer a lo pasivo en general. En efecto, a pesar de que el mismo Freud propone que “*quizá ocurra que desde el modo de participación de la*

mujer en la función sexual [pasiva] se difunda a otras esferas de su vida la preferencia por una conducta pasiva y unas aspiraciones de meta pasiva”, nos advierte que “debemos cuidarnos de pasar por alto la influencia de las normas sociales, que de igual modo esfuerzan a la mujer hacia situaciones pasivas” ([38] Freud, S.; 1932; p. 107), advertencia que muchas veces Freud mismo pasa por alto.

A modo de ejemplo, podemos proponer lo que sucede con el complejo de Edipo de la niña. Cuando ocurre el cambio de objeto, Freud señala que la niña ya había deseado tener un bebé, no del padre sino de la madre, lo que se expresaba en el juego con muñecas de la pequeña niña. Este juego no correspondería a una manifestación de su “feminidad” sino más bien a su identificación con la actividad materna; no será hasta el despertar del deseo de tener un pene que la muñeca cobrará el carácter de un hijo del padre y se transformará en un deseo “auténticamente femenino”. Da la impresión muchas veces de que Freud plantea este “jugar a tener un hijo”, con la madre o con el padre, como un elemento natural del *ser niña* y que en los niños sólo ocurre en la medida que se posicionen en un lugar femenino en el juego; es decir, olvida aquella advertencia que nos hacía, naturalizando un proceso de identificación sexual que se da en un entorno social determinado por las relaciones de género que imperan en el orden simbólico. Pensado de esta forma, cabe suponer que la niña, como el niño, “*ha captado la existencia de diferencias de género, y el trastorno emocional que produce en sus otros significativos cualquier indicio de que la criatura no se adecua a las expectativas*” ([43] Izquierdo, M. J.; 1998; p. 171). Por lo tanto, como el orden simbólico patriarcal también se caracteriza por ser *sexista*, en la medida que se articula en torno a las diferencias de roles definidas para los sexos, es decir, en torno al *género*, la niña construirá una subjetividad enlazada con una identidad de género femenina, tal como se lo exige la cultura en la que se inscribe dicha subjetividad. Esta identidad sexual podrá ser adquirida por medio de una formación reactiva, en la medida que responde a una reacción contra el deseo del progenitor del mismo sexo o contra el deseo reprimido de ser como el progenitor del sexo opuesto.

Por otra parte, y en relación con lo anterior, cuando Freud le otorga un mayor peso al período preedípico de la niña, amplía el complejo de Edipo y lo plantea como un continuo que va desde un momento negativo hasta uno positivo, pasando por lo que denomina complejo de Edipo completo, tal como hemos mencionado en apartados anteriores. De esta forma, pretende abarcar, en el caso de la niña, los vínculos preedípicos con la madre y los edípicos con el padre, lo que implica una concepción en

la que tanto la identificación femenina como la masculina resultan centrales en el proceso de construcción de la subjetividad del ser humano. A partir de lo anterior, podríamos pensar que los planteamientos freudianos tienden, por momentos, a dimensionar la importancia que tienen todos los vínculos que el niño y la niña establecen con padre y madre, amorosos y hostiles, en la medida que todos ellos permiten su progresiva inclusión en la comunidad de cultura. En efecto, Freud plantea que *“el complejo de Edipo simple [positivo] no es, en modo alguno, el más frecuente, sino que corresponde a una simplificación o esquematización”* ([31] Freud, S.; 1923a; p. 34). Sin embargo, a pesar de que reconoce el valor que tiene el complejo de Edipo negativo y, por lo tanto, el complejo de Edipo completo en el proceso de construcción de la subjetividad femenina, pensamos, como M. J. Izquierdo, que por momentos Freud pareciera *“reconocer que el complejo de Edipo más general es el completo y al mismo tiempo da la impresión de que querría que fuera el positivo, puesto que de éste dice que es normal. Estas tensiones que aparecen frecuentemente en la obra de Freud, particularmente en relación a las mujeres, no son un obstáculo para que merezca ser tomado como punto de referencia, aunque con una cierta vigilancia”* ([43] Izquierdo, M. J.; 1998; p. 172). Más allá de consideraciones respecto de la personalidad de Freud, pensamos que estas tensiones responden, sobre todo, a la tensión que existe en la cultura entre el desarrollo psicosexual femenino en las condiciones patriarcales que hemos mencionado, en contraste con las condiciones que podrían suponerse en una sociedad no patriarcal.

De esta forma, al reprimir en otras partes de su obra la importancia del complejo de Edipo completo en la construcción de la subjetividad, y particularmente en la femenina, Freud termina negando la identificación femenina que necesariamente debe constituir parte de la subjetividad de hombres y mujeres, la cual se sustenta en el período preedípico del desarrollo psicosexual femenino. Entonces, podemos suponer que esta represión de lo femenino se vincula con ciertas exigencias culturales, en la medida que el proceso de construcción de subjetividad reproduce el lugar de lo femenino en el orden cultural. Como hemos dicho, el establecimiento del orden simbólico patriarcal requiere de una cierta subjetividad capaz de reproducirlo y mantenerlo, por lo que el lugar subordinado de la mujer en la cultura debe inscribirse en las subjetividades de los hombres y mujeres que participan de ella. En el caso del proceso de construcción de la subjetividad femenina, esto se evidencia en la conceptualización freudiana respecto del cambio de objeto, en la cual la niña debe

posicionarse en una relación de objeto con el padre, que excluye en alguna medida la identificación con él, a menos que tome una vía de desarrollo que se considera diversa de la que conduce a la feminidad normal, más cercana a lo masculino, el complejo de masculinidad. Al mismo tiempo que la niña toma como objeto al padre, se configura el deseo de ser tomada también por él como objeto, lo que se expresa en su deseo de ocupar el lugar de la madre.

Pensamos que estos planteamientos invisibilizan los vínculos que existen entre el desarrollo femenino individual y el lugar que tiene lo femenino en la cultura. Cuando Freud reprime la significatividad del complejo de Edipo completo en la construcción de la subjetividad femenina, que se estructuraría entonces en función del complejo de Edipo positivo, el vínculo de la niña con el padre pasa a un primer plano ocultando el genuino lugar de lo femenino. Podemos entender estos movimientos represivos en la obra de Freud como reflejo de los movimientos represivos que caracterizan el desarrollo cultural, los cuales se plasman en el aparato psíquico de los sujetos, particularmente por medio de la instancia superyoica. De este modo, la subjetividad femenina y, como veremos más adelante, el superyó femenino son entendidos por Freud de la misma forma que concibe el proceso de desarrollo cultural y el lugar que la mujer ha ocupado en él. En efecto, cuando la niña se posiciona como objeto del padre reproduce el lugar que se le dio a la mujer en el relato mítico de la horda primordial, donde las mujeres no se constituyen plenamente como sujetos de cultura, sino que eran propiedad del padre primitivo, configurándose como objetos de posesión y de dominio. Lo que Freud omite es que la niña debe hacer suyo ese lugar cultural de la mujer, de modo que su subjetividad le permita insertarse en el orden simbólico y social, lo que a su vez posibilita que la mujer se subjetivice, aunque este proceso corresponde más bien al de constituirse como objeto del dominio masculino. Examinaremos estos vínculos entre el proceso de construcción de la subjetividad femenina y el lugar cultural de la mujer en un apartado posterior, pero antes nos detendremos en la significación cultural de lo femenino, a partir de la articulación entre los mitos sociales y las fantasías inconcientes de los sujetos respecto de la feminidad.

2) La significación cultural de lo femenino: mitos y fantasías inconcientes

Antes de concluir nuestra investigación con aquello que nos propusimos en un comienzo, es decir, establecer en la obra de Freud una relación entre el proceso de construcción de la subjetividad femenina y el lugar que ha ocupado la mujer en el desarrollo de la civilización, nos ha parecido relevante presentar brevemente algunos elementos que permiten pensar que lo femenino tiene una particular significación en la cultura y en el psicoanálisis freudiano como teoría cultural. Dicha significación se relaciona con el ámbito de los mitos humanos, que se prolongan en las fantasías y deseos inconcientes de los sujetos; remite, en última instancia, al proceso de desarrollo de la humanidad en tanto especie atravesada por la cultura. Hemos optado por incluir este apartado en las discusiones finales de nuestra Memoria, porque nos parece que se trata de una reflexión coherente con los planteamientos de Freud que, al mismo tiempo comporta una mirada crítica, desde el propio psicoanálisis, de las “descripciones” que Freud pretende realizar del proceso de construcción de la subjetividad femenina. Nos parece que esta mirada también es relevante en la medida que permite poner de manifiesto el hecho de que Freud “omite” en su exposición respecto del desarrollo femenino y de la feminidad los vínculos estrechos entre desarrollo individual y cultural, relevados en otras partes de su obra donde, no obstante, el lugar de lo femenino no queda definido.

En el apartado anterior, intentamos explicar a grandes rasgos la compleja relación establecida entre el psicoanálisis y los movimientos feministas, adoptando de manera inevitable y confesada una posición política, en la medida que reconocimos la inquietud que motivó la elección de este tema de investigación. En efecto, el motor de nuestro deseo de saber estuvo concientemente ligado a la posibilidad de transformar las prácticas sociales en torno a la subjetividad femenina, prácticas en las que nos parece necesario visibilizar la desigualdad, la violencia, la dominación y la discriminación, en lo que concordamos con otras autoras ([6] Fernández, A.M.; 1992; [41] Giberti, E.; 1992; [43] Izquierdo, M. J.; 1998). Nos parece evidente también que operan en nosotras, como sujetos de esta cultura y además como mujeres, los mismos mitos y fantasías inconcientes que pretendemos denunciar en la cultura y en el psicoanálisis como teoría de la civilización; sin embargo, creemos que una parte de este problema es obviamente insalvable. Esto no invalida de ninguna manera el cuestionamiento de las prácticas sociales a las que hacíamos referencia más arriba, el cual ha sido posible

justamente en la medida que las mujeres han ido adquiriendo un mayor protagonismo que el que hemos definido al hablar del lugar de la mujer en el proceso de construcción de la subjetividad femenina y en el relato del desarrollo cultural propuestos por Freud, constituyéndose como sujetos sociales.

Por otro lado, pensamos que cuando se habla de subjetividad y de cultura, no puede eludirse el problema del poder y que, por lo tanto, la problematización de los vínculos entre el proceso de construcción de la subjetividad femenina y el lugar de la mujer en el desarrollo cultural requiere integrar en el análisis la forma en que el poder atraviesa las prácticas sociales de dominación y violencia. Nos hemos referido anteriormente al modo en que el poder del padre ha pasado a operar desde el propio aparato psíquico del sujeto, por medio de una instancia particular, el superyó; este proceso se plasmará con ciertas características particulares en la subjetividad femenina, como veremos en el próximo apartado. Sin embargo, resta por considerar la forma en que el poder se articula en prácticas sociales que violentan a la mujer, las que además se sustentan en su propia constitución subjetiva. En este sentido, es posible decir que *“los poderes en tanto tales sostienen su eficacia desde los discursos que instituyen, pero el poder no es meramente una cuestión discursiva”* ([6] Fernández, A. M.; 1992; p. 13). Esto nos permite afirmar que si bien la construcción de la subjetividad femenina y el lugar de la mujer en la cultura están atravesados por dinámicas de poder donde la dominación objetiva es gravitante, estas dinámicas se ven reforzadas a partir de ciertos discursos y mitos sociales que naturalizan y legitiman el orden social y la posición subordinada de la mujer en la cultura.

Los mitos sociales en torno a lo femenino son numerosos y variados; aunque nos referiremos a algunos de ellos particularmente tratados por Freud, no nos parece que sea necesario, en este contexto, describirlos acabadamente. Más bien, queremos relevar que estos mitos son producciones sociohistóricas que se articulan con el problema del poder, y que forman parte del *“imaginario social en tanto universos de significaciones que instituyen una sociedad”* ([6] Fernández, A. M.; 1992; p. 14). A esto se suma que el imaginario social remite en realidad a lo afectivo más que a lo racional, y que sus rituales y mitos refuerzan ciertas formas de experimentar las emociones, de modo que el deseo queda entonces anudado al poder. En palabras de C. Castoriadis, la función del imaginario social es entregarle al sujeto las llaves de su cuerpo para que pueda acceder a la ley, así como reproducir el poder ([6] Fernández, A.M.; 1992). Pensamos que a partir de estos planteamientos puede entenderse el modo en que se significa lo femenino en la

cultura y, por lo tanto, en los sujetos; una mayor comprensión de estas significaciones puede justamente permitir la generación de transformaciones en el orden social, particularmente en lo que concierne al lugar cultural de la mujer, sobre la base de nuevas significaciones imaginarias. Por cierto, estos planteamientos, según los cuales la institución de la sociedad produce sujetos que puedan a su vez reproducir dicha institución, son plenamente coherentes con lo que hemos señalado en apartados anteriores respecto de la relación entre la cultura y la implantación del poder en la subjetividad. En efecto, siguiendo a Rozitchner, señalamos que es posible ver en Freud cómo las formas infantiles son susceptibles de transformarse en modelos para la participación alienada en el sistema, en la medida que son “*confirmadas por el desarrollo histórico como adecuadas a la dominación*” ([46] Rozitchner, L.; 2003; p. 22).

De esta manera, podemos pensar una nueva dimensión social, que remite a la afirmación y la internalización de las instituciones en la subjetividad incipiente en el desarrollo infantil, el cual gira en torno al complejo de Edipo como sostén para toda la estructura despótica que se plasmará, en la vida adulta, por medio del dominio de la familia, la escuela, el estado y la religión, entre otras instituciones. Así, las formas objetivas de dominación encontrarán “*su ratificación subjetiva, acuerdo ‘inexplicable’ que constituirá su bastión aparentemente inexpugnable, asiento del poder, como si la esencia misma del hombre solicitara, desde dentro de sí mismo, el ejercicio de la dominación*” ([46] Rozitchner, L.; 2003; p. 43). Consideramos que los mitos del imaginario social a los que aludíamos más arriba también contribuyen al ejercicio del poder sobre lo femenino, y que se implantan en la subjetividad en tanto se anudan a los propios deseos y fantasías inconcientes de los individuos, hombres y mujeres, del mismo modo que el poder se asienta y se aprovecha de las formas infantiles del desarrollo psicosexual. Nos parece también importante destacar que estos mitos respecto de la feminidad están cargados de significaciones pero que éstas son *imaginarias*, en la medida que se trata de creaciones humanas que no corresponden, en rigor, a la realidad del ser mujer; además, dichas significaciones son *sociales*, en tanto su existencia está dada por la participación en una cierta colectividad o comunidad de cultura ([6] Fernández, A. M.; 1992).

Los mitos respecto de la feminidad, como todos los demás, son constitutivos de la sociedad, que plasma en ellos un cierto sentido de la vida en comunidad, cristalizando y naturalizando las significaciones que mejor se avienen con el orden social. De esta

forma, pensamos que los mitos en torno a lo femenino legitiman una cierta forma de concebir la subjetividad femenina y reproducen el lugar subordinado de la mujer en la estructura de la sociedad. No nos resulta sorprendente, entonces, que las mujeres que han buscado transformaciones en sus condiciones objetivas de vida hayan tenido justamente que enfrentar y cuestionar un cierto orden instituido de significaciones que refuerza su posición social y la funcionalidad de su constitución subjetiva, incluyendo por cierto las significaciones y mitos aportados por el psicoanálisis freudiano. Sin embargo, en realidad, pensamos que Freud logra recoger en algunos escritos menos conocidos que los que hemos citado anteriormente, como *El motivo de la elección del cofre* (1913) y *La cabeza de Medusa* (1940 [1922]), parte de la mitología en torno a lo femenino, aunque no desarrolla las ideas que estamos presentando respecto de la función que cumplen estos mitos sociales en la cultura. En efecto, en estos escritos, Freud realiza más bien una “descripción” de lo que representan la mujer y la feminidad en el imaginario social, a partir del lugar que ocupan en la literatura y en ciertos cuentos folclóricos, pero no problematiza la relación existente entre la mitología en cuestión y las exigencias culturales en relación con la subjetividad femenina. Sospechamos que esto último obedece a un cierto grado de represión que se evidencia a lo largo de toda su obra, de una manera u otra, respecto de aquello que él mismo denominaba el *enigma de la feminidad* ([38] Freud, S.; 1932), poniendo de manifiesto las dificultades que tenía para abordar esta problemática.

A pesar de estas dificultades que está dispuesto a admitir, Freud entrega una interesante visión respecto de la significación cultural de lo femenino, aunque no se refiera con profundidad al problema que nosotras hemos decidido resaltar. Por ejemplo, a partir del oráculo de la elección entre tres cofrecillos, de oro, plata y plomo, siendo este último el dispensador de fortuna, elabora una teorización en la que los cofres representan en realidad a tres mujeres, “*símbolos de lo esencial en la mujer, y por eso, la mujer misma*” ([18] Freud, S.; 1913b; p. 308). De esta forma, el mito que se articula en torno a la elección del cofre es en realidad un motivo humano, que consiste en la elección que un hombre debe hacer entre tres mujeres, por lo que Freud señala que los mitos no tienen un carácter astral, natural o divino sino que se generan en circunstancias puramente humanas. A pesar de que dice centrar su interés en este contenido humano de los mitos ([18] Freud, S.; 1913b), no llega a estructurar una propuesta teórica que explique a qué obedece la mitología en torno a la feminidad. No obstante, nosotras quisiéramos poner el énfasis, como C. David ([2] Chasseguet-Smirgel, J.; 1991), en que

las significaciones de la feminidad pueden entenderse a partir de una *mitología masculina* respecto de ella, principalmente por el dominio masculino que caracteriza a nuestra civilización, de modo que el hecho de que Freud también sea hombre en esta cultura patriarcal nos permite pensar sus planteamientos sobre la subjetividad femenina, en su conjunto, como una mitología masculina que encubre la violencia y termina reforzando el orden social, prolongándose hasta las fantasías inconcientes de hombres y mujeres, como veremos más adelante.

Podemos sustentar la idea de que la mitología respecto de lo femenino es sobretodo masculina a partir de lo que el propio Freud propone respecto de las tres mujeres de los cofres, que representarían “*los tres vínculos con la mujer para el hombre inevitables: la paridora, la compañera y la corrompedora. O las tres formas en que se muda la imagen de la madre en el curso de la vida: la madre misma, la amada, que él elige a imagen y semejanza de aquella, y por último la Madre Tierra, que vuelve a recogerlo en su seno*” ([18] Freud, S.; 1913b; p. 317). Si bien admite que esta interpretación es de carácter superficial, nos llama particularmente la atención que lo que la mujer representaría en los mitos humanos es en verdad lo que representa para el hombre, que deberá “elegir” a una mujer condenada a la pasividad, en cualquiera de sus roles. Esto es lo que queda invisibilizado en el texto freudiano, la funcionalidad social de los mitos respecto de la feminidad, así como los grupos sociales desde donde surgen y a los cuales de alguna manera beneficia. Siguiendo a A. M. Fernández, los mitos sociales pueden entenderse como mecanismos que invisibilizan la violencia que implica el orden social, los cuales instituyen y naturalizan las significaciones culturales, en este caso respecto de lo femenino, a partir de una eficacia simbólica. Las significaciones presentes en estos mitos son instituidas por el imaginario social, y se encarnan en la vida cotidiana de la familia como institución social que delimita el dominio de lo público y lo privado, así como de lo masculino y lo femenino ([6] Fernández, A. M.; 1992).

En este contexto, el mito social que nos interesa señalar es el que iguala a la mujer a la madre, fundando la concepción de que es la maternidad el fenómeno que caracteriza a la subjetividad femenina. Desde este punto de vista, “*la maternidad da sentido a la feminidad; la madre es el paradigma de la mujer; en suma, la esencia de la mujer es ser madre*” ([7] Fernández, A. M.; 1994; p. 159). Pensamos que esto no debe parecerse casual en una sociedad donde la función de la mujer se ha remitido precisamente a ser madre y reproducir el ámbito de lo privado, sino que debe justamente

entenderse a partir de esta estructuración social, donde la maternidad es una función referida al orden de la cultura y no corresponde a un fenómeno inherente al proceso de construcción de la subjetividad femenina. Esto es lo que Freud no llega a poner en cuestionamiento al “describir” parte de los mitos en torno a lo femenino, en la medida que no los aborda explícitamente desde una perspectiva cultural. En este sentido, creemos que una posible línea de reflexión está dada al interrogarse respecto del significado que ha tenido la maternidad en el curso del desarrollo cultural, más allá de la procreación biológica, reflexión que, si bien no forma parte de los objetivos específicos de nuestra investigación, podría perfectamente desprenderse a partir de esta última. En efecto, esto implicaría entender el vínculo entre lo femenino y la función materna a partir de los requerimientos del orden impuesto e internalizado de la cultura.

También nos parece relevante que una de las significaciones de lo femenino, según Freud, se remita en última instancia a la muerte misma ([18] Freud, S.; 1913b), de modo que este contenido humano que produce tanta angustia es puesto en la mujer, “intentando” liberar a lo masculino de esta amenaza. Pensamos que esto puede vincularse con lo que se ha dicho en apartados precedentes respecto de cómo el psicoanálisis freudiano tiende a desplazar la falta constitutiva de toda subjetividad hacia la subjetividad femenina y las mujeres, como “criaturas mutiladas” que suscitan horror o menosprecio ([34] Freud, S.; 1925), reproduciendo su significación como hombres incompletos o versiones inacabadas de éste. Entendemos que en el desarrollo psicosexual infantil propuesto por Freud la subjetividad masculina parece constituirse precisamente en relación con la femenina, en un proceso en que la constatación de la diferencia anatómica entre los sexos resulta central. De este modo, la sexualidad femenina es significada por el niño pequeño en función de lo que éste ha comprendido respecto de su propia subjetividad. Sin embargo, nos interesa destacar que esta significación de lo femenino trasciende el terreno de lo individual y que se encuentra en realidad ligada a lo que representa la feminidad en la cultura, tanto para los hombres como para las propias mujeres. Así, *“la sexualidad femenina es pensada en los textos freudianos desde el a priori de Lo Mismo, con sus implicancias correspondientes; esto es la homologación de lo genérico humano con lo masculino y un consecuente ordenamiento donde lo diferente no se ve, es denegado, es visto como complemento de Lo Mismo, o equivalente menos, pero no en su especificidad. Un ordenamiento, en suma, que pierde la posibilidad de la diferencia”* ([6] Fernández, A. M.; 1992; p. 118-119). Podríamos plantear que no es casual que en este ordenamiento lo femenino, como

aquello que se presenta diferente a lo masculino dominante, llegue a ser significado como la muerte misma, como aquello que amenaza a la humanidad en tanto pone en entredicho el orden social, predominantemente masculino, sobre el cual descansa el proceso de desarrollo cultural.

De esta forma, el cofre de plomo del oráculo mencionado por Freud, justamente el más valioso, representa entonces a la muerte, de modo que la mujer idealizada que debe elegirse es en realidad una formación reactiva, como defensa ante una realidad difícil de aceptar, el necesario sometimiento del ser humano a la ley de la muerte. Sin embargo, Freud reconoce que esta “elección” que aparece como un cumplimiento de deseo no es verdaderamente una libre elección, en la medida que recae forzosamente sobre la mujer, representada en el cofre de plomo, cuyos rasgos idealizados remiten a algo ominoso, oculto y misterioso, y que representa, en última instancia, a la muerte misma ([18] Freud, S.; 1913b). En otro de sus escritos, *Lo ominoso* (1919), Freud presenta ciertas ideas que podemos aplicar para la comprensión de las significaciones culturales respecto de lo femenino. En efecto, Freud concibe que la vivencia de un cierto fenómeno como algo ominoso guarda relación con que dicho fenómeno adquiere un carácter ambivalente, de modo que lo ominoso que produce angustia y terror, cuyo destino parece ser en determinado momento mantenerse oculto y secreto, se vincula al mismo tiempo con algo antiguo que resulta familiar y conocido ([27] Freud, S.; 1919b). Pensamos que esta concepción de lo ominoso corresponde plenamente a la conceptualización de la femineidad en la obra de Freud y en la cultura dentro de la cual se inserta, en la medida que ésta se presenta como algo enigmático, como un *continente negro*, cuya oscuridad coincide con los contenidos que Freud considera ominosos. A partir del examen de estos contenidos, Freud agrega que lo ominoso se vincula fuertemente con fuentes infantiles, donde la angustia del complejo de castración resulta central. Esto nos permite afirmar que la significación cultural de lo femenino también se encuentra íntimamente ligada con los fenómenos que giran en torno al *complejo de castración* de todos los sujetos y de la humanidad entera.

Este vínculo entre lo femenino y la castración aparece claramente en *La cabeza de Medusa* (1940 [1922]), donde Freud puntualiza que el terror que genera en los hombres la cabeza decapitada de Medusa, símbolo femenino, remite al terror a la castración. Así, la representación de esta figura mitológica con serpientes a modo de cabellos también proviene del complejo de castración, pero su efecto es “mitigar el horror, pues substituyen al pene, cuya falta es la causa del horror. Aquí se corrobora

una regla técnica: la multiplicación de los símbolos del pene significa castración” ([39] Freud, S.; 1940 [1922]; p. 270). De esta forma, podemos decir con Freud que la cabeza de Medusa reemplaza la representación del genital femenino, pero debemos añadir que la significación cultural de lo femenino que se ancla en la constatación de la diferencia anatómica entre los sexos, en realidad, la trasciende. Entonces, nos vemos llevadas a plantear que son las exigencias del orden social las que conducen a esta interpretación de lo femenino, las que se “aprovechan” de una diferencia biológica para imprimir en ella la marca de la jerarquización cultural entre los sexos. La subjetividad femenina es así el lugar de la falta constitutiva de toda subjetividad, por lo que aparece como un lugar desplazado, que a su vez condensa la precariedad de la especie humana como tal.

Freud admite que la *protesta masculina* frente a la feminidad, en realidad, no es más que *miedo a la castración*, de modo que lo que se teme es la falta o pérdida del pene, lo que remite al temor de convertirse en una mujer, definida en la teoría freudiana precisamente como portadora de la falta, suponiendo “*por necesidad la exclusión del mundo masculino más privilegiado, la «asociación constante con hombres» de la que se «depende» para lograr toda «meta cultural»*”([43] Izquierdo, M. J.; 1998; p. 160). A partir de lo anterior, comenzamos a descubrir los vínculos que existen entre las concepciones respecto de la feminidad que aparecen en la obra de Freud y las significaciones culturales de lo femenino, las cuales giran en torno a la idea de mujer como hombre defectuoso, y se encuentran profundamente ligadas con el problema de la castración y de la muerte. El propio Freud nos entrega más elementos para el análisis, al decir que lo ominoso mantiene vínculos estrechos con la relación que el ser humano establece precisamente con la muerte, lo que se condice con la analogía que estamos haciendo al entender la feminidad en la obra freudiana y en la cultura como algo cuya significación linda con lo ominoso y, por tanto, con la representación de la muerte. No podemos dejar de mencionar, siguiendo a otras autoras ([43] Izquierdo, M. J.; 1998), que esta asimilación entre lo femenino y la muerte en la cultura puede remitirse a la angustia que provoca, paradójicamente, volver al vientre materno, o incluso a un estado previo en que el individuo no existía todavía, es decir, la muerte, lo que resulta menos difícil de comprender.

En este contexto, Freud considera que lo ominoso retorna de forma no deliberada, como una compulsión a la repetición que le otorga un carácter fatal e inevitable ([27] Freud, S.; 1919b), de la misma forma que la problemática de lo femenino insistió en Freud, que cada vez que se resistía a abordarla volvía a encontrarse

con la necesidad de referirse a ella. Al revisar las concepciones freudianas respecto del desarrollo psicosexual infantil, tuvimos la impresión de que pasó mucho tiempo antes de que Freud se decidiera a abordar el lugar de lo femenino en su teoría y en la cultura; así, partió de una visión androcéntrica del ser humano y nunca la superó por completo, pues a pesar de renunciar al paralelismo puro entre el desarrollo masculino y el femenino, no pudo más que intentar comprender el segundo en función del primero y en comparación con él. Sin embargo, esto nos permite entender las resistencias de Freud y de la cultura a otorgarle un lugar protagónico a la subjetividad femenina a la luz de lo que este mismo autor dice respecto de lo ominoso como compulsión a la repetición ligada a la vida anímica inconciente. En efecto, Freud define lo ominoso como aquello que remite a la angustia de castración y *“eso angustioso es algo reprimido que retorna”* ([27] Freud, S.; 1919b; p. 240).

De este modo, podemos pensar la significación de lo femenino como una representación cuyo monto de afecto ha sido relegado al ámbito inconciente, es decir, reprimido, lo que explica en cierta medida la angustia que suscita el problema de lo femenino en el psicoanálisis freudiano y en la cultura en general. La significación de lo femenino a la que nos referimos está anclada en cada subjetividad y se encarna muchas veces en fantasías inconcientes respecto de la feminidad, como veremos más adelante. Si bien estas fantasías operan en el inconciente de cada sujeto, responden en realidad a algo que trasciende lo individual, y que no es más que la expresión en cada subjetividad de ciertos mitos sociales respecto de lo femenino, a los cuales aludimos más arriba. Como hemos podido ver, *“toda la obra de Freud está invadida, estructurada y limitada por ansiedades sin examinar acerca del género y las relaciones que concita. Las limitaciones de la autoconciencia freudiana son sintomáticas de creencias occidentales dominantes y han sido repetidas en gran parte de la obra psicoanalítica posterior”* ([8] Flax, J.; 1995; p. 153-154).

De esta manera, nos interesa destacar que las ansiedades que se evidencian en la obra de Freud respecto de la feminidad se encuentran enlazadas con las significaciones culturales respecto de esto mismo. A partir de esta reflexión, hemos esbozado una hipótesis que consiste en entender la significación cultural de lo femenino en relación con los procesos de desarrollo individual y cultural, en la medida que el lugar de la mujer en el orden social requiere de una subjetividad femenina que refuerce dicho orden. Podemos entonces introducir ciertas concepciones que ligan las significaciones culturales respecto de lo femenino, incluidas en los mitos sociales, con las fantasías

inconcientes respecto de la feminidad. En efecto, hemos adelantado que nos referiríamos a las fantasías inconcientes de los sujetos respecto de la feminidad en continuidad con los mitos sociales que instituyen el orden simbólico de nuestra cultura. En este sentido, concordamos con que ciertos planteamientos de Freud “*admiten una perspectiva de génesis de los contenidos psíquicos individuales a partir de esquemas simbólicos no creados por el sujeto en su propio procesamiento de la información (en el fantasma), sino por aplicación de esquemas presentes en el mundo humano que lo recibe y lo conforma*” ([5] Dio Bleichmar, E.; 1997b; p. 243).

Siguiendo a otros autores, como E. Dio Bleichmar y C. David, nos atrevemos a aseverar que existe una relación entre las fantasías inconcientes respecto de la feminidad y el lugar que se le ha otorgado a lo femenino en el desarrollo filogenético de la especie humana desde el psicoanálisis freudiano ([5] Dio Bleichmar, E.; 1997b; [2] Chasseguet-Smirgel, J.; 1991). Podemos decir entonces que el mito en torno a lo femenino, como lo hemos entendido en el transcurso de esta exposición, configura la fantasía individual, lo que se ve ejemplificado en el proceso por medio del cual la amenaza de castración, generalmente proferida al niño por mujeres, pasa a significarse como una prohibición ejercida por el padre, personaje representante del poder masculino. De esta forma, según el propio Freud, el niño varón debe cumplir un *esquema filogenético*, más allá de sus experiencias particulares; “*en definitiva pasó a ser el padre a pesar de todo, aquel de quien temía la castración. En este punto, la herencia prevaleció sobre el vivenciar accidental*” ([5] Dio Bleichmar, E.; 1997b; p. 244). A partir de lo anterior, entendemos que Freud intenta evidenciar una ley proferida por un personaje masculino, que se encuentra inscrita en el orden social y cultural, y que “*en este supuesto encuentra la idea de una estructura, de un esquema, preexistente al fantasma individual concebido por Freud en ‘Totem y tabú’ como una preexistencia real*” ([5] Dio Bleichmar, E.; 1997b; p. 245). Entonces, podemos decir que la distinción entre lo femenino y lo masculino en la cultura, como *diferencia de géneros*, es una significación con la cual cada individuo se encuentra cuando se inserta en la cultura y se constituye como sujeto, de modo que las fantasías inconcientes respecto de la feminidad están ligadas con el proceso filogenético de la especie, y reproducen el lugar de lo femenino en la cultura.

En este contexto, el complejo de Edipo como mito fundador de la subjetividad en general y, por tanto, también de la subjetividad femenina, constituye un perfecto ejemplo del modo en que las vivencias individuales que no pueden acoplarse con el esquema filogenético hereditario terminan refundiéndose en la fantasía. Así, se

establece el triunfo de este esquema sobre el vivenciar individual, cuando la castración pasa a ser adjudicada al padre que amenaza la sexualidad infantil a pesar del complejo de Edipo invertido en todo lo demás. La existencia autónoma del esquema cultural filogenético, con el cual el niño se enfrenta y que no llega a constituir una creación propia del individuo, “*permite postular la presencia del género, como preexistente y preeminente al fantasma sexual individual, en varones y niñas*” ([5] Dio Bleichmar, E.; 1997b; p. 246). A partir de lo anterior, podemos plantear que la significación cultural de lo femenino se plasma en las fantasías inconcientes de los sujetos respecto de la feminidad, de modo que la represión de lo femenino en el desarrollo cultural, tal como es concebido por Freud, también se evidencia en la vida anímica inconciente de cada sujeto, cuyas fantasías respecto de la feminidad se encuentran anudadas con el poder y la historia represiva de la humanidad. Esto implica que, “*por supuesto, en la medida en que la obra de la civilización (patriarcal) es en realidad «cada vez más asunto de los hombres», los miedos y fantasías del niño acerca de volver al «mundo materno» se reforzarán e intensificarán. En la lucha edípica el padre y el hijo se convierten en aliados. La identificación del hijo con el padre se vuelve parte de su fortificación contra el retorno del mundo materno reprimido. Al privilegiar la fase edípica y negar el poder de la primera relación de objeto, Freud participa y racionaliza un acto de represión típica y necesaria para reproducir la cultura patriarcal*” ([43] Izquierdo, M. J.; 1998; p. 160).

Como hemos dicho anteriormente en el curso de nuestra investigación, el desarrollo ontogenético del sujeto reproduce el proceso filogenético de la especie, de modo que lo que se encuentra en la actualidad en el ello psíquico posiblemente formaba parte del yo arcaico. Con esta afirmación, queremos poner de manifiesto ahora que las fantasías inconcientes respecto de la feminidad que operan en todos los sujetos, hombres y mujeres, han estado desde el origen ligadas a la vida en la comunidad de cultura. Así, pensamos que el lugar que fue ocupando la mujer en el desarrollo cultural estuvo sometido a una serie de movimientos represivos que se fueron plasmando en las subjetividades, tanto masculinas como femeninas. La transversalidad de la represión en la obra de Freud nos permitió decir, en concordancia con otros autores, que “*ontogénesis y filogénesis son dos niveles que experimentan un mismo destino, el destino represivo*” ([40] Gallardo, J. & Karmy, R.; 2001; p. 57), lo que nos permite agregar, en este contexto, que la riqueza de las fantasías inconcientes respecto de la feminidad en la vida anímica individual se relaciona con el lugar de lo femenino en la

cultura, lugar que ha sido particularmente reprimido en la historia de la humanidad, del mismo modo que lo que hemos señalado para el psicoanálisis. Si bien en el próximo apartado trataremos con mayor profundidad la relación entre el proceso de construcción de la subjetividad femenina y el lugar que ha ocupado la mujer en el desarrollo cultural, tal como se podría establecer desde los planteamientos freudianos, nos interesa en este punto relevar que lo femenino representa uno de los principales ámbitos de la cultura que tiende a reprimirse, en la medida que amenaza el orden de la civilización. En efecto, ya estamos familiarizados con la idea de “*que la civilización se sostiene en procesos determinados, y que éstos toman por asiento el aparato psíquico del ‘individuo’*” ([40] Gallardo, J. & Karmy, R.; 2001; p. 62).

Hemos aludido al hecho de que las fantasías inconcientes respecto de la feminidad se sustentan en ciertos procesos sociohistóricos encarnados en significaciones que conforman los mitos sociales. Así, estos mitos están en continuidad con las fantasías originarias de los sujetos, dentro de las cuales las que se refieren a la diferencia sexual ocupan un lugar central. Las fantasías originarias, al igual que los mitos sociales, pretenden entregarle a los seres humanos las respuestas que más anhelan encontrar ([5] Dio Bleichmar, E.; 1997b), lo que nos parece particularmente significativo en el caso de la feminidad, que ha sido pensada en la cultura y en el psicoanálisis freudiano como un *enigma para los hombres*. Si bien hemos destacado que las significaciones culturales de lo femenino atraviesan a todos los sujetos y, por lo tanto, también a la propia subjetividad femenina, también hemos aludido al hecho de que la mitología que sustenta las fantasías inconcientes respecto de la feminidad es ante todo una mitología masculina. Esto guarda relación con el dominio masculino que es común al desarrollo de la cultura y al de la teoría psicoanalítica como parte de este desarrollo, y al habernos centrado en la obra de Freud hemos observado que opera en él, como sujeto y como hombre, la misma mitología masculina a la que nos referimos.

En este sentido, concordamos con C. David cuando dice que la propia concepción de la feminidad de los psicoanalistas representa el baluarte de la fantasía o el refugio de los posicionamientos adoptados, de tal forma que estos *a priori* determinan en gran parte sus prácticas, que lamentablemente reproducen con frecuencia las mismas significaciones que refuerzan el lugar subordinado de lo femenino en el orden cultural. Este autor no exime de esta apreciación, como tampoco lo hacemos nosotras, al fundador del psicoanálisis; a pesar de reconocer los continuos esfuerzos de autoanálisis que hacía Freud, su personalidad determinó indudablemente sus posiciones frente a la

feminidad, no exentas de prejuicios culturales ([2] Chasseguet-Smirgel, J.; 1991). Como las ideas preconcebidas son tenaces y las artimañas del inconsciente difíciles de desbaratar, el abordaje del *continente negro* de la feminidad implica la posibilidad de perder fácilmente el rumbo, sobretodo si no se toman en consideración las relaciones entre el proceso de construcción de la subjetividad femenina y el desarrollo cultural, como nos parece que le sucedió a Freud y a muchos de sus seguidores. A continuación, nos detendremos en el establecimiento de una posible relación entre el desarrollo femenino individual y el cultural, a partir de la teoría freudiana, poniendo especial énfasis en las particularidades del superyó femenino, cuya conceptualización intentaremos revisar de manera crítica.

3) Relación entre el proceso de construcción de la subjetividad femenina y el lugar de la mujer en el desarrollo cultural: supervó femenino

Después de haber presentado la forma en que Freud concibe el proceso de construcción de la subjetividad femenina, así como algunos elementos que permiten develar el lugar que ha ocupado la mujer en el desarrollo cultural, tal como el autor lo propone, nos vemos enfrentadas a la tarea de vincular ambos planteamientos. En efecto, el objetivo que ha guiado nuestra investigación consiste precisamente en elaborar una conceptualización acerca de la relación existente entre el desarrollo femenino individual y el proceso sociohistórico que ha experimentado el lugar de lo femenino desde los orígenes de la cultura hasta la actualidad. Para cumplir nuestro objetivo, creemos necesario explicitar el modo en que el poder se plasma en el aparato psíquico reproduciendo en cada subjetividad, y particularmente en la femenina, el orden cultural falocéntrico al que aludimos en los apartados anteriores. No nos parece casual que sea recién en el último apartado de esta Memoria que hayamos llegado a abordar directamente el objetivo fundamental de nuestra investigación, en la medida que nos vimos forzadas a realizar todo un recorrido previo para recoger los aspectos que nos interesaban de la teoría freudiana, en función de la relación que nos propusimos comprender. Como la relación entre el desarrollo femenino individual y el proceso sociohistórico que ha experimentado el lugar cultural de la mujer, con todas las implicancias que hemos introducido previamente, no fue tratada por el propio Freud, y como los autores posteriores que han retomado estas problemáticas sólo lo han hecho parcialmente, debimos hacer gran parte de este recorrido de manera autónoma, rescatando en el camino los elementos teóricos que nos servirían para construir la relación que deseábamos establecer.

Sin embargo, nos parece imprescindible señalar que en el transcurso de esta investigación ya hemos podido ir esbozando varias de las aristas implicadas en el problema de plantear una posible relación entre el proceso de construcción de la subjetividad femenina y el lugar de la mujer en el desarrollo cultural. De este modo, en apartados anteriores, hicimos alusión a la relación general entre desarrollo individual y cultural, así como al lugar de la mujer en la cultura, extrayendo de los textos freudianos las ideas más relevantes para el cumplimiento de nuestro objetivo. Además, nos apoyamos en los planteamientos de otros autores para sostener la tesis de que la subjetividad femenina reproduce los movimientos represivos sociohistóricos que ha

sufrido lo femenino en el proceso de desarrollo cultural, de la misma forma que el orden simbólico que implica este proceso requiere de ciertas subjetividades capaces de reforzarlo. Por otra parte, al referirnos a la continuidad entre los mitos sociales respecto de la feminidad y las fantasías inconcientes de los sujetos sobre esto mismo, pudimos adelantar la existencia de vínculos estrechos entre la significación cultural de lo femenino, basada en un proceso de desarrollo sociohistórico en que la mujer ha tendido a ocupar un lugar determinado, y el modo en que dicha significación se ha plasmado en la vida inconciente de cada sujeto, y particularmente de cada mujer. Dijimos entonces que la represión de lo femenino en el desarrollo cultural queda de manifiesto en las fantasías inconcientes en torno a la feminidad y en el propio aparato psíquico femenino, cuya anudación con el poder deviene indiscutible.

Estos son, básicamente, los aspectos que profundizaremos en este apartado final, integrando lo que hemos podido evidenciar a lo largo de esta investigación respecto de la relación entre el desarrollo femenino individual y el proceso cultural en el que se ha construido una subjetividad propiamente femenina. Relevaremos, en dicha relación, la importancia del superyó femenino, en la medida que éste también se constituye como punto de convergencia entre lo femenino individual y cultural. En efecto, la instauración de esta instancia psíquica es un fenómeno central en la construcción de toda subjetividad, en la medida que representa la culminación del complejo de Edipo, proceso que introduce al sujeto en las relaciones con otros; en este sentido, el superyó representa la internalización de la ley cultural en el aparato psíquico, lo que permite la inserción del sujeto en el orden simbólico cultural. A partir de la diferenciación entre las exigencias culturales que se plantean a hombres y mujeres, y del lugar diferente que ambos han ocupado en el desarrollo de la civilización, pensamos que es posible distinguir también un superyó femenino con características particulares, que plasma en la subjetividad femenina los movimientos represivos de lo femenino a lo largo del desarrollo cultural. Además, la constitución del superyó en la subjetividad femenina se vincula con un cierto desarrollo psicosexual, donde el complejo de castración y la envidia del pene marcan una particular postura frente a la ley cultural. De este modo, la internalización de la ley en la instancia superyoica es un proceso común a la construcción de la subjetividad masculina y femenina, pero en esta última la conformación del superyó responderá al lugar subordinado de lo femenino en la civilización y en el psicoanálisis freudiano, lo que no resulta homologable a la instauración del superyó masculino. Nos detendremos en algunas características que

Freud definió para el superyó femenino, con una mirada crítica, especialmente en lo que se refiere a su supuesta debilidad en comparación con el superyó masculino.

En primer lugar, nos parece necesario reiterar que Freud sí establece una relación explícita entre el desarrollo individual del sujeto y el desarrollo de la cultura, cuando dice por ejemplo que este último puede concebirse “*como un proceso particular comparable a la maduración normal del individuo*” ([36] Freud, S.; 1930; p. 96), o cuando señala que ambos procesos son de “*una naturaleza muy semejante, si es que no se trata de un mismo proceso que envuelve a objetos de diversa clase*” ([36] Freud, S.; 1930; p. 135). A partir de estos planteamientos, podemos entender que Freud, por una parte, vincula el desarrollo individual y el cultural en función de una comparación, concibiéndolos como procesos similares pero independientes; por otra parte, tenemos la impresión de que su concepción respecto de la relación entre ambos procesos va más allá de la analogía, en la medida que establece una vinculación tan estrecha como la que está dada por el hecho de que podría tratarse en realidad de un proceso único que se aplica tanto al desarrollo individual como al desarrollo de la cultura. Entonces, podemos desprender de la integración que hace Freud de los contenidos de la psicología individual y la psicología social ([30] Freud, S.; 1921), que han sido tradicionalmente disociados, que el desarrollo individual se encuentra estrechamente ligado a los procesos sociohistóricos en que se inserta, de modo que muchas veces resulta difícil distinguirlos. No obstante, nosotras hemos optado por dar un paso más, basándonos en las propias concepciones freudianas, al proponer que la ontogénesis y la filogénesis no sólo son comparables, sino que la primera reproduce el desarrollo filogenético de la especie humana, en tanto atravesada por la cultura. Al mismo tiempo, dada la estrecha relación propuesta, el desarrollo cultural imprime su sello en las subjetividades que produce, las cuales a su vez tienden a reforzar el orden social que las origina.

En efecto, el aparato psíquico propuesto por Freud no es un aparato biológico individual, sino que la biología sirve como base material para un aparato psíquico que es, ante todo, histórico, en la medida que le permite al sujeto actuar de manera adecuada en el mundo cultural que lo rodea y conforma. A partir de la concepción freudiana del aparato psíquico, podemos ver “*entonces que este aparato que Freud está construyendo corresponde a una forma mediadora entre el sujeto y la estructura del sistema histórico-social*” ([46] Rozitchner, L.; 2003; p. 33). Nos parece que estas ideas resultan sumamente útiles para pensar este problema en el caso específico de la relación entre la subjetividad femenina y el lugar de la mujer en el desarrollo cultural. Como hemos

esbozado anteriormente, el orden simbólico patriarcal requiere de una subjetividad femenina capaz de reproducirlo y mantenerlo, de modo que el lugar subordinado de la mujer en la cultura, como proceso sociohistórico, queda plasmado en el aparato psíquico de la mujer y particularmente en su instancia superyoica, como veremos posteriormente, prolongándose hasta lo inconciente. La teoría freudiana permite perfectamente desarrollar el problema de lo subjetivo y lo histórico, en la medida que nos muestra la subjetividad “*como producto de un orden cultural cuyo poder consiste precisamente en ocultar en el sujeto el lugar donde se implanta*” ([46] Rozitchner, L.; 2003; p. 47). Sin embargo, Freud contribuye al mismo tiempo a encubrir la estrecha vinculación entre lo subjetivo y lo histórico, el modo en que las instituciones sociales se prolongan en el sujeto en general; esto es particularmente cierto en lo que concierne al modo en que el lugar de la mujer en el proceso sociohistórico se plasma en la subjetividad femenina, reproduciendo así el orden social que la determina en gran medida.

Hemos dicho que el proceso de construcción de la subjetividad femenina reproduce el lugar subordinado que ha ocupado la mujer en el desarrollo cultural propuesto por Freud. En efecto, al seguir el relato mítico de la fundación y posterior desarrollo de la cultura planteado por el autor, plenamente concordante con las significaciones que operan en el imaginario social acerca del desarrollo de la civilización, pudimos evidenciar que la mujer queda relegada a un segundo plano, muchas veces invisible, tendencia que se expresa también en los planteamientos freudianos respecto del desarrollo psicosexual femenino individual, concebido a partir del modelo androcéntrico. Al dar cuenta de este desarrollo en los planteamientos freudianos, pudimos observar que la construcción de la subjetividad femenina implica, para la niña, reprimir gran parte de sus experiencias ligadas a la relación preedípica con la madre, del mismo modo que debe reprimir las manifestaciones de una sexualidad que Freud considera masculina, como la satisfacción clitorídea, aunque nosotras las consideremos perfectamente femeninas. De esta forma, lo que Freud cree que la niña debe reprimir puede entenderse como una expresión de lo que él mismo reprimía respecto de lo femenino, o más bien de lo que el desarrollo de la cultura requiere reprimir para que la subjetividad femenina se acople al orden social que se va configurando.

Cuando expusimos las significaciones culturales de lo femenino, las remitimos en última instancia a la angustia frente a la castración y a la muerte, significaciones sociales que se configuran como un modo de desplazar estas amenazas universales de la

humanidad al ámbito de lo específicamente femenino, ubicándolo en el lugar de la falta constitutiva de toda subjetividad. A partir de estas consideraciones, nos pareció coherente plantear la represión de lo femenino como un fenómeno común al proceso de desarrollo cultural y al de construcción de la subjetividad, tal como queda reprimido en la obra de Freud. Así, pudimos comprobar que el autor, si bien intentó poner de manifiesto en un momento de su obra el lugar de lo femenino, particularmente en el desarrollo psicosexual individual, al invisibilizar los vínculos entre este desarrollo y el del lugar de la mujer en la cultura, pensamos que Freud terminó reproduciendo el orden simbólico falocéntrico característico de nuestra civilización y en el cual se insertan inevitablemente sus planteamientos. De este modo, por medio de la omisión o de la suposición apresurada de ciertos fenómenos en relación con lo femenino, Freud instituyó una serie de ideas que finalmente dieron lugar a prácticas del psicoanálisis que refuerzan, sin cuestionamientos, el lugar que ha ocupado históricamente la subjetividad femenina y el lugar de la mujer en la cultura. En este sentido, queremos destacar que esta invisibilización de lo femenino responde a ciertos movimientos represivos que caracterizan al desarrollo cultural y que se expresan también en el desarrollo individual, en la medida que el sepultamiento del complejo de Edipo implica la instauración de una instancia psíquica representante de la cultura, el superyó.

Hemos dicho anteriormente que el superyó se constituye como punto de convergencia entre el desarrollo individual y el cultural, en la medida que representa el modo en que el poder del padre primordial quedó impreso en todas las subjetividades, ejerciendo su autoridad desde el propio aparato psíquico, para que éste pueda reproducir el orden patriarcal que caracteriza el proceso de desarrollo cultural. Efectivamente, la civilización se funda en torno a una primera ley, la prohibición del incesto, “*que da entrada al ser humano en sociedad y a la criatura en la vida adulta*” ([43] Izquierdo, M. J.; 1998; p. 167), de modo que el complejo de Edipo se configura en la teoría freudiana como un proceso o mito fundador tanto de la subjetividad como del desarrollo de la civilización. Nos parece interesante relevar que en la instauración de la ley que resulta del sepultamiento del complejo de Edipo, Freud enfatiza la importancia del poder del padre dejando oculto que son las mujeres las que le otorgan ese poder al padre. Así, en la horda primordial la ley cultural se traduce en la prohibición de poseer a las mujeres del padre, estableciendo la exogamia para los otros hombres, lo que permitió la progresiva complejización de la estructura social y un mayor grado de desarrollo cultural. Del mismo modo, en el desarrollo individual el niño debe reprimir

sus deseos edípicos hacia la madre e identificarse con el padre para insertarse en la comunidad de cultura.

A partir de lo anterior, nos parece evidente que las concepciones freudianas del desarrollo individual y cultural están marcadas por una mirada androcéntrica, que se explica por el dominio masculino que ha caracterizado el proceso de desarrollo sociohistórico de la humanidad. Además, queremos destacar que el dominio masculino se plasma en una serie de mitos sociales respecto del lugar de lo femenino en la cultura y en la subjetividad, cuyo relato es sin duda una obra masculina que necesariamente desconoce mucho de lo propiamente femenino, pero que instituye significaciones compartidas que se traducen en prácticas sociales concretas. Estas prácticas quedan entonces cruzadas por la dominación desde donde se originaron y el psicoanálisis no está exento de esta apreciación. Nos preguntamos entonces, con M. J. Izquierdo, “¿y en esta historia dónde quedan las mujeres? Son primer objeto de posesión y de dominio, porque la sociedad y el patriarcado nacen a la vez” ([43] Izquierdo, M. J.; 1998; p. 167-168). De esta manera, en el relato mítico de la horda primordial, las mujeres no parecen constituirse plenamente como sujetos de cultura, en la medida que eran propiedad del padre primordial, configurándose como objetos de posesión y de dominio. Del mismo modo, en el desarrollo psicosexual femenino la niña debería establecer una relación de objeto con el padre durante el complejo de Edipo positivo, reproduciendo el lugar que se le dio a la mujer en el relato mítico de la horda primordial. Si bien la niña también debe tomar como objeto al padre para acceder a la feminidad que se considera normal, los planteamientos freudianos finalmente ponen énfasis en el deseo de la niña de ser amada por el padre, es decir, en que la niña debe posicionarse como objeto de amor del padre, ocupando el lugar de la madre, también significada como objeto del deseo masculino.

Freud omite en realidad el vínculo entre el proceso de construcción de la subjetividad femenina y el lugar de la mujer en el desarrollo cultural, tanto cuando se refiere al proceso de desarrollo psicosexual de la niña como cuando alude, aunque muy implícitamente, al lugar de la mujer en el proceso de desarrollo de la civilización. Entonces, lo que hace Freud es reprimir la importancia de lo femenino en el origen de la cultura y de la subjetividad femenina, en la medida que define la feminidad en función del modelo masculino del desarrollo psicosexual, enfatizando el complejo de castración y la envidia del pene en desmedro de la importancia que tiene la relación preedípica con la madre. De la misma forma, invisibiliza el lugar fundamental que ocupa la mujer en

los orígenes y en el desarrollo de la civilización, aunque los movimientos que se generen en torno a ella y que posibilitarán el posterior desarrollo cultural impliquen en realidad que la mujer se constituya como objeto de posesión y de intercambio, y no como un sujeto activo en las relaciones que establece. En síntesis, podemos decir que las concepciones freudianas terminan ocultando que durante su desarrollo la niña debe apropiarse del lugar cultural que se le ha asignado y que ha asumido la mujer, de tal manera que su subjetividad le permita inscribirse en el orden simbólico y social, lo que al mismo tiempo contribuye a su proceso de subjetivización, a pesar de que esto corresponde más bien a constituirse como objeto del dominio masculino. Como hemos dicho anteriormente, el proceso de construcción de la subjetividad se consolida en torno a la resolución del complejo de Edipo y a la instauración del superyó, lo que es perfectamente válido para el caso de la subjetividad femenina.

Nos parece importante reiterar que el superyó se constituye, a partir del sepultamiento del complejo de Edipo, como *“una sedimentación en el yo, que consiste en el establecimiento de estas dos identificaciones [con el padre y la madre], unificadas de alguna manera entre sí”* ([31] Freud, S.; 1923a; p. 35). Este planteamiento acerca de una instancia psíquica “individual” tiene, en realidad, una vinculación profunda con el proceso sociohistórico que caracteriza al desarrollo cultural; en efecto, como hemos señalado, *“el Edipo individual es incomprensible si no se lo entiende sobre el fondo del Edipo colectivo e histórico con el cual se inicia la historia de los hombres”* ([46] Rozitchner, L.; 2003; p. 37). A partir de lo anterior, podemos decir que el superyó se encuentra constituido por formaciones arcaicas del yo, las cuales dan cuenta de agregaciones históricas que reeditan el mito de la horda primordial y que, por lo tanto, *“contiene los movimientos represivos de cada uno de esos estadios culturales [...] precedentes que se han sedimentado, por medio de la identificación, en el ello psíquico”* ([40] Gallardo, J. & Karmy, R.; 2001; p. 98-99). Entonces, podemos decir que el proceso de desarrollo cultural determina sustancialmente el modo en que se constituye la subjetividad, tal como queda evidenciado en los planteamientos que hemos presentado respecto de la instauración del superyó. Efectivamente, en la medida que esta instancia psíquica se prolonga hasta lo inconciente, la cultura queda anclada en lo más profundo del aparato psíquico de tal forma que la subjetividad se estructura en función de la diferenciación entre los procesos concientes y los inconcientes.

Esta diferenciación se consolida durante el complejo de Edipo a partir de la represión primordial de los deseos incestuosos y agresivos del individuo, de modo que

su culminación está dada por la instauración de la ley cultural en la instancia superyoica. La subjetividad que emerge a partir de la resolución del complejo de Edipo implica la organización de una cierta conciencia que, sin embargo, “*no tiene conciencia de su propio origen [...]. La conciencia puede pensarlo todo, salvo lo más importante: el origen de la ley que la regula*” ([46] Rozitchner, L.; 2003; p. 46-47). La función del acto de reprimir, indistinguible del yo que la ejerce, descansaría así en el influjo de la cultura, es decir, “*lo reprimido por el yo está mediado por el otro, en su forma de superyó*” ([40] Gallardo, J. & Karmy, R.; 2001; p. 95). Hemos querido retomar todos estos aspectos que permiten vincular el proceso de construcción de la subjetividad con los momentos represivos del desarrollo cultural, enfatizando la centralidad de la instauración del superyó como instancia psíquica representante de la cultura, para aplicarlos en la elaboración de una conceptualización teórica que vincule estos procesos en el caso específico de lo femenino. De esta forma, podremos comenzar a introducir la mirada crítica que hemos señalado respecto de la concepción freudiana acerca de la debilidad del superyó femenino, problematizando las particularidades de esta instancia psíquica en la mujer en función de sus vínculos con el lugar que ésta ha ocupado en los procesos sociohistóricos de desarrollo cultural.

Cuando nos propusimos establecer la relación entre el proceso de construcción de la subjetividad femenina y el lugar que la mujer ha ocupado en el desarrollo cultural, intuíamos de alguna manera que el superyó podía constituirse como un elemento central para llevar a cabo el análisis. Sin embargo, no fue sino hasta que llegamos a este punto de la investigación que comprendimos verdaderamente el valor de este concepto para abordar la relación buscada. En efecto, cuando establecimos que el desarrollo femenino individual, al igual que el masculino, reproducía el proceso filogenético de la mujer en el desarrollo cultural, sólo pudimos comprender esta reproducción en la medida que incluimos la noción de superyó como representante psíquico de la cultura en el sujeto. Como el orden social requiere que la subjetividad femenina tome una forma determinada, funcional a dicho orden, se plasma en el aparato psíquico femenino por medio de una instancia interna cuya función principal es ejercer la ley cultural desde lo más profundo de la subjetividad. En la medida que el superyó femenino puede concebirse como una sedimentación en el yo de los procesos sociohistóricos de la humanidad, y particularmente de los que conciernen a los movimientos represivos que ha sufrido lo femenino en el desarrollo cultural, podemos entender que la subjetividad femenina, portadora de esa historia represiva, tiende a reproducir su inserción en un

lugar determinado del orden social. Este lugar se ha constituido, a lo largo del desarrollo cultural, como un lugar secundario, frecuentemente invisibilizado; pensamos que esta invisibilización ha tendido a reproducir la significación de que lo femenino no existe como tal, y que ha facilitado que se ejerza sobre quienes ocupan ese lugar, femenino, la violencia, la dominación y la discriminación.

Cuando dijimos que la subjetividad femenina tendía a reforzar el orden cultural que la produce, quisimos poner de manifiesto que este orden se ancla en la misma subjetividad, por medio del superyó como instancia psíquica que contiene el poder ejercido históricamente sobre la mujer. Podemos respaldar esta idea con el análisis que hace L. Rozitchner al decir que *“lo que Freud ponía de relieve en tanto matriz despótica de la subjetividad [era] el problema del Edipo”* ([46] Rozitchner, L.; 2003; p. 16). En efecto, es a partir del complejo de Edipo femenino que se instaura el superyó en la subjetividad, de tal forma que la niña internaliza, no sólo la identificación con la madre y la relación de objeto con el padre, sino que incluye, como en el caso del niño, los contenidos del complejo de Edipo completo; así, el superyó femenino está conformado también por las identificaciones con el padre y por la relación preedípica en que la madre es tomada como objeto. A partir de lo anterior, podemos establecer que el superyó femenino implica la internalización del conjunto de los vínculos humanos, en toda su complejidad, incluyendo las relaciones de género características de nuestra cultura, donde se evidencia un dominio masculino, un poder que se plasma con características particulares en la subjetividad femenina. En este contexto, el complejo de Edipo se presenta como la primera forma subjetiva, como el corazón artificial del aparato psíquico tal como se ha definido, en la medida que su estructura es coherente con la dominación oficial ([46] Rozitchner, L.; 2003).

La salida de la situación edípica y la instauración del superyó femenino representan una salida rápida, en falso, en que la niña intenta satisfacer sus deseos por el camino más corto, en concordancia con las exigencias culturales para su género, pero que termina por menoscabar su libertad por la internalización del poder que resulta de ella. Sin embargo, cabe señalar que la resolución final del complejo de Edipo no responde a una imposición del sistema social dominante para reforzar su imperio, sino a un desenlace de tipo espontáneo. Entonces, *“lo que el sistema hace es algo más simple: utiliza en su propio provecho esta primera salida infantil en falso para apoyar sobre ella el poder de sus instituciones”* ([46] Rozitchner, L.; 2003; p. 43). De esta forma, el orden social patriarcal encuentra en el complejo de Edipo femenino la oportunidad

precisa para inscribirse en la subjetividad, cristalizando la influencia del poder masculino, que podría haber sido solamente un momento del desarrollo psicosexual de la niña. Para Freud, el complejo de Edipo representa un duelo entre el niño y las normas, lo que es aplicable también para la niña, que para conformar su superyó debe enfrentarse al poder del padre en una lucha a muerte que se ubica en el núcleo de su subjetividad y de su inscripción en la cultura y en las relaciones entre los seres humanos, donde las relaciones de género son fundamentales. Así, la prohibición del incesto y del parricidio, las dos leyes básicas del desarrollo cultural, también confluyen en la situación edípica que caracteriza el desarrollo psicosexual femenino, tal como lo entiende Freud, de modo que estas leyes son reeditadas en el desarrollo femenino individual, plasmándose en su superyó de una manera particular.

En efecto, en el relato mítico respecto del desarrollo cultural la mujer no participa del asesinato del padre primordial ni tampoco de la ceremonia en la que se incorpora una parte del poder del padre. Además, la mujer se constituye como objeto de la prohibición del incesto por lo que esta ley no pesa sobre ella con la misma fuerza, del mismo modo que la culpa por el parricidio no tendría por qué plasmarse en un superyó femenino tan severo como el masculino. Por lo tanto, podemos pensar que si el complejo de Edipo femenino reedita esta historia y estas normas culturales, el superyó femenino por fuerza se diferenciará del superyó masculino, pero esto no significa necesariamente que sea “más débil” ni que la subjetividad femenina implique un “menor sentido de la justicia”, como lo señala Freud. Como veremos más adelante, el superyó femenino internaliza perfectamente las exigencias culturales que pesan sobre la subjetividad femenina y tal vez habría que corregir a Freud diciendo que efectivamente la subjetividad femenina tendría un menor sentido de la justicia, pero solamente si la entendemos a partir de una concepción masculina de lo que significa esta justicia, la cual responde al marco normativo que opera en el orden simbólico falocéntrico y que se dirige a quienes tienen el dominio en dicho orden.

En la medida que Freud concibe la instauración del superyó como un proceso que remite a la primera ley de la humanidad, la prohibición del incesto, podemos entender que esta instancia psíquica se constituye como el punto de convergencia entre el desarrollo individual y cultural. En efecto, es en torno a esta ley, que regula los deseos sexuales de los sujetos en la comunidad de cultura, que puede articularse el proceso de desarrollo de la civilización, del mismo modo que la subjetividad se estructura privilegiadamente en torno a este marco normativo filogenético. De esta

forma, el complejo de Edipo, el complejo de castración, los deseos sexuales que pueden circular y el sentimiento de culpa son considerados fenómenos centrales en la construcción de la subjetividad, en la medida que promueven la identificación del sujeto con la ley, así como los mecanismos de represión y de sublimación, los cuales permiten tanto la inscripción del sujeto en el orden simbólico cultural como su propio proceso de individuación. En este contexto, el superyó es la instancia psíquica que sella la subjetivización, permitiendo el abandono de los deseos incestuosos hacia las figuras parentales. Sin embargo, el modelo freudiano respecto del origen y desarrollo de la normatividad ha sido criticado a menudo por su carácter reduccionista ligado a la visión androcéntrica que lo sustenta, reduccionismo que se ve acentuado en lo que concierne al superyó femenino en la obra de Freud; efectivamente, el superyó femenino es descrito en oposición al modelo ejemplificador masculino.

Es evidente que la adopción de este modelo responde al orden simbólico falocéntrico, al que ya nos hemos referido anteriormente, lo que implica que el dominio masculino en la cultura, así como el que tiñe la obra de Freud, determinará aquellas categorías que se tomen en cuenta para definir al superyó. De esta forma, pensamos que si las categorías están dadas por tener o no tener pene, por la amenaza de castración como fenómeno ineludible, por la identificación con el padre como representante de la ley cultural, en suma, si las categorías remiten al falocentrismo, el superyó femenino necesariamente quedará marcado por el defecto, de modo que siempre lo “éticamente normal” será *menor* en la subjetividad femenina, menor sentido de la justicia, menor capacidad de sublimación, menor severidad del superyó. Hemos aludido al reduccionismo que caracteriza la concepción freudiana respecto del superyó femenino, el cual guarda relación con el hecho de que ha sido concebido a partir de una experiencia eminentemente masculina, de que esta concepción no logra integrar la importancia de las relaciones intersubjetivas del niño y la niña con los adultos que representan al orden simbólico cultural y, por último, no toma en cuenta la importancia de un sistema normativo específicamente femenino que remite al cuidado de la vida y de los vínculos humanos ([45] Levinton, N.; 2000).

Por otra parte, a partir de lo que plantea el propio Freud, podemos establecer que la conformación del superyó femenino representa el punto en que se instaura la primera forma despótica, de modo que desde este momento la subjetividad femenina estará regulada por la ley del otro, donde éste es además un otro masculino que subordina a lo femenino. Sin embargo, esta normatividad no será conciente, lo que se explica en gran

parte por las prolongaciones del superyó hacia lo inconsciente, de modo que la subjetividad femenina se estructuraría en torno al complejo de Edipo completo y *“la solución a la que el niño [y la niña] llegó es el resultado de un proceso infantil, pero también individual e imaginario. Y sin embargo esto va a aparecer organizando esta estructura personal que tendrá vigencia en el campo real, colectivo y adulto”* ([46] Rozitchner, L.; 2003; p. 42). Así, la forma individual femenina seguirá determinando la inserción de su subjetividad en el orden social, de tal forma que la resolución de la situación edípica representa una salida en falso de la niña, que *“constituye la primera matriz de la dominación despótica en él [y en ella], al ser ratificada como si fuese una solución verdadera en el ámbito de la cultura dominante”* ([46] Rozitchner, L.; 2003; p. 42).

La imposibilidad de la niña de rebelarse en el complejo de Edipo frente a la ley del padre responde a *“la culpa que trajo consigo el arrepentimiento y el amor, la que llevó a instaurar para siempre el poder de la ley del padre muerto en nosotros mismos”*, culpa que *“el sistema exterior aprovecha para mantenernos obedientes a él: utiliza nuestra propia fuerza para dominarnos”* ([46] Rozitchner, L.; 2003; p. 42). A partir de lo anterior, es posible relevar que el sistema se sirve de las fuerzas de los propios dominados, en este caso las mujeres, para ejercer sobre ellas la dominación. Sin embargo, como hemos dicho, la culpa no tendría la misma importancia en el superyó femenino que la que tiene en el masculino, ya que la mujer suele estar excluida de la normatividad que funda el orden cultural patriarcal. Pensamos que la imposibilidad de rebelión de la niña contra la ley paterna no responde entonces tanto a la culpa, sino al hecho de que la niña ya ha internalizado la mayor parte de las relaciones de género que la ponen en un lugar de subordinación. Con esto queremos decir que la niña termina internalizando la ley del padre porque entiende que este último es portador de un poder que la mujer no tiene y que se ejerce sobre ella, por lo que la asimetría resulta aún más radical que la que caracteriza a la relación del niño con el padre, con el cual se identifica con mayor fuerza que la niña. No obstante, también nos parece que el enfrentamiento entre la ley paterna y la subjetividad femenina incipiente no necesariamente es tan intenso, en la medida que esta ley masculina no la concierne tan directamente a ella en su especificidad, ya que norma las relaciones en un orden social patriarcal donde la subjetividad femenina está lejos de ocupar un lugar protagónico.

Sin embargo, a pesar de que se podría desprender de lo anterior que el superyó femenino es menos severo, tal como lo plantea el propio Freud, consideramos que esta

instancia psíquica cumple con todos los requisitos que plantea la inserción de la subjetividad femenina en el orden cultural, en la medida que es perfectamente capaz de ocupar el lugar subjetivo y social que el proceso sociohistórico ha definido para ella. Pensamos que esto sólo es posible en tanto existe en la subjetividad femenina una instancia superyoica digna de considerarse como tal, que integra exitosamente las exigencias culturales para lo femenino. De esta forma, nos parece que el superyó femenino es sumamente severo en lo que concierne a la normatividad que rige la construcción de la subjetividad femenina de una manera específica, que no admite analogías en el superyó masculino. En efecto, existe una ley cultural que pesa sobre la adopción de un lugar femenino en el orden sociopolítico y que guarda relación con la exigencia de la maternidad, como una forma de realización y consolidación de la subjetividad femenina. En el contexto de un orden simbólico falocéntrico, donde la subjetividad femenina ocupa el lugar de la falta, la maternidad se constituye como la manera por excelencia de alcanzar una ilusoria plenitud, a la vez sumamente real, ligada al logro del ideal femenino en la cultura. Esto queda evidenciado en una significación social a la que ya hemos aludido, donde el ser madre se constituye como el paradigma de la construcción de la subjetividad femenina ([7] Fernández, A. M.; 1994), mito que la obra de Freud no hace más que reproducir.

No obstante, el mito que iguala ser mujer y ser madre se encuentra profundamente arraigado en el orden simbólico cultural, en los planteamientos freudianos respecto de la feminidad y también en el propio aparato psíquico femenino. De esta forma, la subjetividad femenina internaliza esta exigencia cultural de hacerse cargo de reproducir y sostener los vínculos humanos, partiendo por la apropiación de la “ley de la maternidad”. El superyó femenino es extremadamente severo en relación al cumplimiento de esta ley, generando sentimientos de culpa específicamente femeninos en quienes no asuman la tarea de ser madres como fenómeno estructurante de su propia subjetividad. A partir de lo anterior, queremos destacar que el superyó femenino está lejos de ser débil cuando se lo considera a la luz del lugar de la mujer en el desarrollo cultural, proceso a través del cual la subjetividad femenina desarrolla una ética propia, basada en el cuidado de los vínculos con los demás. Pero si, como Freud, entendemos la severidad del superyó femenino desde una perspectiva androcéntrica, la debilidad de esta instancia se desprende de que no obedece a la ética de la justicia, correspondiente a la moral masculina, más predispuesta a la comprensión de derechos y reglas que rigen el orden cultural patriarcal ([45] Levinton, N.; 2000).

De esta forma, el superyó femenino es obviamente diferente del masculino, pero no por eso es más débil. En efecto, cuando evaluamos la eficacia del superyó femenino desde parámetros propiamente femeninos podemos notar que esta instancia psíquica opera con fuerza en la subjetividad femenina, sobretodo en lo que concierne a las exigencias específicas que la cultura le hace a los sujetos de género femenino, como lo que pudimos exponer respecto de la ley cultural en torno a la maternidad. También nos parece interesante evidenciar que la teoría freudiana hace una valoración del superyó femenino en función de un aspecto más característico del superyó masculino, y que remite a la firmeza o rigidez de la estructura superyoica. A partir de lo anterior, se le resta valor a la condición de flexibilidad del superyó femenino, de tal forma que su supuesta debilidad se juzga de acuerdo a sus contenidos, y no a la severidad con que se cumplen sus prescripciones. En este contexto, queremos destacar el rol que le cabe al complejo de castración en el proceso de construcción de la subjetividad femenina, en la medida que la instauración del superyó femenino se lleva a cabo sin que tenga tanta incidencia la angustia generada por una amenaza real de castración, porque en la niña se encuentra consumada ([45] Levinton, N.; 2000).

Cuando Freud se refiere a la debilidad del superyó femenino, la justifica sobre la base de esta supuesta ausencia de angustia; sin embargo, a pesar de que explicita que el complejo de castración se vincula en la niña con la angustia ante la pérdida de amor por parte del objeto, Freud no toma en cuenta la importancia de dicha angustia en la instauración del superyó femenino. De esta forma, Freud no relaciona la angustia femenina que suscita el dejar de ser amada por el objeto con el lugar cultural de la subjetividad femenina, donde ella se hace cargo de sostener y reproducir los vínculos entre las personas; sin embargo, a partir del énfasis que pone el autor en la angustia por la pérdida del amor, podemos desprender la importancia que tendrían las relaciones objetales en el superyó femenino, que asegura que la subjetividad adopte el lugar cultural fijado para ella, el cual consiste en la protección de los vínculos humanos. El hecho de que la subjetividad femenina adopte este lugar tiene que ver con una serie de mandatos culturales sumamente exigentes que definen una normatividad específica y que se plasman eficazmente en el superyó femenino. Esta instancia psíquica encuentra en la subjetividad femenina una expresión tan severa como en la masculina, a pesar de que el sentimiento de culpa propiamente femenino se relacione más bien con la sobrecarga de exigencias que vienen desde el orden social, muchas de las cuales resultan violentas en el contexto de la dominación masculina. Así, el orden simbólico

cultural censura la legitimidad de ciertos deseos e impone normas prescriptivas que generan suficiente angustia frente al superyó como para que la idea de la debilidad del superyó femenino pierda toda sustentabilidad.

Sin embargo, podemos señalar que los orígenes culturales de la instauración del superyó en el sujeto estuvieron caracterizados por un lugar secundario de la mujer, tal como expusimos anteriormente, de modo que podríamos pensar que la prohibición que surgió a partir de estos orígenes opera con menor fuerza en la subjetividad femenina, excluida no sólo del poder masculino sino también de la culpa generada por el asesinato del padre primordial. Desde este punto de vista, y en concordancia con lo que hemos planteado más arriba, el sentimiento de culpa que funda el superyó femenino no se relaciona tan directamente con el asesinato perpetrado por los hermanos hombres de la horda ni con la normatividad falocéntrica que estructura el desarrollo de la cultura patriarcal, sino que dicho sentimiento de culpa femenino se relaciona más bien con las exigencias culturales en torno al cuidado de los vínculos humanos. Cuando Freud dice que el superyó femenino se encuentra más ligado a sus orígenes afectivos que el masculino, lo que lo volvería más débil, nos ofrece una posibilidad de relectura en la medida que el modo en que Freud concibe esta característica del superyó femenino vuelve a evidenciar el androcentrismo de sus planteamientos. En efecto, la ley cultural que rige sobre lo femenino obedece al lugar que se le ha otorgado en el orden simbólico social, lugar donde lo central es la mantención y cuidado de los vínculos afectivos entre los seres humanos. Así, podemos plantear que el superyó femenino está lejos de ser más débil que el masculino sino que, más bien, se rige por una normatividad que difiere de la ética de la justicia, que subyace a la ley fundante del superyó masculino.

Como la normatividad específica que regiría a la subjetividad femenina a partir de las exigencias de su superyó gira en torno al resguardo de los vínculos humanos, podemos pensar que esto le otorgaría mayores posibilidades de satisfacción al deseo femenino en esa variedad de vínculos. Esto sustenta también la concepción que hemos relevado, según la cual el superyó femenino es más flexible que el masculino dada la ley cultural específica que lo rige. A partir de lo anterior, podemos plantear que la feminidad implicaría una relación más libre con el propio deseo, en la medida que la ley que norma lo masculino no pesa sobre lo femenino con tanta severidad. Sin embargo, pensamos que también es cuestionable que los deseos femeninos cuenten con una mayor posibilidad de expresión cultural, en la medida que la exclusión de los procesos que fundan la civilización y el orden social conduce a que la subjetividad femenina no

posea el poder efectivo y real para ejercer en dicho orden las transformaciones que le permitirían satisfacer mejor esos mismos deseos. Entonces, queremos advertir respecto del peligro de idealizar el deseo femenino como si tuviera mayor libertad de satisfacción en el orden simbólico cultural, ya que hacerlo implicaría invisibilizar que los deseos femeninos se encuentran estrictamente normados en el orden patriarcal, a pesar de que el patriarcado se funde sobre un profundo desconocimiento y negación de lo femenino. En efecto, la invisibilización de la violencia que la dominación masculina representa para la subjetividad femenina y, por qué no decirlo, también para la masculina, contribuye a reproducir el lugar subordinado de lo femenino en la cultura, de tal forma que nos parece necesario desmarcarnos de esta idealización del deseo femenino para no entrar en contradicción con nuestros propios deseos y objetivos en esta investigación.

En síntesis, pudimos establecer la relación que nos propusimos encontrar entre el proceso de construcción de la subjetividad femenina y el lugar que ha ocupado la mujer en el desarrollo cultural, caracterizado por una serie de movimientos represivos. Al concebir el desarrollo ontogenético en función de una reproducción del filogenético, dimos cuenta de un cierto modelo o patrón de la evolución de la civilización humana, que se reedita en el proceso de construcción de la subjetividad femenina, de tal forma que el orden simbólico patriarcal queda impreso en un superyó que integra sus exigencias culturales. Así, el patriarcado se constituye como el único ordenamiento simbólico y social que conocemos, o creemos conocer; además el orden cultural patriarcal se sustenta sobre la base de una relación asimétrica entre los géneros, donde lo masculino ocupa el lugar de dominio. En tanto, en su reverso se ubica la subordinación de lo femenino, que queda confinado en el orden patriarcal al ámbito de lo privado, de tal forma que la subjetividad femenina resulta marginada de un poder, capaz de ejercer transformaciones en el dominio de lo público, poder que le está reservado, o que al menos privilegia, a los hombres. En términos generales, la construcción de la subjetividad se vincula con la internalización de una serie de exigencias culturales en una instancia psíquica superyoica que ejerce la dominación desde la propia subjetividad, y que contribuye a la reproducción del orden social que la produce.

De este modo, la subjetividad femenina es funcional a dicho orden en la medida que necesariamente reproduce también el lugar subordinado que ha ocupado históricamente en el desarrollo de la civilización. Así, podemos comprender cómo la subjetividad femenina participa de su propia dominación, e incluso la refuerza, en la

medida que su superyó internaliza plenamente las exigencias culturales que norman su inscripción en el orden simbólico y social. Finalmente, podemos relevar la importancia de haber abordado la relación entre el proceso de construcción de la subjetividad femenina y el lugar que ha ocupado la mujer en el desarrollo cultural tomando como eje central el superyó femenino. En efecto, tras comprender la manera en que el orden simbólico patriarcal se instala en el aparato psíquico femenino, podemos posicionar la instauración del superyó femenino como el proceso que plasma los movimientos represivos del proceso sociohistórico en su subjetividad y que representa, en última instancia, el triunfo del orden cultural patriarcal sobre el proceso de desarrollo individual. En el caso que nos interesa, podemos señalar que dicho orden conquista la subjetividad femenina de una manera específica, posicionándose en el interior mismo del aparato psíquico para ejercer desde ahí la dominación que posibilitará la inserción funcional de la subjetividad femenina en el orden social, la cual es tanto o más efectiva que la inserción de la masculina. Entonces, y para concluir, la instancia psíquica que permite que la subjetividad femenina ocupe el lugar establecido para ella en el orden simbólico y cultural, el superyó femenino, puede considerarse alejada de la idea freudiana de una supuesta debilidad en comparación con el superyó masculino, de tal forma que la conformación de esta instancia psíquica se logra de manera adecuada en la subjetividad femenina y resulta central para comprender la relación entre el proceso de construcción de dicha subjetividad y el lugar cultural de lo femenino.

VI- CONCLUSIONES: o la imposibilidad de concluir

Al llegar a esta última etapa de nuestra investigación, tuvimos necesariamente que preguntarnos por la posibilidad de concluir de alguna manera el largo camino que recorrimos para poder desarrollar una elaboración conceptual acerca de la relación existente entre el proceso de construcción de una subjetividad femenina y el lugar que la mujer ocupa en el desarrollo cultural según Freud. De hecho, en algún momento pensamos titular esta parte de nuestra Memoria, parafraseando a J. Flax, “*Sin conclusiones*” ([8] Flax, J.; 1995), en la medida que nos dimos cuenta de la imposibilidad de integrar de manera completa los planteamientos que hemos presentado. Además de tratarse de una tarea que nos parece inabordable en el contexto de nuestra experiencia de investigación, pensamos que elaborar una conclusión sistematizada de una gran cantidad de elementos teóricos de este tipo significa, en realidad, simplificar lo que hemos estudiado más allá de lo que queremos. Así, nos interesa relevar que hemos optado por no emprender una síntesis de los contenidos que abordamos en el curso de esta Memoria, camino que nos parece inapropiado, porque en último término limita las posibilidades de pensar lo femenino desde el psicoanálisis, con toda la heterogeneidad y las contradicciones que eso implica. Entonces, queremos decir en primer lugar que lo que haremos a continuación, y para “cerrar” nuestra investigación, será retomar los aspectos centrales que pudimos identificar en nuestro recorrido, y que dan cuenta del lugar de la feminidad y de la mujer en la cultura en la que nos desenvolvemos.

Estos aspectos remiten, en última instancia, a una pregunta que ya hemos enunciado anteriormente y que se relaciona con la inquietud que movió nuestro deseo de saber; en efecto, cuando empezamos a pensar cómo construiríamos nuestra Memoria, nos interesaba comprender por qué la subjetividad femenina se conforma con el lugar cultural que le ha sido otorgado y no es capaz de generar las transformaciones que contribuirían a acabar con las prácticas de dominación, violencia y discriminación. Tras revisar los planteamientos freudianos básicos respecto del proceso de construcción de la subjetividad femenina y de los vínculos que existen entre el desarrollo individual y el de la civilización, pudimos comprobar que lo femenino tiene un lugar subordinado en la cultura, donde el poder masculino, en tanto, ejerce la dominación. Hicimos referencia al orden simbólico falocéntrico que impregna la obra de Freud y que, al mismo tiempo, la transforma en una espléndida teoría de la cultura y de la subjetividad. Sin embargo, se

nos hizo también evidente la relegación de lo femenino a un segundo plano, de modo que queda invisibilizado en el psicoanálisis freudiano tal como sucede en el desarrollo cultural. Entendimos esa invisibilización como una represión de lo femenino, y a la feminidad como punto de fijación del desarrollo cultural, en la medida que remite a algo primitivo, en el sujeto y en la cultura, a algo que tiende a reprimirse en gran parte porque provoca angustia. Pudimos detenernos también en la significación cultural de lo femenino ligado a la muerte y a la castración, a la amenaza más real que debe enfrentar el desarrollo de la cultura y cada sujeto en términos individuales.

Finalmente, dijimos que es posible establecer una relación entre el desarrollo femenino individual y el lugar que ha ocupado la mujer a lo largo de los movimientos represivos que caracterizan el proceso sociohistórico de la humanidad. En efecto, en la medida que la ontogénesis reproduce o reedita los hitos del desarrollo filogenético, pudimos plantear que la subjetividad femenina se construye según un patrón de la evolución cultural de la especie, y que este patrón se relaciona con una cultura patriarcal donde el dominio es masculino y el lugar de la mujer es subordinado, relegado al ámbito de lo privado y excluido del poder público reservado a los hombres. Al introducir ciertos planteamientos que vinculan la constitución del aparato psíquico de los sujetos con las exigencias del desarrollo cultural y del orden social ([46] Rozitchner, L.; 2003), pudimos señalar que la subjetividad femenina, al igual que la masculina, le sirve al orden simbólico y cultural, en la medida que este último tiene también en la mujer un representante psíquico que ejerce la dominación desde su propio interior, el superyó, y que contribuye a reproducir el lugar subordinado de lo femenino en la cultura. Esto nos permitió entender cómo la mujer participa de su propia dominación, o cómo la subjetividad femenina cumple perfectamente con los mandatos culturales en torno a su inserción en el orden social. No está de más decir que la subjetividad femenina trasciende en realidad el ámbito de las personas de sexo femenino, las mujeres, ya que se trata de una construcción cultural y simbólica que se aplica al conjunto de las relaciones entre los sexos y entre los géneros.

A partir de lo que hemos dicho respecto del modo en que el orden cultural se plasma en el aparato psíquico femenino, se desprende la importancia de la noción de superyó para vincular el desarrollo femenino individual con el cultural, en la medida que esta sedimentación en el yo, que incorpora los movimientos represivos de la humanidad, representa el triunfo de la civilización también sobre los sujetos femeninos, que se han acoplado al orden cultural tan bien o mejor que los sujetos masculinos. De

esta manera, presentamos ciertas particularidades del superyó femenino, en la medida que esta instancia psíquica representa la internalización de la cultura y de las exigencias específicas que recaen sobre lo femenino en su ordenamiento y en su estructura. En la subjetividad femenina, al igual que en la masculina, la huella de la civilización se imprime hasta lo inconciente, de modo que las propias mujeres, así como los hombres en tanto hijos, desconocen el origen social de la ley que regula su subjetividad, lo que queda en evidencia cuando muchas de ellas plantean, por ejemplo, el “instinto maternal” como una verdad natural y esencial de la feminidad. La problematización de las características particulares del superyó femenino nos llevó a cuestionar un prejuicio psicoanalítico clásico, arraigado en la obra de Freud, respecto de una supuesta “debilidad” de este superyó en comparación con el masculino. Esto vuelve a evidenciar el carácter androcéntrico de las concepciones freudianas, donde lo femenino se define en contraposición a lo masculino, siguiendo una larga tradición del conocimiento occidental.

Entonces, nos resultó evidente que la subjetividad femenina se acopla perfectamente con el orden social, asumiendo el lugar establecido para ella, y que esto sólo es posible en la medida que existe una instancia superyoica digna de considerarse como tal, que integra las exigencias culturales para lo femenino. De esta forma, el superyó femenino es obviamente diferente del masculino, pero no por eso es más débil, como pudimos observar. Sin embargo, también señalamos que los orígenes culturales de la instauración del superyó en el sujeto estuvieron caracterizados por un lugar secundario de la mujer, de modo que puede pensarse que la prohibición que surgió de ellos opera con menos fuerza en la subjetividad femenina, excluida no sólo del poder masculino sino también de la culpa por la realización del asesinato del padre primordial. Esto nos condujo a plantear que la feminidad puede implicar una relación más libre con el propio deseo, en la medida que la ley no pesa sobre lo femenino con tanta severidad. Sin embargo, no quisiéramos propiciar una idealización del deseo femenino, basado en su mayor posibilidad de expresión cultural, ya que la exclusión de los procesos que fundan la civilización y el orden social significa también que lo femenino no cuenta con el poder efectivo y real para ejercer en dicho orden las transformaciones que permitirían satisfacer mejor ese mismo deseo. Pensamos que la invisibilización de este último aspecto contribuiría a reproducir el lugar subordinado de lo femenino en la cultura, lo que sería contradictorio con nuestro propio deseo al realizar esta investigación.

Ligado a lo anterior, nos parece imprescindible en este punto explicitar el lugar que nosotras mismas, como investigadoras, ocupamos al momento de conocer, más allá del posicionamiento político que hemos asumido explícitamente. Así, al investigar, se puso en juego nuestro deseo, que es además un deseo femenino que se funda en una insatisfacción, en un malestar en la cultura que es también el nuestro. En este mismo sentido, nos pareció necesario dar cuenta del origen de nuestro deseo de saber, el cual pudimos vincular con el hecho de que nosotras mismas somos portadoras de esa subjetividad femenina de la que hablamos, y probablemente contribuimos a diario a reproducir el lugar subordinado en la estructura social que tanto criticamos, por lo que dicho deseo de saber queda necesariamente anudado a esta estructura en la cual se inserta nuestra subjetividad. Además, como S. Tubert, queremos atraer la atención sobre el hecho de que toda teorización, tanto la de Freud como la nuestra, *“en cuanto producto del proceso secundario, revela tanto como encubre; nos permite acceder a una realidad en la misma medida en que oculta el orden del deseo que pone en movimiento el proceso cognoscitivo; todo lo que se formula en el plano del enunciado deja en penumbras, al sujeto de la enunciación”* ([47] Tubert, S.; 1988; p. 12).

Si bien esto último es innegable, hemos intentado superar esa repetición compulsiva e inconciente en esta tarea de investigación, para la cual hemos tenido también que buscar las asociaciones que nos permitan hacer conciente lo que no queremos ver, lo que reprimimos tal como Freud y los psicoanalistas que lo siguieron. Al tomar esta distancia frente a los fenómenos estudiados, pudimos cuestionar ciertas naturalizaciones ampliamente compartidas en la cultura respecto de la feminidad, aunque inevitablemente caímos en las mismas contradicciones de la obra de Freud que nos inquietaron, pero que finalmente descubrimos como una posibilidad de enriquecer la reflexión en torno a lo femenino. Nos fue posible también pensar nuestra propia implicación frente al tema que escogimos revisar, a partir de los distintos atravesamientos institucionales que se pusieron en juego en el curso de nuestra investigación, desde nuestra adscripción a la institución de lo femenino en la cultura hasta aquella que nos vincula al psicoanálisis en nuestra práctica como psicólogas.

No obstante, a pesar de los cabos sueltos y de la complejidad de la elección de nuestro tema de investigación, pensamos que nuestro estudio, de carácter exploratorio, puede permitir una gran cantidad de teorizaciones más específicas en el ámbito de lo femenino, que tomen como antecedente el recorrido que realizamos respecto de los vínculos entre la cultura y la feminidad. Así, estas investigaciones podrían posibilitar la

generación de un abordaje más complejo de las problemáticas ligadas a lo femenino que el psicoanálisis, en todas sus vertientes, debe enfrentar en su práctica. De este modo, va haciéndose cada vez más evidente que nuestras conclusiones no apuntan en realidad a plantear una respuesta unívoca y definitiva al tema expuesto en esta Memoria, sino que se trata más bien de abrir nuevas preguntas y de invitar a otros investigadores y otras investigadoras a continuar en la senda que emprendimos. En este sentido, estamos perfectamente dispuestas a admitir la insuficiencia de nuestra investigación, aunque pensamos que esto puede aprovecharse para la apertura de nuevos cuestionamientos, cada vez más completos. También nos parece importante destacar que la invitación que estamos realizando no apunta solamente a la producción de un cuerpo teórico en torno a la relación entre el proceso de construcción de la subjetividad femenina y el lugar de la mujer en la cultura.

En efecto, cuando nos decidimos a criticar los planteamientos freudianos en la medida que su tesis respecto de lo femenino no abarca lo político, al no hacer explícitos la dominación masculina ni los nexos entre la subjetividad femenina y el orden cultural patriarcal, lo hicimos pensando precisamente en la posibilidad de generar transformaciones en las prácticas psicoanalíticas en torno a lo femenino. Así, quisimos al menos hacer una advertencia respecto de la posibilidad de que el psicoanálisis, más que analizar, contribuya a reproducir las significaciones culturales de lo femenino, cargadas de mito y de contenidos reprimidos. Como son los cambios en las instituciones, o en la cultura, lo que determina las posibles transformaciones en las subjetividades, nos resulta sumamente coherente plantear que la institución del psicoanálisis, cuya influencia en la cultura occidental es significativa, debe ser capaz de escuchar las fuerzas instituyentes que desde su propio seno han podido cuestionar y visibilizar el problema de subordinación cultural de lo femenino.

Pensamos que, de esta forma, el psicoanálisis posfreudiano podría hacer un aporte, en la medida que las reelaboraciones planteadas apuntan a un cambio en el imaginario social respecto de la feminidad, que desembocaría necesariamente en un progresivo cambio en la subjetividad femenina. Así, dicha subjetividad podría a su vez desmarcarse de la funcionalidad a un orden simbólico violento que, por lo demás, resulta obsoleto en circunstancias en que la subjetividad femenina comienza a posicionarse en lugares tradicionalmente masculinos. A partir de lo anterior, se desprende que la relevancia de nuestra investigación está dada por las posibilidades de transformación de las prácticas sociales en torno a lo femenino, dentro de las cuales se

inserta el psicoanálisis individual y grupal, que muchas veces contribuye a reproducir el orden social que genera malestar a nivel subjetivo. Este malestar se ve acentuado en la subjetividad femenina, en la medida que dichas prácticas sociales tienden a invisibilizar la violencia que ejerce el orden simbólico cultural sobre la subjetividad femenina ([41] Giberti, E.; 1992). En este sentido, creemos que nuestra investigación puede constituirse como un antecedente para pensar la feminidad desde una perspectiva cultural, que visibilice la dominación y la violencia que pesan sobre lo femenino y las mujeres, permitiendo la comprensión de la subjetividad femenina en función de los procesos sociohistóricos que la determinan. Quisiéramos terminar entonces, parafraseando a S. De Beauvoir, diciendo que el segundo sexo se define en función de su lugar subordinado en un orden simbólico cultural falocéntrico, donde la subjetividad femenina queda invisibilizada y termina haciéndose cargo de la violencia que dicho orden ejerce sobre ella.

VII- REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- 1) Burin, M. & Dio Bleichmar, E. (Comps.) (1996): *Género, psicoanálisis, subjetividad*; Paidós SAICF, Buenos Aires.
- 2) Chasseguet-Smirgel, J. (1991): *La sexualité féminine*; Éditions Payot, Paris.
- 3) Clément, C. & Kristeva, J. (2000): *Lo femenino y lo sagrado*; Ediciones Cátedra, Madrid.
- 4) Dio Bleichmar, E. (1997a): *El feminismo espontáneo de la histeria*; Distribuciones Fontamara, México D.F.
- 5) Dio Bleichmar, E. (1997b): *La sexualidad femenina de la niña a la mujer*; Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona.
- 6) Fernández A. M. (Comp.) (1992): *Las mujeres en la imaginación colectiva. Una historia de discriminación y resistencias*; Editorial Paidós SAICF, Buenos Aires.
- 7) Fernández A. M. (1994). *La mujer de la ilusión. Pactos y contratos entre hombres y mujeres*; Paidós, Buenos Aires.
- 8) Flax, J. (1995). *Psicoanálisis y feminismo. Pensamientos fragmentarios*; Ediciones Cátedra, Madrid.
- 9) Freud, S. (1895): *Estudios sobre la histeria*; Obras Completas, Volumen II, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- 10) Freud, S. (1898): *La sexualidad en la etiología de la neurosis*; Obras Completas, Volumen III, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- 11) Freud, S. (1905a): *Tres ensayos de teoría sexual*; Obras Completas, Volumen VII, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- 12) Freud, S. (1905b): *Mis tesis sobre el papel de la sexualidad en la etiología de la neurosis*; Obras Completas, Volumen VII, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- 13) Freud, S. (1907): *El esclarecimiento sexual del niño*; Obras Completas, Volumen IX, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- 14) Freud, S. (1908a): *Sobre las teorías sexuales infantiles*; Obras Completas, Volumen IX, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- 15) Freud, S. (1908b): *La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna*; Obras Completas, Volumen IX, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- 16) Freud, S. (1912): *Contribución a un debate sobre el onanismo*; Obras Completas, Volumen XII, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1976.

- 17) Freud, S. (1913a): *Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos*; Obras Completas, Volumen XIII, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- 18) Freud, S. (1913b): *El motivo de la elección del cofre*; Obras Completas, Volumen XII, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- 19) Freud, S. (1914): *Introducción del narcisismo*; Obras Completas, Volumen XIV, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- 20) Freud, S. (1915a): *Pulsión y destinos de pulsión*, en *Trabajos sobre metapsicología*; Obras Completas, Volumen XIV, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- 21) Freud, S. (1915b): *La represión*, en *Trabajos sobre metapsicología*; Obras Completas, Volumen XIV, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- 22) Freud, S. (1916a): *Conferencias de introducción al psicoanálisis. Parte III: Doctrina general de las neurosis. 20ª conferencia. La vida sexual de los seres humanos*; Obras Completas, Volumen XVI, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- 23) Freud, S. (1916b): *Conferencias de introducción al psicoanálisis. Parte III: Doctrina general de las neurosis. 21ª conferencia. Desarrollo libidinal y organizaciones sexuales*; Obras Completas, Volumen XVI, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- 24) Freud, S. (1917): *Sobre las trasposiciones de la pulsión, en particular del erotismo anal*; Obras Completas, Volumen XVII, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- 25) Freud, S. (1918): *De la historia de una neurosis infantil*; Obras Completas, Volumen XVII, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- 26) Freud, S. (1919a): *“Pegan a un niño”. Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales*; Obras Completas, Volumen XVII, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- 27) Freud, S. (1919b): *Lo ominoso*; Obras Completas, Volumen XVII, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- 28) Freud, S. (1920a): *Más allá del principio de placer*; Obras Completas, Volumen XVIII, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- 29) Freud, S. (1920b): *Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina*; Obras Completas, Volumen XVIII, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- 30) Freud, S. (1921): *Psicología de las masas y análisis del yo*; Obras Completas, Volumen XVIII, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1976.

- 31) Freud, S. (1923a): *El yo y el ello*; Obras Completas, Volumen XIX, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- 32) Freud, S. (1923b): *La organización genital infantil*; Obras Completas, Volumen XIX, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- 33) Freud, S. (1924): *El sepultamiento del complejo de Edipo*; Obras Completas, Volumen XIX, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- 34) Freud, S. (1925): *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos*; Obras Completas, Volumen XIX, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- 35) Freud, S. (1927): *El porvenir de una ilusión*, Obras Completas, Volumen XXI, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- 36) Freud, S. (1930): *El malestar en la cultura*; Obras Completas, Volumen XXI, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- 37) Freud, S. (1931): *Sobre la sexualidad femenina*; Obras Completas, Volumen XXI, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- 38) Freud, S. (1932): *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. 33ª conferencia. La feminidad*; Obras Completas, Volumen XXII, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- 39) Freud, S. (1940 [1922]): *La cabeza de Medusa*; Obras Completas, Volumen XVIII, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- 40) Gallardo, J. & Karmy, R. (2001): *El termidor libidinal: las instituciones y la expropiación del poder*; Tesis para optar al Grado de Licenciado en Psicología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Diego Portales, Santiago.
- 41) Giberti, E., Fernández, A.M. (1992): *La mujer y la violencia invisible*; Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
- 42) Hidalgo, N. & Paredes, P. (2004): *Concepciones sobre la feminidad y la histeria desde Freud y Lacan*; Memoria para optar al Título de Psicólogo, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago.
- 43) Izquierdo, M. J. (1998): *El malestar en la desigualdad*; Ediciones Cátedra, Madrid.
- 44) Laqueur, T. (1994): *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*; Ediciones Cátedra, Madrid.
- 45) Levinton, N. (2000): *El superyó femenino. La moral de las mujeres*; Editorial

- 46) Rozitchner, L. (2003): *Freud y el problema del poder*; Editorial Losada, Buenos Aires.
- 47) Tubert, S. (1988): *La sexualidad femenina y su construcción imaginaria*; Ediciones El Arquero, Madrid.
- 48) Zavala, D. & Parra, V. (2004): *Familia: Cristalización de las dinámicas de poder*; Memoria para optar al Título de Psicóloga, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago.