



UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA
FACULTAD DE PSICOLOGÍA
TRABAJO FINAL DE GRADO
LICENCIATURA EN PSICOLOGÍA
TUTOR: LISANDRO VALES

***El útero como representante somático de la
incompletud psíquica femenina***

Magdalena M. Reyes Puig
C.I. 1.735.510-3

Montevideo
18 de julio de 2015

ÍNDICE

Resumen.....	1
El enigma de la feminidad.....	2
La mitología y su relevancia para el desciframiento de la psiquis o alma humana.....	4
El ser humano como ser incompleto.....	7
La falta de falo como símbolo de la incompletud femenina según el psicoanálisis freudo-lacaniano.....	11
Alternativas al falocentrismo del psicoanálisis freudo-lacaniano.....	13
Bases para un paradigma integrativo de la relación mente-cuerpo.....	16
El útero como representante somático de la incompletud femenina.....	19
Emociones y sistema endócrino.....	24
Sistema de búsqueda y obsesión: una perspectiva neuropsicoanalítica del deseo de completud y su satisfacción.....	26
El embarazo como posible estado de completud femenina.....	29
Constataciones clínicas.....	32
Conclusión.....	35
Referencias bibliográficas.....	41

“Cómo podría el psicoanálisis olvidar alguna vez el hecho clave que lo funda: que comenzamos nuestra vida mirando a una mujer para desearla (cualquiera sea nuestro sexo), que este deseo nunca puede ser eliminado y, lo que es más importante aún, que sin este deseo nunca nos volveríamos seres humanos y hasta no podríamos siquiera simplemente sobrevivir”.

Cornelius Castoriadis (citado por Franco, 2011)

RESUMEN

A través del presente trabajo se propone pensar la hipótesis de que el útero, órgano del aparato reproductor femenino, pueda ser concebido como representante somático de la incompletud femenina. Esta hipótesis surge a partir de la consideración de dos preguntas fundamentales: la primera planteada por Freud: “¿Qué es lo que quiere la mujer?”, y la segunda a partir del mito del génesis narrado en la Biblia: “¿Por qué fue Eva, y no Adán, quien no pudo resistirse al deseo de probar el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal?”. En cuanto a la diferenciación entre lo masculino y lo femenino, si bien conscientes de la polémica que tal distinción implica, decidimos basarnos en lo que hace a las diferencias anatómicas (sexuales) entre el macho y la hembra. Para la evaluación de esta hipótesis recurrimos a planteos provenientes de varias disciplinas: la filosofía de Platón, el psicoanálisis tanto freudiano como lacaniano, la biología y el neuropsicoanálisis. Todo esto con el objetivo de probar como el deseo está conectado a la incompletud o la falta, que a su vez impulsa al ser humano a la búsqueda, intentando establecer un correlato entre lo psíquico y lo somático basándonos en los postulados de la Psiconeuroinmunoendocrinología, así como también en la teoría de la complejidad de Morin a partir de la cual concebimos el enfoque parcial y analítico del presente trabajo como una forma de aproximación a un todo- en este caso la psiquis femenina- mucho más complejo e inclusivo.

EL ENIGMA DE LA FEMINIDAD

Desde el psicoanálisis, aún parece persistir aquel enigma que Freud le planteó a Marie Bonaparte: “La gran incógnita que no se ha podido resolver, y que yo, a pesar de mis treinta años de indagación sobre el alma femenina, tampoco he podido responder es: ‘¿Qué es lo que quiere la mujer?’” (Appignanesi & Forrester, 2000, 2). Y no sólo desde el psicoanálisis, también para poetas, filósofos, e incluso en el más compendioso recinto de la ciencia, la mujer se instituye como una figura portadora de un enigma aparentemente insondable, tan versátil como complejo. Los versos de Mario Benedetti: “...una mujer desnuda es un enigma, y siempre es una fiesta descifrarlo...” (Benedetti, 2001, 215), sugieren cuán atractiva es la incógnita que desvelaba al creador del psicoanálisis, y parecería que la magnitud de ésta atracción es proporcional a la inconmensurabilidad del enigma.

Está claro que la pregunta de Freud alude a una generalidad: no se trata de saber qué es lo que persigue tal o cual mujer en particular, sino que lo que importa es develar lo que quiere la mujer en su calidad de sexo y/o género. Respecto a si lo que define a una mujer es su condición biológica o el rol asignado y/o asumido en un cierto contexto socio-cultural -o parafraseando a Simone de Beauvoir (1999): si se nace mujer o se hace- vale aclarar que en el presente trabajo no se incluirá una indagación de dicha cuestión, ya que la misma justificaría la elaboración de una investigación aparte. En este sentido, cuando hablamos de mujer en la presente monografía aludimos a lo femenino que Freud caracterizó en oposición a su contrario, esto es, lo masculino en el siguiente sentido:

Masculino y femenino es la primera diferencia que ustedes hacen cuando se encuentran con otro ser humano, y están habituados a establecerla con resuelta certidumbre. La ciencia anatómica comparte esa certidumbre en un punto, pero no mucho más. Masculino es el producto genésico masculino, el espermatozoide y su portador; femenino, el óvulo y el organismo que lo alberga. (1933,105)

Feminidad, o cualidad de mujer, proviene de *fémīna*, de raíz indoeuropea que significa según el diccionario etimológico, “la que amamanta o da de mamar”. Este potencial, que le sería inherente a la mujer como tal, se encuentra estrechamente vinculado a su capacidad de ser madre la cual está, a su vez, condicionada por la detentación de aquel organismo que según Freud alberga al óvulo y –agregamos aquí- el útero o matriz que, una vez maduro, lo contendrá o lo expulsará dependiendo de si es o no exitosamente fecundado por el espermatozoide o gameto masculino. Por cierto que

esta adhesión a la etimología estricta del concepto para definir qué es la feminidad es ampliamente debatible, pero la pregunta por la feminidad, o ¿qué es una mujer?, está en el núcleo mismo del enigma planteado por Freud, ya que lo que ella quiere, su deseo, puede estar vinculado tanto a la relatividad de su circunstancia accidental como a su condición sustancial más inherente.

Pero, en primer lugar, ¿qué es una mujer? “Tota mulier in útero: es una matriz”, dice uno. Sin embargo, hablando de ciertas mujeres, los concedores decretan: “No son mujeres”, pese a que tengan útero como las otras (...) Así, pues, todo ser humano hembra no es necesariamente una mujer; tiene que participar de esa realidad misteriosa y amenazada que es la feminidad. Esa feminidad ¿la secretan los ovarios? ¿O está fijada en el fondo de un cielo platónico? ¿Basta el frou-frou de una falda para hacer que descienda a la Tierra? Aunque ciertas mujeres se esfuerzan celosamente por encarnarla, jamás se ha encontrado el modelo. (de Beauvoir, 1999, 15)

Está claro que todo el pensamiento de de Beauvoir se dirige a la denuncia de cualquier consideración esencialista que identifique a lo femenino con lo dado biológicamente, desdeñando el peso o impronta que lo social y/o cultural (siempre arbitrario y relativo) otorga a la caracterización y concepción de la feminidad en los diversos momentos o épocas históricas. En efecto, aquel modelo al cual hace referencia de Beauvoir en la cita anterior refiere a las ideas fijas e inmutables de ese “cielo platónico”, que darían a la feminidad un carácter fijo, determinado y esencial, contrapartida (siguiendo la lógica aristotélica) de su opuesto: la masculinidad. Desde esta perspectiva, lo asignado desde la cultura no sería más que un mero accidente, voluble y caprichoso, que en nada afecta a la sustancia de lo femenino y masculino como tal. Este cuestionamiento del modelo platónico de las ideas inmutables o fijas, es compartido por varias representantes de la teoría feminista, que conciben a los planteos de Freud respecto a la feminidad como claramente esencialistas: “Desde sus orígenes, el movimiento por la liberación de la mujer se ha mostrado severamente crítico contra la teoría psicoanalítica por considerar que los estudios freudianos sobre sexualidad femenina justifican el sometimiento de la mujer y lo presentan como un destino ineludible” (Serret, 1989, 3).

Vale aclarar que en el presente trabajo nos adherimos a la idea de que en la concepción y entendimiento de la feminidad y masculinidad como tal, confluyen los aspectos tanto biológicos como socio-culturales, y que representaría una postura harto reduccionista, y por lo tanto parcial e incompleta -por no decir falaz-, cualquier aproximación a aquellos atributos que no tenga en cuenta ambas dimensiones como co-determinantes o co-constructoras de los mismos. Consideramos que para acceder a un conocimiento cabal de la feminidad y masculinidad, o del hombre y la mujer, es

necesario tomar en cuenta tanto la dimensión naturalista-biologicista de lo sexual como la simbólico-cultural del género como íntimamente relacionadas e interdependientes. De todas maneras, y al mismo tiempo, no podemos desestimar el hecho de que con el objetivo de realizar un análisis de aquella complejidad inherente a la disparidad feminidad-masculinidad, es imprescindible recurrir a una abstracción o parcialización de la realidad, con el objetivo de indagar profunda e incisivamente en una de sus partes que, aún inviable para aprehender el todo, habilita a una mayor y mejor disposición hacia el desarrollo de una comprensión más abierta y abarcativa de la realidad como un todo complejo. Por tanto, resulta pertinente dejar en claro que cuando en el presente trabajo nos enfocamos en el aspecto fundamentalmente biológico de la feminidad, lo hacemos con la finalidad de indagar en la hipótesis de que podemos, quizás, encontrar en ésta dimensión particular de lo que hace a la mujer, una pista o vestigio que nos ayude a develar aunque sea una parte de aquel misterio o enigma planteado por Freud a Marie Bonaparte, y que refiere al deseo específicamente femenino como un todo complejo. Así, y sólo con este fin, adherimos a aquel punto de la ciencia anatómica señalado por Freud como el más factible actualmente de trazar un cierto límite –aunque sea bajo la forma de una *delgada línea roja*- entre lo masculino y lo femenino, para poder pensar la hipótesis del útero como posible representación anatómica de la incompletud del alma femenina.

LA MITOLOGÍA Y SU RELEVANCIA PARA EL DESCIFRAMIENTO DE LA NATURALEZA DEL ALMA O PSIQUIS HUMANA

Correlativamente, a la manera de Nietzsche, del Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia*, es reconocido el carácter irremplazable del mito, fuente de toda verdad, de la literatura tanto como del psicoanálisis. Ciertamente, (...) el saber psicoanalítico se encuentra “anticipado” por el mito y la poesía. Pero en un gesto aristotélico, Freud coloca primero la anticipación para dominarla mejor: el mito conoce bien, pero sólo de manera balbuceante, infantil, confusa, en imágenes, oscura, inarticulada, inconsciente, y debe ser recompuesto por y en la claridad del saber analítico adulto para que la Verdad acceda a *hablar con propiedad*: el mito detenta la verdad en *potencia*, pero esta potencia mítica sólo adquiere sentido gracias al pasaje al acto mediante la formulación de la ciencia psicoanalítica. (Kofman, 2011, 93)

Según el *Diccionario de la Lengua Española* (2012), el mito es: “Una historia ficticia o personaje literario o artístico que condensa una realidad humana de significación universal”. Mircea Eliade (1991), por su parte, entiende al mito no sólo como el relato

del origen o la creación del mundo, sino que mucho más aún, los mitos narran aquellos acontecimientos primordiales a través de los cuales el hombre ha llegado a ser lo que es hoy, estando el ser humano así, de alguna forma constituido por esos mismos acontecimientos relatados por la mitología. Este hecho subrayado por Eliade no le fue ajeno a Freud, quien recurrió a la producción mítica para pensar y fundamentar algunos conceptos y teorías fundamentales del psicoanálisis, siendo uno de los ejemplos más claros, la elaboración de la teoría del complejo de Edipo a partir de la tragedia “Edipo Rey” de Sófocles.

En cuanto al psicoanálisis, ha considerado que el ser humano crea mitos de la misma manera que el soñante crea sus símbolos. Mitos y símbolos harían la carga de la realidad más liviana, o las ideas más atractivas o aceptables.; mitos y símbolos son elementos esenciales de la vida mental. Si bien considera que constituyen una suerte de disfraz que oculta la realidad, no obstante, la realidad de que se trata no es supranatural, más allá de la naturaleza o la responsabilidad humana, sino la realidad del inconsciente individual o universal y, como Freud planteó, la fuente primaria de nuestras motivaciones (...) el mito es considerado como expresando y revelando una verdad del inconsciente. (Dio Bleichmar, 2002, párrafo 17)

De esta manera, el presente trabajo se sostiene en esta idea de que existe en ciertas elaboraciones míticas una observación –aunque sea implícita o intuitiva- de alguna característica o atributo de la naturaleza humana que merece ser indagado y descifrado con el objetivo de ganar una más cabal comprensión de la sustancia y comportamiento del ser humano en general. Por eso recurrimos al mito del génesis, en el primer libro del Antiguo Testamento, con el objetivo de indagar en aquella gran incógnita planteada por Freud que gira en torno a la figura de la mujer como enigma, tomando a Eva -como la primera mujer creada por Dios según el relato bíblico- como representante y símbolo de la femineidad en la cual inquirimos. De todos los datos o detalles proporcionados en dicho libro respecto a Eva, nos resulta interesante el hecho de que fue ella, y no Adán, la que se vió finalmente tentada o impelida a comer del fruto prohibido por Dios, el del árbol del conocimiento del bien y del mal: “La mujer se fijó en que el fruto del árbol sí se podía comer, y que sólo de verlo se le antojaba y daban ganas de alcanzar sabiduría. Arrancó entonces uno de los frutos, y comió” (Génesis, 3:6 Biblia para todos, traducción en lenguaje actual).

Por otra parte, también tenemos el relato mítico de Hesíodo, poeta griego del siglo VII A.C. acerca del semi-dios Prometeo quien robó el fuego a Zeus para salvar a los hombres -que aún vivían sin mujeres-, de la extinción. Como represalia -y aparte de encadenarlo a la roca-, Zeus envía a Pandora (la primera mujer, especialmente creada por los dioses con los atributos de la belleza, gracia, sensualidad, y seducción) para

tentar al hermano de Prometeo, Epimeteo, quien termina casándose con ella pese a la advertencia de su hermano de no aceptar ningún regalo de los dioses. Como regalo de bodas, ambos reciben un ánfora con la instrucción de no abrirlo jamás. Sin embargo, Pandora finalmente levanta la tapa del ánfora, dejando salir todos los males que aquejarán al mundo y a los hombres de ahí en más.

Incluso en su versión más completa, la historia de Prometeo y Pandora no funde de forma tan dramática como la de Adán y Eva los temas del conocimiento, la curiosidad, la sexualidad y el origen del bien y del mal (...) Es más razonable establecer (como lo hizo Milton posteriormente), un paralelo entre Eva -mediante la cual entran en el Edén la tentación y el pecado- y Pandora, a través de la cual todos los males caen entre los hombres. (Shattuck, 1998, 31-32)

¿Por qué fue Eva, y no Adán, quien primero se vio tentada a comer del fruto prohibido a sabiendas de que si lo hacían Dios los iba a castigar con la muerte? Y en el caso del mito de Hesíodo; ¿por qué razón fue Pandora y no Epimeteo, quien se vio vencida por la curiosidad respecto al contenido del ánfora? ¿Por qué razón los creadores de ambos mitos decidieron dar a la mujer y no al hombre esta atribución? Una primera hipótesis, seguramente la más extendida, es la que se fundamenta en una concepción de la mujer como sexo débil, como aquella que carece de la voluntad o la fuerza masculina para poder controlar su antojo y obedecer el mandato divino. O incluso también, desde una perspectiva que ve en el mito una función de encubrimiento y justificación del poder (Dio Bleichmar, 2002), se puede interpretar que tanto el autor del mito del génesis, así como también Hesíodo, fueron motivados por un prejuicio de tipo machista que, con el objetivo de justificar el poder y la violencia ejercidos sobre la mujer, valiéronse de la tentación de Eva y Pandora como medio para hacer al sexo femenino por siempre responsable y culpable del pecado original, y del posterior e inexcusable padecimiento e imperfección humanas. Sin embargo, en el presente trabajo nos apoyamos en la función del mito como “un intento de dar respuesta a los enigmas de la vida” (Dio Bleichmar, 2002) –del enigma de la mujer, en este caso particular- considerando, así, la posibilidad de que hubiera en los creadores de ambos mitos, un vislumbramiento o intuición acerca de la naturaleza femenina que, lejos de concebirla como sexo débil o “segundo sexo” (de Beauvoir, 1999), vio en la feminidad de Eva y Pandora –en comparación con la masculinidad de Adán y Epimeteo- una mayor conexión o ligazón con la incompletud humana ingénita. De hecho, y volviendo a las líneas del mito del génesis citadas más arriba, sabemos que Eva se vió movida o arrojada a alcanzar esa sabiduría que yacía en ese fruto prohibido. Lo que a ella se le antojaba era ese saber que ella reconocía como contenido en ese árbol del

conocimiento del bien y del mal, lo cual nos obliga a cuestionarnos acerca de qué es lo que aviva el deseo de saber, de adquirir conocimiento. Pensamos que en la inquisición de esta cuestión fundamental podríamos hallar una respuesta posible no sólo a la pregunta acerca de por qué fue Eva, y no Adán, quien no se resistió al fruto prohibido en una primera instancia, sino también a aquel enigma acerca de la naturaleza femenina, ligado a la interrogante aparentemente insondable de: “¿qué es lo que quiere la mujer?”, todo esto en relación al hecho de que como humanos nos encontramos irremediabilmente incompletos.

EL SER HUMANO COMO SER INCOMPLETO

Freud, varón vienés, inventó una curiosa disciplina que se ocupa no tanto de lo que el hombre es, sino más bien de lo que le falta. “Eso” que le falta constituye al sujeto humano, y el Psicoanálisis muestra cómo cada prójimo y cada prójima se las arregla con ese “eso” que les falta (Müller, 2001, 29).

El concepto de incompletud alude a una falta: el prefijo “in”, que denota privación o negación, señala que aquello adjetivado como incompleto carece de algo, le falta algo, eso que legitimaría su completud. En la cita anterior, se sugiere algo así como una antropología filosófica que fundamenta a la teoría psicoanalítica, desde la cual se concibe al sujeto humano como constituido por una falta, una incompletud que parecería serle inherente y con la cual debe aprender a vivir. Esta concepción de la naturaleza humana se encuentra bellamente expresada en uno de los diálogos de Platón (2004), *El Banquete*, donde el filósofo griego expone diversas teorías sobre el amor. En una de ellas, el mito del andrógino narrado por Aristófanes, Platón sostiene que originalmente, los humanos eran seres esféricos, perfectamente completos, que luego fueron separados en mitades por Zeus como castigo por intentar invadir el Monte Olimpo, morada de los dioses griegos. Desde entonces, hombres y mujeres son trozos mutilados, infelices e insatisfechos, seres incompletos en busca de su otra mitad. Así, Eros (el Amor), es representado por Platón a través de éste mito como incompletud, como carencia y deseo de la mitad perdida, razón por la cual el ser humano está destinado a una inexorable incompletud e infelicidad. El mito del andrógino relata un acontecer trágico para el ser humano, ya que para cada uno sólo existiría una única mitad, lo cual lo hace muy improbable el poder encontrarla para poder recuperar aquella completud original. Así, se podría decir que esta infelicidad de

la cual nos habla Platón a través del mito del andrógino es aquello con lo cual “cada prójimo y prójima se las arregla” en la cita anterior.

La palabra andrógino viene del griego y significa hermafrodita, esto es híbrido, o de sexo indeterminado, lo cual coincide con la disposición bisexual psíquica originaria del niño planteada por Freud (1933). Claro está que esta bisexualidad a la que hace referencia Freud no es exactamente la misma que la del andrógino originario del mito platónico, pero a los efectos del presente trabajo es relevante tomar nota de este paralelismo primario que existe entre el mito platónico, la bisexualidad infantil planteada por el psicoanálisis y el novedoso descubrimiento de las neurociencias que sostiene que hasta las ocho semanas de gestación, el cerebro fetal permanece indeterminado en cuanto a la diferenciación sexual:

En la octava semana se registrará un enorme aflujo de testosterona que convertirá este cerebro unisex en masculino, matando algunas células en los centros de comunicación y haciendo crecer otras más en los centros sexuales y de agresión. Si no se produce la llegada de testosterona, el cerebro femenino continúa creciendo sin perturbaciones (Brizendine, 2010, 38).

Y con respecto a la incompletud humana expresada en la filosofía de Platón, Lacan (1960-61) retoma el diálogo de *El Banquete* para realizar una interpretación de otro de los discursos contenidos en él, ésta vez el de Alcibíades, desde su propia teoría psicoanalítica. En su discurso, Alcibíades –hombre hermoso y valiente- le declara su amor a Sócrates, un amor que no es correspondido ya que Sócrates, como sabio filósofo, se mantiene imperturbable e invulnerable frente a la belleza física de Alcibíades. Esta invulnerabilidad socrática, fruto de su gran sabiduría, es sentida por el amante como una falta, como algo que él mismo carece, y que por tanto hace de Sócrates, poseedor de esa sabiduría, objeto de su amor. Así, éste personaje del diálogo platónico estaría representando a la vida humana como envuelta en un deseo eternamente insatisfecho. Lacan, por su parte, utiliza esta interpretación platónica del amor y la naturaleza humanos para analizar el fenómeno de la transferencia dentro de la teoría y práctica psicoanalíticas. Recordemos que Freud (1915a) hizo referencia al “amor de transferencia”, y así Lacan desarrolla esta idea a través de su propia lectura de una de las obras más célebres sobre el amor, en la cual hace una doble analogía: Alcibíades-analizado y Sócrates-analista, a través de un vínculo entre el amor y el saber: “En tanto que Alcibíades quiere obtener a cualquier precio ese saber que imagina que Sócrates detenta, éste último en efecto realmente detenta algo de ese orden, que reivindica como si fuera un saber sobre el amor e incluso como si fuera su único saber...” (Allouch, 2011,161). Como Eva, quien no se resiste a ese conocimiento

contenido en el fruto prohibido, Alcibíades tampoco puede dominar su deseo de hacerse del ágama¹ de Sócrates. Sin entrar en un análisis de la transferencia planteado por Lacan en su seminario, sí es pertinente aclarar como: “El psicoanalizante, tal como Alcibíades en Sócrates, sitúa los agalmata que intervienen en el análisis, en el psicoanalista; más metafóricamente en su vientre. Se trata de un saber x agalmatizado (como se dice de un cuerpo que está irradiado)” (Allouch, 2011, 116).

(...) parto del extremo de los que supongo: ¿aislarse con otro para enseñarle qué? ¡Lo que le falta! Situación aún más temible si pensamos justamente que por la propia naturaleza de la transferencia ese “lo que le falta” lo va a aprender en tanto que amante. (Lacan, 1960-61)

De esta manera, tanto mediante el mito del Andrógino, así como también a través de la intervención de Alcibíades en el Simposio, Platón sugiere una idea del amor como carencia propia de un ser que se siente o sabe incompleto e impelido a ir en busca de aquello que pueda colmar ese vacío, esa falta, esa ausencia. El amante de Platón es aquel a quien algo le falta. Y es, precisamente, esta concepción del amor como carencia lo que hace a la etimología del concepto de Filosofía, palabra que proviene originalmente del griego y que se compone de dos vocablos: *Philo* (del griego “amor”) y *Sophos o Sophia* (del griego “sabiduría”), por lo que el filósofo sería aquel que ama (carece) de sabiduría. Paradójico, ¿no? A primera vista sí, pero no lo es tanto si nos atenemos a la lógica que yace detrás de ésta proposición: sólo se puede amar, o sea *desear*, aquello que se carece. Según el *Diccionario de la lengua española* de la RAE (2012), desear es una sinónimo -aunque en desuso- de amar, y entonces, podemos inferir que la carencia es lo que garantiza el deseo, lo que lo hace posible y así, lo que impulsa al sujeto a buscar aquello que le falta, buscando completarse o completar lo que permanece incompleto. Incompletud-carencia-falta: condiciones necesarias para el acontecer del deseo que añora y anhela la completud originaria². Es por eso que la pitonisa del oráculo de Delfos le dijo a Querefonte que Sócrates era el más sabio de toda la antigua Grecia, ya que era el único que era consciente de su propia ignorancia (Platón, 2011). A través de su “Sólo sé que no sé nada”, Sócrates se erigió como un auténtico sujeto deseante de sabiduría, o sea un verdadero filósofo, ya que es esa conciencia de carencia de saber lo que lo convierte en su más genuino amante. Un

¹ “Algama puede perfectamente significar ornamento o adorno, pero aquí es, ante todo, joya, objeto precioso – algo que está en el interior” (Lacan, 1960-61)

² Esta completud originaria alude no sólo a la totalidad original del ser humano esférico en el mito del andrógino de Platón, sino que también se puede establecer un paralelismo entre éste y el “sentimiento oceánico” (Freud, 1930) que alude a algo así como ser uno con el todo, o sea a un sentimiento de unión totalizante de un estado primitivo y arcaico de constitución psíquica del ser humano.

saber que, por otra parte para Sócrates, yace bien en el interior de uno mismo, en el fondo del alma (como el *álgama* de Lacan): el maestro de Platón sabía que ahí había un saber, una verdad, de la cual no podía dar cuenta, pero a la que, motivado por el deseo o amor, se podía acceder a través de una labor introspectiva. En ese saber yace la completud del andrógino original, un saber que es en principio inalcanzable, pero que no obstante compele a su búsqueda a todo aquel que tome contacto con su propia incompletud-carencia-falta. Esta conceptualización del deseo elaborada desde la filosofía por Platón, y retomada por Lacan para interpretar el amor de transferencia, se encuentra a su vez, íntimamente ligada a la noción de deseo teorizada por Freud, para quien éste se distingue y separa de la necesidad, en cuanto nacida de una tensión interna del organismo del sujeto que encuentra su satisfacción a través de una acción específica. Por el contrario, para Freud, el deseo "...evoca más bien un movimiento de concupiscencia o de codicia (...). La concepción freudiana del deseo se refiere fundamentalmente al deseo inconsciente, ligado a los signos infantiles indestructibles" (Laplanche & Pontalis, 1996, 96-97). En este sentido, la realización del deseo para el creador del Psicoanálisis consiste en una búsqueda imposible, infructuosa desde el punto de vista adaptativo (el cual se relaciona con la satisfacción de la necesidad), ya que se trata de una búsqueda signada por la repetición:

(...) búsqueda de una percepción primera que tiene como marco una mítica primera vez, un mítico primer encuentro entre el sujeto y el objeto de "satisfacción". Volver a evocar esa percepción es la meta propia de la realización desiderativa, la forma en que el deseo se cumple, meta a la cual Freud bautiza como identidad de percepción³. La realización del deseo se cumple cuando reaparece la percepción, siendo su instrumento específico la alucinación. (Rabinovich, 2003, 11-12)

A partir de aquella incompletud del alma (*psyché*) platónica podría esbozarse una analogía con la incompletud o falta en la mente o psiquis (también derivados del vocablo griego *psyché*, pero con una connotación más científica) de la que se ocupa el psicoanálisis. Y de esta manera, queda claro este paralelismo existente entre las tres formas -platónica, freudiana y lacaniana- de entender el deseo, ya que todas de alguna forma aluden a que el mismo implica una búsqueda imposible, ya que jamás podremos, de hecho, recuperar aquella "completud originaria", permaneciendo por siempre seres humanos incompletos, moviéndonos, buscando, deseando.... En fin, Eva-Pandora-Alcibíades-Psicoanalizante: todos ávidos buscadores, anhelantes de un saber, un conocimiento que está en algún lugar (Fruto prohibido-Ánfora-Sócrates-

³ La identidad de percepción designa a aquello hacia lo que el sujeto tiende en el proceso primario (a diferencia del secundario, donde se tiene a la identidad de pensamiento). Se trata de encontrar una percepción idéntica a la imagen del objeto resultante de la experiencia de satisfacción. "La alucinación primitiva es la vía más corta para obtener la identidad de percepción" (Laplanche & Pontalis, 1996, 183).

Psicoanalista) al cual se dirigen en esa búsqueda de lo que Lacan llama “saber x agalmatizado”.

Por otra parte, y respecto a esta concepción del amor según Lacan, Jacques Alain Miller ahonda en esta interpretación lacaniana del amor, vinculandola –o mejor dicho señalando su esencialidad- con la feminidad:

Amar, decía Lacan es dar lo que no se tiene. Lo que quiere decir: amar es reconocer su falta y darla al otro, ubicarla en el otro. No es dar lo que se posee, bienes, regalos. Es dar algo que no se posee, que va más allá de sí mismo. Para eso, hay que asumir su falta, su "castración", como decía Freud. Y esto, es esencialmente femenino. Sólo se ama verdaderamente a partir de una posición femenina. (Miller, 2008)

Y si nos atenemos a la idea de Lacan de que sólo se ama verdaderamente a partir de una posición femenina, entonces, basándonos en la relación sinonímica entre amor y deseo arriba descrita y explicada, podemos inferir que sólo se desea verdaderamente a partir de una posición femenina. Entonces, ¿no será ésta la razón por la cual Eva no pudo resistirse frente al deseo de probar del fruto del árbol del conocimiento? ¿Acaso ella, dada su posición femenina, asumió una falta que Adán, desde una posición masculina no habría podido asumir? ¿Podremos, quizás, hacer un paralelismo entre aquella falta que se asume esencialmente desde la posición femenina según Lacan, con la falta de ese conocimiento contenido en el fruto prohibido de aquel árbol que avivó la curiosidad y el deseo de Eva de obtenerlo?

LA FALTA DE FALO COMO SÍMBOLO DE LA INCOMPLETUD FEMENINA SEGÚN EL PSICOANÁLISIS FREUDO-LACANIANO

La incompletud del alma femenina es entendida desde el psicoanálisis freudiano fundamentalmente como “falta de pene”: en la mujer, esta falta tiene consecuencias fundamentales a nivel anímico, ya que el falo no es, en el seno de la teoría psicoanalítica, meramente un órgano anatómico propiamente masculino sino que, más importante aún, representa un símbolo de poder, razón por la cual su posesión o carencia resulta tan clave para la constitución de la vida anímica del sujeto humano.

Es sin duda en función de éste valor de símbolo que Freud, y en forma más sistemática, el psicoanálisis contemporáneo, habla de falo; se hace entonces referencia, de un modo más o menos explícito, al uso de este término en la Antigüedad, donde designaba la representación figurada, pintada, esculpida, etc., del órgano viril, objeto de veneración (...) En aquella lejana época, el falo en erección simbolizaba la potencia soberana, la virilidad trascendente, mágica o sobrenatural, y no

solamente la variedad puramente priápica del poder masculino, la esperanza de la resurrección, la fuerza que puede producirla, el principio luminoso que no tolera sombras ni multiplicidad y mantiene la unidad que eternamente mana del ser... (Laplanche & Pontalis, 1996, 137).

Para Freud, esta diferencia anatómica entre el varón y la mujer tiene, necesariamente, su correlato a nivel psíquico:

Todo el acento recae sobre el miembro masculino, todo el interés se dirige a su presencia o ausencia. Acerca de la vida sexual de la niña pequeña sabemos menos que sobre el varoncito. Que no nos avergüence esta diferencia: en efecto, incluso la vida sexual de la mujer adulta sigue siendo un *dark continent* para la psicología. Pero hemos discernido que la niña siente pesadamente la falta de un miembro sexual de igual *valor* que el masculino, se considera inferiorizada por esa falta y esa "envidia de pene" da origen a toda una serie de reacciones característicamente femeninas (Freud, 1926, 199)

Y luego, unos años más tarde, Freud también ahondará en aquellas consecuencias que la ausencia o falta de pene tienen en la psiquis femenina: "La importancia de la envidia de pene es indudable. Acaso lo juzguen un ejemplo de injusticia masculina si asevero que envidia y celos desempeñan en la vida anímica de las mujeres un papel todavía mayor que en el de los varones" (1932, 116). Es pertinente agregar que el vocablo celos tiene su raíz etimológica en la palabra griega *zelos* que significa ganas tremendas de algo, fervor, apasionamiento, ardor, ansia por algo o alguien (...) y también objeto de deseo. Estas ganas tremendas, fervor o ansia (asociadas a los celos sentidos por la mujer a raíz de su falta), podría ser lo que motivó a Eva (y no a Adán, que al ser hombre, no sufriría tan marcadamente de aquellos "celos") a que el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal se constituyera como su objeto de deseo al cual no pudo resistirse y dejar de tomar.

Por su parte, Lacan también dará al falo un rol central en la teorización acerca de la feminidad. Para éste, lo significativo es el falo como objeto imaginario (como imagen de la pura erección) y no ya el pene como órgano genital masculino:

Lo que marca la diferencia *primordial* entre el hombre y la mujer va a ser la posesión o no posesión del falo. De lo que se trata es de estar provisto del atributo fálico, o estar desprovisto de él –situación equivalente al estar castrado-. Los niños y las niñas, al llegar a la fase fálica con predominancia del falo imaginario, encontrarán que hay dos tipos de seres en el mundo, los que tienen falo y los que no lo tienen (...) Ambos se relacionan a partir de una ausencia, y lo característico de la posición femenina es el de definirse en función de una carencia en el plano imaginario; por su parte, la posición masculina se define en función de una presencia también imaginaria. (Colorando, Arango & Fernández, 1998)

Poniendo en énfasis no ya meramente en la pulsiones y la anatomía –como en el psicoanálisis freudiano- sino en el orden simbólico y la estructuración del inconsciente como un lenguaje, Lacan plantea que tanto hombres como mujeres se hallan posicionados en torno al falo como paradigma del significante, y así, la diferencia entre los sexos se asienta en la tenencia o en la falta: “El sexo femenino tiene para Lacan un carácter de ausencia, de vacío, de agujero (...) Como sostiene André Serge, la feminidad se presenta como un devenir, no como un ser (...) Por lo que dirá Jacques-Alain Miller, “llamamos mujeres a esos sujetos que tienen una relación con la nada” (Vendittil, Ochoa & Ortiz, 2013).

La mujer, en tanto identidad femenina, su sexualidad, todo ello quedaría marcado definido y concebido como **falta**. Falta que surge de la interpretación infantil de la anatomía femenina pero que será estímulo permanente de la imagen del agujero, de vacío (...) lo no subjetivable sólo podría tener trazas en el inconsciente bajo la forma de “un ombligo, de un agujero”. (Dio Bleichmar, 2002, 780)

ALTERNATIVAS AL FALOCENTRISMO DEL PSICOANÁLISIS FREUDO-LACANIANO

De esta manera, si bien la incompletud es un atributo del ser humano como tal (más allá de su sexo o género), en el caso de la mujer en particular, el psicoanálisis tanto freudiano como lacaniano relaciona esta incompletud con la falta de pene (real) o falo (imaginario). Falta que, a juicio de Freud, decantará en una “envidia de pene” por parte de la mujer, lo que a su vez la hará más propensa a experimentar celos, sentimiento éste que, como ha sido anteriormente señalado, etimológicamente refiere a ganas tremendas, fervor, apasionamiento, ansia por algo o alguien que se constituye, así, como objeto de su deseo. Este concepto de la falta como “envidia de pene” -tanto desde el punto de vista anatómico en Freud, como simbólico en Lacan- no estuvo ni está exento de críticas dentro de la propia teoría psicoanalítica. De hecho, y como ha sido anteriormente señalado, desde ciertas posturas feministas se ha acusado a ambas perspectivas de esencialistas y promotoras de una cultura patriarcal, y asimismo, a partir de los planteos de psicoanalistas como Karen Horney y Melanie Klein, quienes sostienen que la percepción de la identidad femenina está construida en base a lo social y cultural y es por lo tanto, y contrariamente al esencialismo basado en el biologicismo freudo-lacaniano, susceptible a cambios (Serret, 1989). Dio Bleichmar, por otra parte, menciona un recurso usado por el *feminismo de la*

diferencia con el fin de revalorizar el reconocimiento de la feminidad, esto es, el poner énfasis en lo específicamente femenino:

(...) sus órganos, sus placeres, sus experiencias, su capacidad para valerse entre mujeres y reivindicar que, “ya que somos diferentes, hagamos de la diferencia un valor”, a la manera de las reivindicaciones de raza -*black is beauty*. La vagina, la maternidad o las relaciones exclusivas entre mujeres, serían suficientes para el establecimiento de una valorización de la feminidad. (Dio Bleichmar, 2002, 2-3)

Sarah Kofman (2011) señala, además, que en el mismo planteo de Freud podemos encontrar una alternativa a la concepción de la mujer castrada y condenada a sufrir “envidia de pene”: esta alternativa está representada a través de la vía abierta por el mismo creador del psicoanálisis en su obra *Introducción al narcisismo* de 1913. En este escrito Freud plantea que a partir de la pubertad, con la formación de los órganos sexuales, se da en la mujer una especie de retorno al narcisismo originario, con un paralelo desarrollo hacia la belleza, posicionando a la mujer en un estado en el que se basta a sí misma.

Aquello que hace enigmática a la mujer no sería ya alguna “defectuosa de nacimiento”, una falta cualquiera, sino por el contrario, su autosuficiencia narcisista y su indiferencia; ya no se trataría de que ella envidie al hombre por su pene, sino que él la envidiaría a ella por su posición libidinal inasequible, por haber sabido guardar en reserva su narcisismo. (Kofman, 2011, 66)

Así, teniendo en cuenta la controversia y divergencia en materia de perspectivas y argumentos respecto a la relevancia de esta ausencia o falta de pene en la vida anímica de la mujer, en el presente trabajo sostenemos la idea de que –aun siendo razonable pensar la incompletud femenina a partir de la falta de falo o pene, señalada tanto por Freud como por Lacan- es también factible pensar o considerar una hipótesis diferente, aunque no necesariamente excluyente: aquella según la cual la incompletud femenina puede estar vinculada ya no con el órgano genital masculino (o su imaginario) que a ella le falta, sino con uno propiamente femenino, esto es el útero o matriz, que ella misma, por su propia constitución biológica, posee en forma exclusiva. Así, ya no se trata de algo que le falta por no tenerlo, sino de algo que tiene, pero que en sí mismo representa un vacío que necesita ser completado. En este sentido, nos adherimos filosóficamente a la postura de Luce Irigaray, representante del feminismo de la diferencia, quien afirma:

Rechazar hoy en día toda explicación de tipo biológico -porque la biología, paradójicamente, haya servido para explotar a las mujeres- es negar la clave interpretativa de la explotación misma. Ello significa mantenerse también en la ingenuidad cultural que se remonta al establecimiento del reino de los dioses-hombres

(...) Así, pues, para mantener un estatuto subjetivo equivalente al de los hombres, la mujeres deben hacer que se reconozca su diferencia. (Irigaray, 1982, 44)

Por otra parte, a los efectos del presente trabajo, y con el objetivo de fundamentar la hipótesis que lo motiva, vale aclarar que si bien la completud original del andrógino platónico, así como el sentimiento oceánico de Freud, aluden a un estado del ser, éste está íntimamente vinculado con un tener que a su vez remite a aquella incompletud o falta que, desde nuestra perspectiva -fundamentada tanto en el pensamiento platónico como psicoanalítico (Müller, 2001)-, define al ser humano como tal. Así, “ser” y “tener”, si bien conceptualmente diferentes, estarían vinculados en el sentido de que el ser incompleto lo es tal a causa de una falta que da cuenta de su incompletud.

Como ha sido anteriormente señalado, en el caso particular de la mujer, ésta incompletud ha sido tradicionalmente explicada desde el psicoanálisis como falta de pene o falo, lo cual ha devenido, no sin enormes críticas y desavenencias, en una interpretación de la psiquis femenina determinada por la “envidia de pene” con todas las consecuencias que tal estado anímico sugiere y supone. A la mujer le falta algo que el hombre posee -aunque ésta posesión tampoco sea condición o garantía de completud para el sexo masculino, ya que lo fálico alude a algo del orden de lo simbólico más que de lo físico- y es en la conciencia de esa no posesión (de falo o pene) que el inconsciente de la mujer (complejo de castración mediante) se aboca a la búsqueda, movida por el deseo, de eso que le falta: primero a través del amor del padre (con el correlativo resentimiento hacia la madre por no habérselo otorgado) y después a través del deseo de un hijo varón. Kofman (2011) señala que en el pensamiento de Freud, a causa de aquella falta, la mujer sufre de “envidia de pene”, lo cual la hace más celosa y envidiosa que el hombre, probando así como el tener (o, mejor dicho, no tener pene en el caso de la mujer) tiene un correlato inmediato con el ser (ya que afecta su estado anímico o existencial): “La niña, por lo tanto, a la sola percepción del pequeño pene del varón, sentirá una envidia que “dejará en su evolución, en la formación de su carácter, huellas imborrables”” (Kofman, 2011, 195). De esta manera, resulta claro que, si bien a sabiendas de que se trata de dos dimensiones diversas, ser y tener se encuentran íntimamente relacionados en este enfoque del problema de la incompletud humana.

Sin negar el hecho, y su posible relevancia dentro de la teoría psicoanalítica, de la falta de pene en la mujer, en esta monografía nos proponemos, sin embargo, explorar y buscar posibles fundamentos para la hipótesis de que la incompletud del alma o psiquis femenina no se fundamenta precisamente en aquella carencia o falta, sino por el contrario en algo que la mujer, como el varón con el falo, de hecho posee: el útero o

matriz. Y si bien desde una postura en extremo patriarcal y machista, según señala Roudinesco, Aristóteles ya habría adjudicado al útero femenino un rol paralelo (aunque claramente inferior no sólo en cuanto a su función reproductiva, sino también como símbolo de poder) al pene masculino: "... lo cual hace de ella (la mujer) un "hombre invertido", según lo prueba la posición de sus órganos: su útero es el equivalente de un pene" (Roudinesco, 2004, 125).

BASES PARA UN PARADIGMA INTEGRATIVO DE LA RELACIÓN MENTE-CUERPO

Para poder estipular una hipótesis del útero como símbolo somático correlativo de la incompletud del alma femenina, es necesario probar que existe una relación interactiva y complementaria entre el cuerpo y la psique, para así poder fundamentar que aquella incompletud representada en el útero como órgano genital femenino está de alguna manera vinculada a la vida anímica o psíquica de la mujer.

El problema de las relaciones entre el alma (*psyché*) y cuerpo (*soma*) se remontan ya a la antigüedad, en la cual encontramos a filósofos como Platón y Aristóteles sosteniendo, el primero, una completa separación entre el alma y el cuerpo, mientras el segundo veía una unión sustancial entre ambos (teoría hilemórfica), admitiendo la realidad psicósomática como constitutiva de lo humano. Así, una concepción dualista como aquella sostenida por Platón, y sistematizada más tarde por Descartes a través de la clara distinción entre la *res cogitans* (el pensamiento) y la *res extensa* (la materia) descartaría toda posibilidad de justificar la hipótesis del presente trabajo ya que, de entrada, quedaría excluido cualquier tipo de ligamen (que no sea meramente simbólico o metafórico) entre mente y cuerpo. "El dualismo responde al abismo intuitivo entre la vida mental interior y la realidad física, afirmando que existen dos entidades ontológicas diferentes: entidades mentales y físicas" (Ruiz, 2011a, 115). Sin embargo: "Para el neurocientífico moderno, lo psicológico y los fisiológico no son diferentes: son sólo las caras opuestas de la misma moneda" (Brizendine, 2010, 122). En este sentido, el argumento del presente trabajo se encuentra alineado al "Paradigma integrativo basado en la complejidad" (Dubordieu, 2008), esto es, un modelo que busca integrar la mente y el cuerpo basándose en el constructivismo moderado, la Teoría General de los Sistemas de Von Bertalanffy, el Paradigma de la Complejidad de Morin (2001) y la Teoría del Caos de Ilya Prignone. "El individuo es una unidad psicósomática, lo que nos lleva a una ruptura de falsas dicotomías: enfermedades físicas y psíquicas, somáticas y psicósomáticas. Todos sus sistemas

se hallan interrelacionados, hay continuas intermodulaciones entre el SN, SE, SI⁴ (Dubordieu, 2008, 35-36). Este señalamiento de Dubordieu, pilar epistemológico de la Psiconeuroinmunoendocrinología⁵, se asienta y justifica a partir del significado etimológico del concepto de individuo:

(...) el término individuo deriva de raíces latinas que señalan la imposibilidad de dividirlo en pequeñas partes, de tal forma que cada persona debe ser diagnosticada y tratada como un ente global, donde todas las piezas de su experiencia como organismo humano tienen el mismo valor y deben ser tomadas en consideración. (Lemos, Restrepo & Richard, 2008, 142)

La realidad concebida como un sistema complejo que requiere de una perspectiva múltiple para ser comprendida en toda su diversidad: entendemos que ésta es la manera más pertinente y racional de acceder a un conocimiento genuinamente cabal del ser humano. Porque si bien es cierto que para una inspección y conocimiento detallado de la realidad se requiere de un proceso de selección y recorte de la misma (como en el caso del conocimiento científico), es imprescindible tener presente que este recorte es siempre parcial y constreñido, ya que el todo nunca es meramente la suma de las partes, aunque el conocimiento de éstas (más factible y viable de profundización) constituya un requisito valioso para una mayor y mejor comprensión del todo desde una perspectiva sistemática y científica.

De allí la necesidad, para el conocimiento de poner orden en los fenómenos, rechazando el desorden, descartar lo incierto, es decir, de seleccionar los elementos de orden y de certidumbre, de quitar ambigüedad, clarificar, distinguir, jerarquizar... Pero tales operaciones, necesarias para la inteligibilidad, corren el riesgo de producir ceguera si eliminan a los otros caracteres de lo complejo... (Morin, 2000, 32)

Solms & Turnbull (2013) argumentan que la separación mente-cerebro establecida por Freud fue una decisión pragmática del creador del psicoanálisis, ya que en aquella época las ciencias del cerebro humano (neurociencias) no contaban aún con las herramientas teórico-técnicas para poder investigar en las posibles correlaciones entre aquellos. En efecto, con su formación científica de médico neurólogo, en algunas ocasiones Freud manifestó algo así como la esperanza de que, en un futuro, sus descubrimientos en torno al funcionamiento de la mente humana pudieran ser corroborados y correlacionados con las estructuras somáticas del cerebro: "Debemos recordar que nuestras ideas provisionales en psicología, presumiblemente serán algún

⁴ Las siglas hacen referencia al sistema nervioso, sistema endócrino y sistema inmunológico, respectivamente.

⁵ La Psiconeuroinmunoendocrinología (PNIE) es una disciplina que emergió en la década de 1970 y que desde un paradigma integrativo, propone un modelo integrado psique-soma-entorno, con un enfoque interdisciplinario para el tratamiento integral del paciente (Dubordieu, 2008).

día basadas en una estructura orgánica.(...) Estamos considerando esta posibilidad al reemplazar sustancias químicas especiales por fuerzas psíquicas especiales” (Freud, 1914, 76-77). En otra ocasión afirmó que: “La biología es verdaderamente un territorio de posibilidades ilimitadas. Podemos esperar de ella la información más sorprendente, y no podemos adivinar las respuestas que nos devolverá en las próximas décadas a las preguntas que hemos formulado” (Freud, 1920, 53).

Por otra parte, en *Pulsiones y destinos de la pulsión*, Freud (1915b), hace referencia a la pulsión como eso que yace en el límite de lo somático y lo psíquico, o sea como el representante psíquico de aquellos estímulos que proceden del interior del cuerpo, estableciendo así, una íntima relación entre el soma y el alma humanas.

Hoy en día se está volviendo a la visión de conjunto, y lo sorprendente es que el cuadro resultante se parece al que un siglo pasado pergeñó Freud (...) Freud vuelve, pues, y no sólo a la teoría. En casi todas las grandes ciudades del mundo se han formado grupos de trabajo interdisciplinario que unen los campos, antes divididos y con frecuencia antagónicos, de la neurología y del psicoanálisis. Estas redes de investigación, a su vez, han constituido la Sociedad Internacional Neuropsicoanalítica⁶ (...) Dentro de este marco, parece que la organización general de la mente que a grandes rasgos esbozó Freud está destinada a desempeñar un papel semejante al que representa la teoría de la evolución de Darwin para la genética molecular: una plantilla sobre la que se podrá ir colocando coherentemente los detalles que se vayan descubriendo. Los neurólogos están encontrando pruebas que avalan algunas de las teorías de Freud y, a la vez, van atando cabos acerca de los mecanismos subyacentes a los estados mentales que describió. (Solms, 2004).

De esta manera, y a la luz de estos paradigmas integradores de las dimensiones cuerpo-alma, psique-soma, mente-cerebro – que superan la disyunción dualista de la tradición filosófica occidental desde Platón- en el presente trabajo intentaremos explicar y dilucidar la posible fundamentación de la hipótesis que apunta al útero como posible representante, a nivel somático, de la incompletud que caracteriza al estado anímico general de lo femenino. Estando el útero íntimamente relacionado con lo neurológico –esto, gracias a la actividad hormonal que vincula al aparato reproductor femenino y el cerebro- ésta hipótesis podría enmarcarse dentro de las propuestas teóricas tanto de la PNIE, como también del Neuropsicoanálisis, aunque una explicación detallada y justificada de esta consonancia supera el propósito del presente trabajo, quedando abierta dicha cuestión para una posible elaboración posterior de esta temática.

⁶ El neuropsicoanálisis es el resultado de la integración del psicoanálisis con la neurociencia. El concepto fue acuñado por Mark Solms (psicoanalista y neuropsicólogo) y su primer uso formal ocurrió en 1999 con la publicación de la revista titulada con el mismo nombre (*Neuropsychoanalysis*).

Para que el estado biológico del yo tenga lugar, numerosos sistemas cerebrales han de estar en plena marcha, lo mismo que numerosos sistemas del cuerpo propiamente dicho. Si se cortaran *todos* los nervios que aportan señales cerebrales al cuerpo propiamente dicho, nuestro estado corporal cambiaría radicalmente y, en consecuencia, lo mismo haría nuestra mente. Si se cortaran *sólo* las señales que procedentes del cuerpo propiamente dicho van al cerebro, nuestra mente también cambiaría (Damasio, 2010, 262).

EL ÚTERO COMO REPRESENTANTE SOMÁTICO DE LA INCOMPLETUD FEMENINA

El útero es definido por el *Diccionario médico-biológico, histórico y etimológico* (2004), como un “órgano hueco, situado en el interior de la pelvis de la mujer, donde se produce la hemorragia menstrual y se desarrolla el feto hasta el momento del parto.”

(...) para la ciencia el útero de la mujer era un recipiente (¿un objeto?) invertido, que se abría para dejar pasar la menstruación, el esperma y el hijo, y que se cerraba para retener los fluidos masculinos, proteger y alimentar al feto. Casi una máquina utilizada para la creación de nuevas vidas (Chairo, 2011, 42).

Así, desde una teoría de la incompletud basada en el útero, la falta estaría para la mujer sentida o asumida desde dentro de su propio cuerpo, desde lo más inherente a su propia feminidad. El útero es un recipiente hueco, pronto para ser colmado, completado, a través de la fecundación, por un feto que luego devendrá hijo. “Casi una máquina para la creación de nuevas vidas”, el útero representa una posibilidad para la mujer de generar una nueva vida erigiéndose, así, como un símbolo de poder tan significativo como el del falo: aquel que representa la potestad para dar a luz vida, de la misma forma que Sócrates asistía a sus alumnos en el “dar a luz” sus ideas⁷. En este sentido, y aun a riesgo de desviarnos un poco del foco puntual de indagación del presente trabajo, resulta interesante citar las ideas de Lou Andreas-Salomé a este respecto:

...Lou did not stop there as she moved on to turn the theory of the penis envy on its head, and noted its feminine counterpart. “Corresponding to penis envy in women, we

⁷ La mayéutica-o arte de dar a luz- es el nombre del método usado por Sócrates con sus discípulos. Sócrates estableció una analogía entre su labor como maestro y la de su madre, quien era partera.

frequently find in men the wish to give birth... a desire which is to be distinguished from the desire to return into the beloved mother”⁸ (Andreas-Salomé, 2012, 40-41).

Aparte de la relevancia asignada por Andreas-Salomé a la maternidad como atributo esencial de la feminidad, para esta discípula de Freud y analista de su hija Anna: “...the feminine in its essence partakes of a ‘primordial fusion with the All in which we repose’ (...) Her childhood idea of women’s internal organs was that they were ‘like the inside of the mountains filled with precious stones’”⁹ (Appignanesi & Forrester, 2000, 243).

Dar a luz, maternidad, fusión original –con el Todo, o de la díada madre-bebé-, órganos internos: formas de expresión que refieren a una concepción de la feminidad diferente a aquella que proyecta, en lo femenino, castración o falta de pene-falo. Algo así como lo que plantea Franco : “Pero el pensamiento más pedestre, sin embargo, podría sostener que las mujeres *también* tienen algo que los hombres no tienen: y en su anatomía” (2011, 6). Franco no dice ni aclara qué es eso que las mujeres tienen y los hombres no (dando vuelta la teoría de la falta de pene), pero aquí nos aventuramos a sugerir que podría ser el útero.

Uno de los fenómenos concierne al espacio interno, término utilizado por Erikson (1968) para describir no sólo el embarazo y el parto, sino también la lactancia y todas las partes de la anatomía femenina asociadas a la satisfacción, el calor y la generosidad. Según el autor, el espacio interno es más real que el órgano ausente, es decir, el pene. Tal y como quedó demostrado en la investigación que llevó a cabo en la Universidad de California, los niños y las niñas utilizan el espacio de diferentes maneras. Mientras que los niños utilizan con más frecuencia el espacio externo, las niñas lo hacen con el interno. Así, ambos sexos son diferentes en su “Experimentación del diseño básico del cuerpo humano” (pág. 273). Erikson continúa diciendo que “En la experiencia femenina el espacio interno ocupa el centro de la desesperación aun siendo el mismo centro de la satisfacción potencial” (pág. 278). Este espacio interno está relacionado con la identidad de género básica femenina y la representación mental del cuerpo (...) Las jóvenes experimentan biológicamente que tienen un espacio interno que está listo para llenarse... (Welldon, 2013: 51)

Resulta relevante reparar en unas palabras específicas de la cita anterior: “... el espacio interno es más real que el órgano ausente, es decir, el pene”. Esto podría ser tomado como punto de apoyo para el argumento de la presente monografía, ya que

⁸ “Lou fue aún más allá para dar vuelta la teoría de la envidia de pene, y mostrar así su contraparte femenina: “En correspondencia con la envidia de pene femenina, frecuentemente encontramos en los hombres el deseo de dar a luz... un deseo que debe de ser distinguido de aquel deseo de retorno a la madre amada””. Nota: el texto original es en inglés. La traducción al español fue realizada por mí.

⁹ “... lo femenino en esencia participa de esa fusión original con el Todo en el que reposamos (...) En su idea infantil, concebía a los órganos internos de la mujer como ‘el interior de una montaña llena de piedras preciosas’”. Nota: el texto original es en inglés. La traducción al español fue realizada por mí.

ese ser más real del espacio interno femenino, podría implicar una conexión más directa o una arrogación más propia e inexorable (ya que lo interno es menos excusable que lo externo) de ese sentido de incompletud o falta por parte de la mujer en comparación al hombre. Más adelante en la misma cita se refiere a este espacio interno como “listo para llenarse”, lo cual nos remite necesariamente al útero, el cual podría estar representando, así, un correlato anatómico de aquel sentimiento de incompletud psíquica o del alma femenina. De hecho, y con respecto a ese estar “listo para llenarse”, ésta afirmación podría sustentarse en el hecho de que existe en la mujer una disposición biológica a buscar ser fecundada cuando se encuentra en el momento de máxima fertilidad: “La Madre Naturaleza recurre a todos los recursos disponibles para estar segura de que las parejas se juntan y hacen niños. Esto exige que el sexo acontezca en el momento oportuno del mes” (Brizendine, 2010, 129). Y el momento oportuno del mes es justamente, aquel llamado período de ovulación, en el cual el óvulo se encuentra lo suficientemente maduro y preparado para recibir al espermatozoide que lo fecunde con el objetivo de crear el huevo o cigoto que se anidará posteriormente en la matriz o útero, completándolo.

La nariz de las mujeres y sus circuitos cerebrales son muy sensibles justo antes de la ovulación; y no sólo a los aromas ordinarios, sino también a los efectos imperceptibles de las feromonas masculinas¹⁰ (...) El cerebro cambia sus sensibilidad al olor cuando la subida del estrógeno conduce a la ovulación (...) el efecto depende del día y la hora del ciclo menstrual. Por ejemplo, antes de la ovulación, cuando la mujer se encuentra en la cúspide de su fertilidad mensual, están expuestas a una feromona de las glándulas sudoríparas masculina llamada androstadienona –pariente próximo de la androstenediona-, el mayor andrógeno que producen los ovarios, su actitud se anima en el plazo de seis minutos y su agudeza mental se afina. Estas feromonas transmitidas por el aire evitan que las mujeres se pongan de mal talante durante las horas siguientes. Empezando en la pubertad, sólo los cerebros femeninos –no los masculinos- son capaces de detectar la feromona androstradienona y son sensibles a la misma únicamente durante ciertas fases del mes. Puede ocurrir que la androstradienona actúe sobre las emociones de las mujeres en la cúspide reproductiva mensual para preparar el camino de interacciones sociales y reproductivas (Brizendine, 2010, 129-130).

La mujer está, así, biológicamente condicionada para ir en busca de aquello que puede colmar su órgano incompleto, garantizando la reproducción y supervivencia de la especie humana. Esta búsqueda es de naturaleza instintiva, ya que no deriva de un

¹⁰ “Las feromonas son sustancias químicas sociales que despiden la piel y las glándulas del sudor de los seres humanos y otros animales. Las feromonas alteran las percepciones cerebrales y las emociones e influyen en los deseos, entre ellos el deseo sexual” (Brizendine, 2010, 129)

accionar volitivo, y por tanto, puede ser considerado como una manifestación inconsciente o necesidad pulsional. Por otra parte, y según la cita anterior, esta tendencia femenina está dirigida por cambios hormonales en el cuerpo de la mujer, a través de los cuales se establece un vínculo estrecho entre los órganos reproductivos y el cerebro femenino. Sin entrar en el rol de la mujer como madre, con la ganancia o pérdida de poder que le confiere este atributo a lo femenino –así como tampoco en la problemática edípica íntimamente relacionada al mismo–, debemos admitir que al identificar al útero como representante somático de una realidad psíquica, estamos bordeando el asunto de la maternidad y sus implicancias psicológicas, ya que el útero es el órgano y símbolo maternal por excelencia. De hecho, existen algunos trabajos en donde se plantea la posibilidad de pensar la maternidad en relación a la incompletud o vacío:

Como modo de organización del vacío, la maternidad es un lugar posible para la mujer como no-toda, es una versión de la feminidad donde el hijo no viene a colmar la falta, sino que viene a responder al deseo que se realiza gracias a la existencia de un vacío. En otras palabras, la búsqueda de un hijo puede representar para una mujer tanto un medio para llenar aquel vacío insondable, como un efecto de creación justamente a propósito del mismo (...) Para el psicoanálisis (...) el instante fecundo para una mujer es aquel en el cual el vacío central que la constituye pierde su incandescencia su lleno de goce y se abre así la vía de la creación (Venditti, Herrera & Navarro, 2013, 786-87)

De esta manera, siendo portadora de un órgano hueco (útero), la mujer se encuentra íntimamente vinculada a un vacío que le es inherente y que, según explica la biología, parece conducirla, mediante la secreción de hormonas por parte de su propio cuerpo, a la completud de aquel espacio interno. Esta búsqueda de completud no responde a un acto volitivo, sino que está determinada por la propia naturaleza del sexo femenino ya que se encuentra dada por la propia constitución biológica de su aparato reproductor y de la regulación hormonal de su sistema reproductivo. Este proceso lleva a que la mujer se encuentre más dispuesta para interacciones sexuales (reproductivas), e incluso tome la iniciativa al respecto, en los días de mayor fertilidad (durante la ovulación) cuando su aparato reproductor se encuentra preparado para la fecundación. Así, desde una perspectiva puramente biológica, podemos sostener que ese órgano hueco (útero) que forma parte del sistema reproductor femenino “reclama” ser completado, al menos durante la etapa fértil de la mujer. Para esto, el cuerpo se vale de procesos de regulación hormonal (ciclo sexual femenino) que influyen directamente en su comportamiento. Este ciclo sexual comienza en la pubertad con la secreción regular de GnRH (factor de liberación de gonadotropinas) por parte del hipotálamo, lo cual estimula a la adenohipófisis para que produzca hormonas. Todo

esto al tiempo que gónadas y suprarrenales aumentan la producción de hormonas esteroideas sexuales (Riuz, 2011b). Esta secreción de diversas hormonas es lo que determina o delimita las diferentes etapas del ciclo sexual femenino en preovulatorio, ovulatorio y posvulatorio, siendo el estrógeno y la progesterona algunas de las hormonas más fundamentalmente implicadas. Durante la fase ovulatoria, cuando el útero se encuentra preparado para ser completado mediante la fecundación, es el estrógeno quien "(...) tiende a hacer que las mujeres sean más receptivas para el sexo y es esencial para la lubricación vaginal" (Brizendine, 2010, 134). Vale aclarar que los niveles de estrógeno en el cuerpo de una mujer se elevan considerablemente en la pubertad, para bajar también en forma considerable en la menopausia. Esto se corresponde con el período fértil femenino, lo cual indicaría que esta hormona está estrechamente vinculada con aquella tendencia hacia la búsqueda de completud que, según nuestra hipótesis, caracteriza a la mujer al estar habitada por un órgano hueco representante somático de su falta.

Por otra parte, y en una línea de argumentación diferente pero relacionada a lo anterior, en su investigación en torno al superyó femenino Levinton hace referencia a esta "falta" (aunque no en forma explícita, o sea, haciendo uso de ese concepto específico) inscrita en la psiquis femenina en relación a la satisfacción de expectativas de apego y necesidades de tipo narcisista:

Se consolida así en la identidad femenina una estrecha, permanente y vigorosa articulación entre dos motivaciones básicas del sujeto: las necesidades de apego que se convierten en fuertes motivaciones para el establecimiento de vínculos de cuidado, que ofrece a la mujer la oportunidad de sentirse necesitada, y un sentido de sí misma: de allí la narcisización del apego (...) La mayor dificultad reside en la depositación masiva de expectativas derivadas del apego, lo que obstaculiza que las mujeres se valoren a sí mismas en otros espacios de experiencias. Surgen aspiraciones de tipo intelectual, y/o laborales, pero cuyos logros no alcanzan la misma satisfacción narcisista que los que se vinculan al apego. (Por ej.: a pesar de tener un adecuado desempeño laboral, la constante preocupación por "ser querida" incluso por sus compañeros de trabajo). (2000)

Consideramos que los señalamientos de Levinton (2000) se alinean a la hipótesis del presente trabajo, ya que denotan una interpretación del superyó femenino que da cuenta de esa insatisfacción que caracteriza a la mujer, a nuestro entender gracias a una incompletud que le es inherente desde un punto de vista biológico (y correlativamente anímico, según lo argumentado anteriormente respecto a la interrelación cuerpo-mente), con el útero como su representante anatómico. Claro está que, como introyección de los mandatos y normas culturales, el superyó casi nada

tiene que ver con lo puramente biológico. Sin embargo, aquellas necesidades de apego que conforman al superyó femenino están íntimamente vinculadas con el rol de madre que le ha sido asignado o impuesto a la mujer desde tiempos pretéritos, rol que es factible y explicable gracias a la posesión biológica de aquel órgano vacío destinado a completarse mediante la fecundación que, a su vez, le permitirá a la mujer colmar aquella necesidad de apego y la satisfacción narcisista que la misma le confiere.

Freud huye (...) dirigiéndolas (a las mujeres) hacia una vía salvadora que a pesar de su narcisismo esencial, puede conducir las al pleno amor de objeto: el camino del embarazo. Este último no es pensado aquí como fruto de la envidia de pene. La mujer narcisista no puede ser envidiosa, el niño es concebido como una parte del propio yo de la mujer; la artimaña de *la naturaleza o de la ética*¹¹ consiste en dirigir a la mujer hacia el amor de objeto, a pesar de su narcisismo, por medio del propio narcisismo... (Kofman, 2011, 72)

EMOCIONES Y SISTEMA ENDÓCRINO

Según Brizendine, existe una estrecha relación entre el sistema endócrino y los estados emocionales y comportamentales del ser humano:

Las hormonas pueden determinar qué le interesa hacer al cerebro. Ayudan a guiar las conductas alimenticias, sociales, sexuales, agresivas. Pueden influir en el gusto por la conversación, el flirteo, las fiestas (como anfitrión o invitado), la programación de citas de juegos infantiles, el envío de notas de agradecimiento, las caricias, la preocupación por no herir sentimientos ajenos, la competición, la masturbación y la iniciación sexual. (2010, 17).

Esta observación puede ser conectada con lo expuesto por Solms & Turnbull respecto al efecto compulsivo que la percepción de las emociones ejerce sobre nosotros: “No podemos simplemente recostarnos y sentir nuestras emociones. Nos hacen querer *hacer algo*” (2004, 111). Así, podemos establecer –aunque, claro está, que de forma muy simplista y, como sugiere Morin, teniendo siempre en cuenta a la complejidad inherente a toda realidad- una íntima relación entre: hormonas, emociones y comportamiento. De hecho, según explican Solms & Turnbull (2004), las emociones producen efectos de descarga tanto hacia adentro como hacia fuera de sujeto. En el primer caso se trata de la liberación de neurotransmisores y hormonas (que a su vez

¹¹ Las cursivas son mías y su finalidad es recalcar la alusión que hace Kofman tanto a la naturaleza como a la ética en la asignación del rol de la maternidad a la mujer, tan en extremo relevante para acceder a una comprensión cabal de feminidad en toda su complejidad.

también ejercen un efecto sobre los estados emocionales, en un proceso de ida y vuelta) y otros procesos biológicos como frecuencia cardíaca y respiratoria, entre otros, mientras que el segundo tipo de descarga son las expresiones físicas y/o actitudinales (sonrojarse, reír, llorar, etc.) que pueden ser percibidas por los demás sujetos del mundo exterior.

Los estrógenos, por su parte, tienen una acción directa sobre diversos tejidos del organismo (Tresguerres, 2010), lo que equivaldría al tipo de descarga interna o hacia adentro arriba señalada (pero en este caso generada por una hormona y no por una emoción). Estos efectos del estrógeno sobre el organismo están fundamentalmente relacionados con la preparación del aparato reproductor femenino para el embarazo: proliferación del endometrio con el consiguiente aumento del tamaño del útero y las trompas de Falopio, secreción mucosa por parte del cuello uterino la cual facilita el paso de los espermatozoides a través del moco cervical y el aumento de las contracciones espontáneas uterinas con el consiguiente incremento de la excitabilidad a la oxitocina¹². Pero la liberación de estrógenos también tiene sus efectos en el comportamiento (descarga externa) femenino, el cual se ve afectado mediante expresiones de disposición y búsqueda del encuentro sexual que posibilita la fecundación del óvulo ya pronto y preparado dentro del organismo de la mujer. Esta relación entre las emociones y el sistema endócrino la expone Brizendine (2010) en su obra *El cerebro femenino* donde señala que lo primero que le llamó la atención durante su formación y primeros años de ejercicio como médico psiquiatra fue la diferencia en casos de depresión entre mujeres y varones, donde las primeras doblaban a los segundos en número. Cuenta Brizendine que en aquella época lo más común era explicar estas diferencias mediante argumentos que aludían a lo cultural, en un contexto en el cual el patriarcado era la regla. Sin embargo, al comprobar que aquella proporción en casos de depresión se repetían en contextos socio-culturales diversos, Brizendine comenzó a sospechar que quizás la causa podría estar también vinculada a las diferencias entre lo masculino y femenino a nivel biológico. Investigando al respecto, descubrió que éstas diferencias en los ratios de depresión no se veían hasta que las mujeres cumplían doce o trece años de edad, o sea, cuando las jovencitas comienzan a menstruar, y así fue como llegó a la conclusión de que los cambios químicos (hormonales) del cerebro afectan mayormente los estados emocionales de los sujetos humanos.

¹² La oxitocina está involucrada en las contracciones uterinas durante el parto, así como también en el orgasmo femenino (Brizendine, 2010), lo cual será explicado y desarrollado más adelante en el presente trabajo.

Cuando empecé a tomar en cuenta el estado hormonal de una mujer al evaluarla psiquiátricamente, descubrí los enormes efectos neurológicos que tienen sus hormonas, durante diferentes estadios de la vida, en la configuración de sus deseos, de sus valores, y del mismo modo que perciben la realidad (Brizendine, 2010, 25)

Así, bajo el paradigma de la complejidad (Morin, 2001), y de la pluralidad de instancias que interactúan dentro de todo sistema complejo –en este caso, el cuerpo y la mente humanos-, vamos abriendo caminos para poder pensar a la feminidad como falta o incompletud, sí, pero ya no en relación a un objeto externo que no se tiene, como el falo o pene, sino respecto a una carencia que late dentro de su propia interioridad, a partir de un órgano hueco que la mujer posee en forma exclusiva, y que se encuentra íntimamente vinculado con el sistema endócrino ya que su estructura fisiológica (a través del endometrio, y otros cambios estructurales sufridos durante los embarazos) varía de acuerdo a la incidencia de las diferentes hormonas segregadas durante los diferentes períodos del ciclo sexual.

SISTEMA DE BÚSQUEDA Y OBSESIÓN: UNA PERSPECTIVA NEUROPSICOANALÍTICA DEL DESEO DE COMPLETUD Y SU SATISFACCIÓN

Al comienzo del presente trabajo se hizo referencia al concepto de deseo y su vínculo con la carencia o la falta, tanto dentro de la filosofía socrático-platónica, así como en las teorías psicoanalíticas de Freud y Lacan. En una línea argumentativa similar, y basándose en la física de Aristóteles, Hernández (2002) afirma que el deseo es lo que habilita al movimiento, ya que todo, incluso el intelecto o razón, son pasibles de movimiento gracias a él. El deseo, tanto para Aristóteles como después para Santo Tomás, era de dos tipos diferentes: intelectual o irreflexivo, división que fue abandonada a partir de Descartes, donde se comienza a entender el deseo como inclinación del ser hacia algo. “El deseo (...) nos coloca en la situación de búsqueda. El deseo es, en ese sentido, el reconocimiento de la incompletud humana, de la falta, de la ausencia, de que carecemos de algo...” (Hernández, 2002, 2). Y continúa argumentando que ésta situación de búsqueda es, como en el caso de la piedra cargada por Sísifo, una tarea absurda, ya que la completud humana es imposible y así estamos, como el fundador de Corinto, condenados a realizar la misma tarea una y otra vez, sin lograr nunca realizarla completamente.

Pero no debemos olvidar que sin un espacio vacío el movimiento sería imposible (...)

Ha sido nuestro deseo de saber, de poder, nuestro deseo de descubrirnos, lo que hemos dejado plasmado en el correr de la historia. La historia de la humanidad no es

sino la historia de su deseo, la forma en que ha logrado plasmar la tensión entre su deseo y sus necesidades¹³(...) Mientras la necesidad se vincula con lo social, el deseo se vincula con el ser mismo, con el ser interior, con aquello que desde nuestro fuero más interno nos convoca a realizar algo. (Hernández, 2002, 4)

Esta concepción del deseo como motor que impele a la búsqueda condice con las de Platón, Lacan y Freud, anteriormente expuestas, y nos remite a lo que Solms & Turnbull (2004) denominan “sistema de búsqueda”, que es uno de los sistemas de comando de las emociones básicas, el cual está asociado con la curiosidad, el interés y la expectativa, y es activado fuertemente durante la excitación sexual y otros impulsos apetitivos, que es la forma en la cual los neurobiólogos actualmente aluden al concepto de pulsión usado por Freud. A modo muy general, el sistema de búsqueda funciona a partir de la detección de necesidades provenientes del medio interno del organismo, así como también situaciones y fenómenos perceptivos y cognitivos, por parte del hipotálamo. Estos mecanismos detectores de necesidades tienen la función de mantener la homeostasis del medio interno, y así, el comportamiento de búsqueda es activado a través de impulsos apetitivos –que Solms & Turnbull (2004) toman como sinónimo del concepto de “impulsos libidinosos” utilizado por Freud- para corregir aquel delicado equilibrio cuando se encuentra comprometido. Todo esto hace posible la vinculación entre la secreción de estrógenos en el organismo de la mujer a la satisfacción de la necesidad de colmar el útero vacío a través del sistema de búsqueda. Esta conexión resulta más que razonable, dado que la mayor concentración de estrógenos en el cuerpo de la mujer coincide con el período de mayor fertilidad (ovulación), donde se encuentra a la expectativa –e incluso impelida a ir a la búsqueda- de un encuentro sexual que satisfaga su deseo de “completar” su órgano vacío.

¿Qué hace el sistema de búsqueda? Como su nombre lo sugiere, busca. La pregunta más difícil es ¿*Qué busca?* (...) El sistema de BÚSQUEDA en sí mismo no parece saber qué es lo que busca (en términos psicoanalíticos, podríamos decir que “carece de objeto”). (...) Un sistema inespecífico como éste (...) tiene que interactuar con otros sistemas. Por lo tanto el modo de operación del sistema BÚSQUEDA es incomprensible sin referencia a los sistemas de *memoria* con los cuales está conectado muy de cerca. Estos sistemas ofrecen las *representaciones* de los objetos (y de las interacciones pasadas entre el yo y esos objetos) que permiten al organismo aprender de la experiencia. Una de las tareas más básicas que estos sistemas combinados tienen que realizar es distinguir cuáles objetos del mundo exterior poseen la propiedad

¹³ Hernández (2002) recurre a la distinción realizada por el psicólogo Ives Prigent en su obra *La experiencia depresiva*, entre deseo y necesidades.

específica de la cual el medio carece cuando se “enciende” un detector de necesidades en particular. Como cualquier sistema de aprendizaje, esto requiere de un mecanismo de “gratificación”. (Solms & Turnbull, 2004, 119)

Esta consumación o gratificación de los impulsos que activan el sistema de búsqueda es posible gracias al “sistema de obsesión” (Solms & Turnbull, 2004), que hace ceder a los comportamientos apetitivos para dar lugar a comportamientos consumatorios, también impulsivos o instintivos y generadores de placer, una vez que se ha conseguido el objeto de una necesidad biológica. “El estímulo de estas estructuras (en los seres humanos) produce sensaciones orgásmicas” (Solms & Turnbull, 2004, 120). De esta manera, el orgasmo experimentado como resultado del encuentro sexual puede ser explicado como un comportamiento consumatorio según ésta misma teoría. Pero si bien es cierto que el orgasmo masculino es condición necesaria para la fecundación -ya que junto con el mismo sucede la eyaculación que libera a los espermatozoides responsables de la fertilización-, lo mismo no se aplica al orgasmo femenino, ya que éste no es condición imprescindible para la concreción del embarazo. Así, aún siendo una actividad consumatoria, el orgasmo femenino no sería necesario para satisfacer aquel deseo de completud en la mujer. Sin embargo, Brizendine (2010) sostiene que: “Se sabe de antiguo que las contracciones musculares y la succión uterina asociada al orgasmo femenino tiran del esperma a través de la barrera mucosa cervical” (125). Y prosigue explicando a través de ejemplos de investigaciones referentes a éste tema específico, cómo el orgasmo femenino contribuye a la reproducción de la especie: “La biología tiene una manera de gobernar nuestras mentes conscientes manipulando la realidad para asegurar la supervivencia evolucionista, de modo que los circuitos inconscientes de la mujer escogerán al tipo mejor dotado, puesto que le proporcionará orgasmos más satisfactorios” (Brizendine, 2010, 126). O sea que, aunque de una forma menos explícita, el orgasmo en la mujer, ese comportamiento consumatorio que resulta de la búsqueda de completud (del útero), constituye un elemento fundamental más para la satisfacción de aquel deseo propiamente femenino -aunque, de más está decir que la función del orgasmo femenino de ninguna manera se constriñe única y exclusivamente a fines puramente procreativos de la especie humana.

EL EMBARAZO COMO POSIBLE ESTADO DE “COMPLETUD” FEMENINA

Desde una perspectiva biológica, y como parte del sistema reproductor femenino, el útero ha sido presentado como un órgano vacío que, mediante los cambios hormonales del ciclo sexual femenino, el organismo de la mujer “busca”¹⁴ completar para, desde una perspectiva puramente biológica, procurarse la fecundación, condición *sine qua non* para la supervivencia de la especie humana. Hemos constatado, asimismo, cómo éste órgano interno femenino se encuentra estrechamente vinculado al sistema de búsqueda propuesto por Solms & Turnbull (2004), tornándolo pasible de ser tomado como un representante somático de ese deseo que motiva a la búsqueda de completud/placer ejemplificada a través del orgasmo en el encuentro sexual, análoga a la “sensación orgásmica” del sistema de obsesión que definen aquellos autores. Así, alineados con el paradigma que postula una relación íntima entre lo somático y lo psíquico, hemos intentado argumentar en pos de una visión integradora de la búsqueda de completud en ambas dimensiones de lo humano. En este sentido, hemos establecido una analogía entre el sistema de búsqueda como comando de las emociones (Solms & Turnbull, 2004) y el efecto de la segregación estrogénica durante el período ovulatorio femenino, así como entre los comportamientos consumatorios propios del sistema de obsesión (Solms & Turnbull, 2004) y la liberación de oxitocina que favorece el orgasmo femenino en el encuentro sexual que promueve o favorece la fecundación. De esta manera, se puede inferir que aquella búsqueda o deseo de completud a nivel biológico sería satisfecha o consumada a través del embarazo que, por su parte, representa la completud del útero antes vacío.

Sin embargo, en el mito del andrógino de Platón (2004) ya mencionado, Aristófanes termina concluyendo que la incompletud humana es prácticamente irreversible, ya que es casi imposible que el alma se reencuentre con aquella mitad con la cual estaba originalmente unida, en ese estado de completud del ser que hemos comparado al sentimiento oceánico expresado por Freud. Lo mismo parece sugerir Müller (2001) cuando sostiene que el psicoanálisis trata con un ser humano constituido por una falta que le es inherente y, aparentemente, irremediable, y también Hernández (2002) cuando compara la búsqueda de la satisfacción del deseo con la situación de Sísifo cargando al piedra una y otra vez sin concluir jamás su labor. De esta manera, para

¹⁴ La expresión “busca” (entre comillas) alude no sólo a dejar en claro la imposibilidad de un acto volitivo por parte del sistema endócrino responsable del ciclo hormonal femenino, sino también a que se puede establecer una analogía entre este ciclo y un deseo de completud inconsciente, o del carácter impulsivo que activa al sistema de búsqueda según Solms & Turnbull (2004).

poder argumentar que a través del embarazo la mujer logra colmar finalmente aquella falta, deberíamos contraargumentar las ideas que sostienen su imposibilidad, algo que sería no sólo nada factible, sino también lógicamente falaz, ya que como bien explica Hernández (2002), sólo en el vacío es posible el movimiento, el deseo, el transcurrir de una historia que no es otra cosa que la vida misma. Así, la completud total implicaría una absoluta inmovilidad o inanimidad, contraria al devenir de lo vivo, ya sea somático o psíquico.”Aún estando en reposo, el sistema de BÚSQUEDA está tónicamente activo hasta cierto punto: mientras uno está vivo, siempre necesita algo” (Solms & Turnbull, 2004, 123). No obstante esto, existe de hecho, una correlación entre el estado de embarazo en la mujer y una cierta merma del sistema de búsqueda anteriormente señalado. Parecería que, estando embarazada, la mujer se ve menos propensa a sentir curiosidad e interés respecto al mundo externo que la rodea. En este sentido, la mujer embarazada goza, por lo general, de un estado de gratificación mayor que cuando no se encuentra en este estado. Esta disposición anímica de la mujer durante el embarazo está, al igual que durante los diferentes períodos del ciclo sexual, determinada por las hormonas “manufacturadas por el feto y la placenta” (Brizendine, 2010, 141).

La progesterona sube de diez a cien veces su nivel normal entre el segundo y el cuarto mes de embarazo y el cerebro queda inundado con esta hormona cuyos efectos sedantes son similares a los del Valium. El efecto tranquilizante de la progesterona y el aumento del estrógeno ayudan a proteger contra las hormonas del estrés durante el embarazo. (Brizendine, 2010, 143)

De esta manera, así como el período de ovulación en la mujer -con el cual hemos establecido un paralelismo con el sistema de búsqueda- se encuentra regulado por la secreción de estrógenos, el estado anímico de la mujer durante el embarazo está determinado por la secreción de progesterona. Gutierrez, Contreras & Díaz (2000) sostienen que la progesterona es una hormona sexual femenina que se produce en el cuerpo lúteo ovárico y posee efectos antidepresivos y ansiolíticos:

Diversas evidencias clínicas y experimentales sugieren que la progesterona modula otros sistemas de receptores de membrana tales como el serotoninérgico, el noradrenérgico y el dopaminérgico, que son los tres neurotransmisores que intervienen en la depresión y en las acciones de los antidepresivos (...) Por lo tanto, se ha sugerido que la progesterona contribuye a la regulación de los trastornos afectivos y, posiblemente, ejerza sus acciones sobre las estructuras cerebrales que forman parte del sistema límbico, de manera semejante a como lo hacen los antidepresivos. (42)

Será por esto que Brizendine (2010, 15) llama a la progesterona la “chill pill”, y explica los estados anímicos alterados de las mujeres en los días inmediatos previos a la

menstruación por la precipitada extinción de la progesterona del torrente sanguíneo de la mujer. Así, este efecto sedante -el cual disminuye el impulso a la búsqueda- de la progesterona durante el embarazo tiene sentido a la luz del argumento sostenido a lo largo del presente trabajo y que refiere al deseo como resultado de una falta: razón por la cual, podemos inferir que durante el embarazo, y al estar su órgano interno ya no vacío sino colmado, la mujer goza de una cierta completud -aunque nunca absoluta- que hace mermar su curiosidad, su expectativa, en fin, su impulso hacia la búsqueda de aquello que le falta. Aquella incompletud experimentada desde dentro, pulsando desde su propio fuero interno, se encuentra momentáneamente satisfecha, y así, surge la siguiente interrogante: ¿De estar embarazada, habría probado Eva del fruto prohibido? Porque si es verdad lo que afirma Brizendine (2010) de que tanto el cerebro consciente como el inconsciente de una mujer embarazada se encuentran focalizados en lo que está sucediendo en su útero, entonces es pertinente cuestionar la posibilidad de que si de encontrarse en aquel estado de completud, Eva se hubiera sentido tan motivada por el deseo de ir a la búsqueda de ese saber que le faltaba. Obviamente se trata de una pregunta destinada a permanecer por siempre incontestada. Sin embargo, varios nuevos descubrimientos en el ámbito de las neurociencias parecen sugerir que, de tener su útero colmado, Eva se habría encontrado menos proclive a sentirse irremediabilmente tentada o impelida a tomar del fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal -inferencia que hacemos a partir del hecho señalado por Brizendine (2010) de que el cerebro de la mujer embarazada se serena y sus circuitos cerebrales se sedan- para hacer suyo ese saber que le era negado o prohibido. En efecto, la curiosidad experimentada por Eva respecto al conocimiento contenido en el fruto prohibido es un indicio de que su sistema de búsqueda se encontraba activado, lo cual supone una actividad de los circuitos cerebrales en pos de la satisfacción de esa necesidad de saber -que a su vez está relacionada a la falta de ese mismo conocimiento que despierta el interés-. El efecto sedante experimentado por el cerebro de la mujer embarazada se relaciona más con el sistema de gratificación u obsesión. Con respecto a esto, Natalie Angier sostiene que:

El útero fabrica sustancias que en otros contextos serían ilegales. Sintetiza y segrega beta-endorfinas y dinorfinas, dos de los opiáceos naturales del cuerpo y primos químicos de la morfina y la heroína (...) Una mujer embarazada te dirá con toda claridad para qué puede servir una corriente continuada de sedantes. Si el útero va a dar el espectáculo, lo menos que puede hacer es ofrecer una fuente de bienestar a medida que crece. (2000, 120)

Por otra parte, el planteo de Venditti, Herrera y Navarro también aporta elementos para poder pensar el embarazo y la maternidad desde un ángulo no ya biológico sino cultural: como destino sublimatorio de la mujer -tal como lo propuso Freud-, pero también como reproducción de los ideales culturales vigentes, lo cual apunta a la satisfacción de las necesidades narcisistas vinculadas al apego señaladas por Levinton (2000), a través de: "(...) el Ideal de la mujer que 'se completa' siendo madre" (Venditti, Herrera & Navarro, 2013, 7). Éste 'se completa' alude en la cita anterior a la satisfacción de un Ideal asociado a lo superyoico, aunque también puede ser relacionado con la completud del útero característico de la maternidad. De esta manera, podemos establecer una estrecha relación entre ambas satisfacciones (o estados de gratificación): la somática o biológica, determinada por la completud del útero mediante la fecundación, y la psíquica o anímica, dada por la secreción hormonal y también por la conquista de un Ideal que colma las demandas narcisistas propiamente femeninas en este caso. Claro está que esta inferencia respecto a los efectos anímicos y físicos que comporta la completud del útero en el embarazo -esto es, la gratificación y/o satisfacción de las necesidades resultantes de la incompletud femenina tanto física como anímica descrita y analizada en el presente trabajo- está sujeta a una mirada parcial y extremadamente acotada ya que, como ha sido previamente señalado, la realidad concebida como un todo complejo está determinada por un sinfín de variables y condicionantes que hacen al sujeto, tal como lo concibió Ortega y Gasset, un "Yo soy yo y mi circunstancia", imposible de ser aprehendido genuina y cabalmente a partir de un abordaje básicamente analítico y parcial como el del presente trabajo. Sin embargo, es pertinente tener en cuenta una observación señalada por Nietzsche, a quien por otra parte Freud consideró el filósofo que más se conoció a sí mismo (Appignanesi & Forrester, 2000): "Todo en la mujer es un enigma, y todo en la mujer tiene una *única* solución: se llama embarazo" (2009, 110).

CONSTATAIONES CLÍNICAS

Son escasas las constataciones de la hipótesis planteada a través de la clínica psicoterapéutica, al menos a nivel de publicaciones accesibles. En efecto, al realizar una búsqueda de estudios clínicos de los efectos psicológicos del embarazo en la mujer, nos hemos encontrado con una gran variedad de publicaciones que indagan en torno a esta cuestión, pero en casi todos las oportunidades se trata de investigaciones sobre casos que refieren a diversas problemáticas relacionadas al embarazo, como

por ejemplo: embarazo adolescente, violencia física y emocional sufrida durante el embarazo, embarazo y enfermedades congénitas, etc. En efecto, de las pocas constataciones clínicas, encontramos un estudio realizado por Guarino (2010), donde señala las diferencias en la calidad de vida, tanto a nivel físico como psíquico de las mujeres embarazadas dependiendo del tipo de afrontamiento emocional (positivo o negativo) y las características más o menos funcionales de la mismas durante el período de gestación. Esto confirma nuestra afirmación anterior respecto a la enorme incidencia de las diversas variables que hacen que el estado de completud -tanto física como psicológica- característico del embarazo, sea experimentado y vivido de las más variadas formas dependiendo de cada caso o circunstancia particular. Por otra parte, sí son más comunes y accesibles las publicaciones relativas a investigaciones en torno al funcionamiento cerebral o neurológico de mujeres embarazada que padecen diversas psicopatologías. En el caso de la investigación realizada por Arenas & Puigcerver (2009), se constató que si bien las mujeres sufren entre dos a tres veces más de trastornos de ansiedad en relación a los hombres:

Los estudios epidemiológicos nos muestran que las diferencias entre los sexos a desarrollar trastornos de ansiedad, surgen en la adolescencia y tienden a desaparecer en la menopausia de la mujer. Asimismo, la incidencia de estos trastornos varía según las distintas fases del ciclo hormonal en la que se encuentre la mujer (...)

Concretamente, que la ansiedad disminuya durante el embarazo y la fase luteínica del ciclo menstrual de la mujer, y que se observe un agravamiento de los síntomas de muchos trastornos de ansiedad tras el parto, parece indicar que la progesterona puede tener un papel importante en las diferencias sexuales de los trastornos de ansiedad. Altemus y Epstein (2008) han planteado una hipótesis interesante para entender la mayor vulnerabilidad de la mujer de nuestra época a desarrollar trastornos de ansiedad. Hasta el siglo pasado, hace poco tiempo evolutivamente hablando, las mujeres permanecían muchos años de su vida adulta, o embarazadas o en periodo de lactancia, lo cual equivalía a que su organismo estuviera mucho tiempo expuesto a niveles elevados de progesterona. Esta hormona y sus metabolitos incrementan la sensibilidad del receptor GABA-A, elemento clave para reducir la respuesta de ansiedad en el cerebro. (Arenas & Puigcerver, 2009, 25)

Estas constataciones conciben con las conclusiones de Bocchino (2003), así como con las diversas afirmaciones e investigaciones de Brizendine (2010) expresadas a lo largo del presente trabajo, especialmente en lo que respecta al efecto sedante que ejerce la progesterona sobre el cerebro de la mujer durante el embarazo. Además, investigaciones en torno a los efectos psicológicos en mujeres sometidas a histerectomías (extirpación del útero), revelan que aquella afirmación, por cierto no

carente de ironía, de Simone de Beauvoir: “¿La mujer? Es muy sencillo afirman los aficionados a las fórmulas simples: es una matriz, un ovario; es una hembra: basta esta palabra para definirla” (1999, 35), está de alguna manera instalada en el imaginario social de las más diversas culturas, ya que conjuntamente con el alivio a nivel físico de los síntomas molestos o padecimientos que conducen a la necesidad de realizar esta intervención, generalmente se observan en las mujeres histerectomizadas conflictos psíquicos asociados al manejo y la resolución de su propia feminidad:

El significado que da la mujer al útero claramente trasciende el entorno cultural en el cual se encuentra. El útero como un órgano que da vida, asociado al rol de ser madre ha sido ampliamente reportado en otras culturas (14,16). Por otro lado, y respecto a la sensación de “dejar de ser mujer”, en un estudio cuantitativo realizado en EEUU encontró que la imagen de la mujer respecto de su femineidad se vio afectada sobre todo a edades menores (23). Al respecto Rivera y cols (16), señalan producto de los hallazgos de su estudio: “Ser mujer es tener útero, y tener útero es ser femenina” (...) La asociación del útero al rol femenino dado que está arraigado en el inconsciente colectivo, debe ser tratado con delicadeza al momento de educar a la mujer sometida a esta cirugía... (Urrutia, Araya, Flores, Jara, Silva & Lira, 2013, 266)

Los datos recabados en este estudio, apuntan a la conclusión de que la extirpación o pérdida del útero -más allá de los beneficios relativos a la desaparición de los síntomas molestos que motivan la histerectomía- representa un problema o conflicto para la mujer, pero fundamentalmente en lo que refiere al significado y rol asignado a la feminidad dentro del imaginario social, tal como lo plantea de Beauvoir en la cita anterior. De hecho, en dicho estudio, no se realiza ninguna indagación o reflexión respecto a la función y alcance del útero (más allá de la estrictamente vinculada al cumplimiento del ideal cultural asociado a la maternidad) para la psiquis femenina. Si bien es cierto que la asociación del útero con el rol femenino está estrechamente relacionado con la hipótesis planteada en el presente trabajo y que confiere a aquel órgano reproductor un estatus representativo de la incompletud -tanto biológica como anímica- de la mujer, consideramos que sería pertinente una consideración más concienzuda y profunda de la relación entre los diferentes procesos y funciones biológicas asociadas al útero, y sus correlativos a nivel del funcionamiento de la psiquis femenina. Estimamos necesario seguir indagando e investigando en la clínica psicoterapéutica con el objetivo de constatar los posibles efectos que el embarazo ejerce sobre el funcionamiento anímico de la mujer. Esto, con el objetivo de reforzar o, de lo contrario, desechar la hipótesis que motiva el presente trabajo y que consiste en

plantear una posible conexión más directa e inherente de la mujer -en comparación al hombre- con su humana incompletud.

CONCLUSIÓN

Siempre esta sensación de inquietud. De esperar más. Hoy son las mariposas y mañana será la tristeza inexplicable, el aburrimiento o la actividad desenfadada por arreglar este o aquel cuarto, por coser, por ir aquí o allá a hacer mandados, mientras trato de tapar el universo con un dedo, hacer de mi felicidad con ingredientes de receta de cocina, chupándome los dedos a ratos y a ratos sintiendo que nunca podré llenarme, que soy un barril sin fondo, sabiendo que “no me conformaré nunca” pero buscando absurdamente conformarme mientras mi cuerpo y mi mente se abren, se extienden como poros infinitos donde anida una mujer que hubiera deseado ser pájaro, mar, estrella, vientre profundo dando a luz universos, novas relucientes... y ando reventando palomitas de maíz en el cerebro, blancas motitas de algodón, ráfagas de poemas que me asaltan todo el día y hacen que quiera inflarme como un globo para llenar el mundo, la naturaleza, para empaparme en todo y estar en todas partes, viviendo una y mil vidas diferentes... Mas he de recordar que estoy aquí y que seguiré anhelando, agarrando pizquitas de claridad, haciendo yo misma mi vestido de sol, de luna, el vestido verde-color de tiempo con el que he soñado vivir alguna vez en Venus. (Belli, 2009)

La interrogante que se consagra a develar el misterio que parece encubrir el deseo femenino, aquella pregunta formulada por Freud y citada al comienzo del presente trabajo, parece haber sido más sensible y perdurablemente abordada por el genio artístico que nada pretende explicar o categorizar, que por el concienzudo conocimiento sistemático y objetivable de la ciencia. En efecto, es muy probable que cualquier mujer se sienta más identificada, en sus aspiraciones y deseos, con la alusión metafórica de Gioconda Belli, que con cualquier compendio científico elaborado en base a datos cuali y/o cuantitativos que pretenden definir sus disposiciones y comportamientos. Esto, conjeturamos, se debe al propio atributo del deseo, el cual, como lo han señalado varios de los autores citados en el presente trabajo, se distingue de la mera necesidad, fundamentalmente por la imposibilidad de ser plenamente colmado o satisfecho. Ya sea en Platón (2004), en Hernández (2002), Lacan (1960-61), o el mismo Freud, el ser humano se descubre, de una u otra forma,

irremediablemente incompleto y por tanto sujeto deseante de aquella completud tan anhelada como improbable.

Está claro que este deseo de completud es atributo tanto de la masculinidad como de la feminidad: esto es, tanto hombres como mujeres, en su inherente humanidad, se encuentran biológicamente sujetos a aquel sistema de comando de las emociones básicas que Solms & Turnbull (2004) denominan “sistema de búsqueda” a través del cual se busca satisfacer necesidades que devienen del medio interno del organismo así como también aquellas más perceptivas y cognoscitivas animadas por el contacto con el mundo externo. Así, los seres humanos estamos de alguna manera habitados por un sentimiento de incompletud, un vacío que nos es inherente, una falta que nos constituye y a partir de la cual es posible el movimiento que caracteriza a lo vital, a todo aquello insuflado por un hálito de vida. Esta incompletud que alude a una falta ha sido, desde Platón en más, tradicionalmente relacionada tanto en el ámbito de la filosofía como de la psicología con lo fundamentalmente anímico o psíquico como realidad desligada de lo somático o físico: esto, hasta los más recientes descubrimientos en el ámbito de las neurociencias, o más específicamente el neuropsicoanálisis representado por Solms & Turnbull, que ha logrado vincular los “impulsos libidinosos” propios de la psiquis humana conceptualizado por Freud, con procesos neurológicos encargados de mantener la homeostasis interna del cuerpo humano a través de un mecanismo de búsqueda apetitivo (o pulsional en términos psicoanalíticos). Todo esto suma a los descubrimientos que refutan la perspectiva dualista respecto a la relación soma-psiqué, aportando cada vez más argumentos que postulan la íntima conexión que caracteriza a estas dos dimensiones de lo humano. Por otra parte, ésta novedosa perspectiva integrativa del cuerpo y alma humanas, nos impele a replantear o repensar otra de las oposiciones tradicionales que refiere a la disyuntiva naturaleza versus cultura, ya que desde una perspectiva psicoanalítica nos vemos forzados a considerar la posibilidad de que lo que, por ejemplo, hace a las diferencias entre lo femenino y masculino, no se restrinja meramente a una cuestión de género dependiente de lo cultural o social, y que éstos roles y significados atribuidos culturalmente puedan ser vinculados y/o contrastados con lo biológicamente dado a cada sexo particular. Consideramos que sólo de esta manera se puede acceder a una comprensión, aunque nunca completa y acabada, sí más genuina y cabal del ser humano en todas sus diversas manifestaciones. Sobre este paradigma se ha pensado la hipótesis presentada en este trabajo. En base a dos preguntas fundamentales: la planteada por Freud, “¿Qué es lo que quiere la mujer?”, y otra que surge de una inquietud más personal y que interpela a uno de los detalles narrados en

el mito del génesis en la Biblia: “¿Por qué fue Eva, en vez de Adán, quien se vio impelida a tomar el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal?”, hemos vislumbrado un camino posible para la indagación en torno al deseo femenino relacionado a su propia incompletud, como distinta a la masculina. Para el abordaje de esta cuestión particular, se ha propiciado un diálogo entre diversas disciplinas, fundamentalmente la filosofía, el psicoanálisis, las neurociencias, así como también, y como ejemplo de conjunción de las dos últimas, el neuropsicoanálisis. Todo esto con el objetivo de testear la hipótesis de que el útero pueda ser concebido como un representante somático de la incompletud anímica femenina, y que es justamente por poseer un útero, que Eva se vio impulsada a tomar del fruto prohibido desobedeciendo el mandato divino. Esta hipótesis se alinea con una sugerencia de Nietzsche: “¿Vas con mujeres? ¡No olvides llevar el látigo!” (2009, 111). Malinterpretada como una incitación o apología al machismo, ésta observación en realidad devela el carácter eminentemente “rebelde” de la mujer, característica ésta que ha sido históricamente velada por el sometimiento al que se han visto expuestas las mujeres por parte de una cultura esencialmente patriarcal y falocéntrica. Desde nuestra propia interpretación, entonces, esta exhortación de Nietzsche condice con la intuición o percepción del/la autor/a del mito del génesis cuando “decidió” que, en su propio relato, sería la mujer (Eva) y no el hombre (Adán) quien desobedecería la orden divina... y lo mismo Hesíodo cuando creó el mito de la caja de Pandora. Esta rebeldía implica un no conformarse con lo que se tiene o con lo que se es asignado, y por tanto un moverse en pos de aquello que es sentido como una falta. Y de aquí inferimos el vínculo con la incompletud, que en la mujer en particular podemos encontrarla somatizada a través de la posesión de un órgano reproductor que permanece vacío mas destinado, según los conocimientos recabados a partir de la biología, a ser completado o embarazado. Esta completud de la matriz femenina es condición indispensable para la supervivencia de la especie, razón por la cual no resulta en absoluto sorprendente que la naturaleza conspire para que así sea mediante los cambios hormonales propios del ciclo sexual femenino. Y estos cambios hormonales, como ha sido señalado, producen sus efectos no sólo a nivel del cuerpo, sino que también tienen consecuencias a nivel anímico y comportamental en la mujer, todo aparentemente con el objetivo de procurar la completud de aquel órgano hueco que, al ser embarazado, parece conferir a la mujer un estado de bienestar o gratificación psico-somático, más propio del sistema de obsesión o gratificación. Así, y en paralelo a las ideas plasmadas en el mito del andrógino de Platón, la incompletud (del útero) impele a la búsqueda, mientras que su embarazo o completud comporta la calma y gratificación de la plenitud. Quizás sea

ésta la razón por la cual Nietzsche señaló que la única solución al enigma femenino es el embarazo.... Claro está que esto no conformaría jamás a pensadoras como Simone de Beauvoir y otros/as que ven en el imperativo de la maternidad un mecanismo de sometimiento de la mujer por parte de una cultura fundada en el poder patriarcal, y si bien acordamos con estas posturas en cuanto a que la maternidad no es EL destino de la mujer, consideramos que tampoco es posible dar cuenta de la condición femenina auténtica (si es esto acaso posible) mediante la negación absoluta de cualquier forma de determinación o destino biológico. Sigue siendo verdad aquello que afirmó Aristóteles en el siglo IV AC: los seres humanos somos animales racionales, y entonces, si bien como animales estamos de alguna manera determinados por nuestros instintos, también somos, al menos en ciertas ocasiones, capaces de controlar nuestros impulsos libidinales para poder así constituirnos como sujetos libres, capaces de crearnos y crear cultura para dar sentido a nuestra propia existencia. Sin embargo, aunque instinto y voluntad o razón se encuentran las más de las veces en conflicto y oposición, esto no excluye de por sí la posibilidad de que ambos puedan, en ciertas ocasiones, conectarse en la persecución de un objetivo común para el sujeto humano. Así, dejamos planteada la posibilidad de que la satisfacción narcisista de las necesidades de apego propiamente femeninas a través de la maternidad responda no sólo a la imposición de un ideal cultural que, entre otras cosas, busca la sojuzgación femenina al poder falocéntrico patriarcal, sino interpretar esta narcisización también como un posible correlato de aquellas sensaciones placenteras que la segregación de progesterona dona a la mujer en estado de embarazo con el fin de conservar la supervivencia de la especie humana.

De más está decir que el embarazo no es la única forma -ni siquiera la más relevante- de experimentar aquella siempre limitada completud. De hecho, lo que motiva el presente trabajo no es el probar que mediante el embarazo la mujer adquiere un cierto sentimiento de completud, aunque la comprobación de datos que avalan este hecho resulte clave para defender la hipótesis de que el útero podría ser eventualmente considerado un representante somático de la incompletud femenina. Y es por esto que nos aventuramos a conjeturar que, de estar embarazada, Eva no se habría sentido tan impelida a tomar del fruto del árbol del conocimiento: en términos en extremo simplificados, el enigma ya estaría resuelto de antemano. Y aunque Adán podría haberlo hecho, consideramos que el creador del mito vió en la mujer una mayor tendencia a cometerlo.

Más allá de que la incompletud constituye algo así como la esencia o cualidad humana sustancial, pensamos que la indagación en torno a si es sentida y/o

experimentada por hombres y mujeres por igual representa una cuestión más que relevante para la psicología, especialmente en lo referente al ámbito de la clínica. Porque es a partir de ésta incompletud que el ser humano se siente tan insatisfecho como para desear y acudir, tanto consciente como inconscientemente, en búsqueda de eso que le falta: como Alcibíades en la interpretación lacaniana de El Banquete de Platón que, movido por el deseo (que deviene de la carencia), va en busca de Sócrates, a quien atribuye ese saber que le falta. Este personaje hermoso del diálogo de Platón, incompleto, deseante, insatisfecho, representa para Lacan, al analizado que recurre al análisis en busca de un saber que le falta, un saber que adjudica al analista a quien desea a través de eso que Freud denominó “amor de transferencia”.

Si bien es cierto que Freud trabajó en su mayoría con mujeres, sin embargo confesó no haber podido descifrar ese enigma que refiere al deseo femenino y que está condensando en la pregunta: “¿Qué es lo que quiere la mujer?”. En base a la hipótesis que motiva el presente trabajo, pensamos que la razón de esto es que Freud debió enfrentarse a una mayor insatisfacción por parte de sus pacientes mujeres, en relación a sus pacientes hombres. Insatisfacción ésta que Freud no pudo comprender cabalmente, al no poder interpretarla más allá del complejo de castración y la envidia de pene. Como buen hijo de su época, el padre del psicoanálisis no pudo superar el prejuicio imperante que ya desde épocas pretéritas veía en la mujer a un hombre incompleto, aunque sí fue testigo y dejó testimonio de aquella mayor insatisfacción observada en sus pacientes féminas. En realidad, la interrogante de Freud es una pregunta retórica ya que parece estar dirigida no a la obtención de una respuesta acabada o definitiva, sino a la reafirmación de un hecho o realidad constatada: hay en lo femenino un enigma difícil de descifrar.

Esta mayor dificultad para descifrar la naturaleza de lo femenino en comparación con lo masculino se encuentra ya en las diferencias anatómicas: mientras el hombre no sufre de cambios cíclicos en su aparato genital (Ruiz, 2011b), el organismo de la mujer tiene un funcionamiento cíclico hormonal lo cual hace de su fisiología un todo mucho más complejo. Esta complejidad biológica, como ha sido expuesto, tiene su correlato psíquico, y es lógico inferir que la mente de la mujer, así como su cuerpo, es más difícil de “destejer”¹⁵. Quizás sea por eso que las mujeres se sienten, por lo general, más identificadas cuando son interpeladas o convocadas por el arte y la poesía: como el arcoiris de Keats, la feminidad es un misterio, un enigma difícil de

¹⁵ Este concepto es usado en alusión al poema de John Keats, *Lamia* (1820) donde acusa a la filosofía (como sinónimo de saber o conocimiento sistemático y racional) de cortar las alas de los ángeles, conquistar los misterios, disparar la magia y destejer el arcoiris: en éste último caso haciendo referencia a Newton quien reveló la causa o naturaleza del arcoiris, reduciéndolo a colores prismáticos.

descifrar resultado de su inherente complejidad, de esos cambios que se manifiestan en un devenir constante marcado, a nivel anatómico, por la multiplicidad de hormonas que recorren su torrente circulatorio llevando mensajes (Vales, 2011) -¡tantas veces contradictorios!- que dejan su impronta a nivel somático y psíquico. Todo esto, entre otras cosas pero muy fundamentalmente, con el objetivo de colmar o embarazar ese órgano hueco, matriz de su aparato reproductivo y, según la hipótesis aquí expuesta, representante somático de la incompletud femenina. Si lo que define a la masculinidad, desde el psicoanálisis freudiano, es la posesión del falo, lo que hace a la feminidad ya no sería simplemente su carencia o castración, sino un TENER -en vez de falo, útero- tener éste que, al igual que en la posición masculina, coadyuva al SER mujer: más conectada con la falta y por tanto más proclive a ser movida por la insatisfacción que aviva la curiosidad y mueve a la búsqueda, como Eva, Pandora, como la mujer de Gioconda Belli que sueña vivir en Venus con un vestido verde-color de tiempo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Allouch, J. (2011). *El amor Lacan*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Andreas-Salomé, L. (2012). *The erotic*. New Jersey: Transaction Publishers.
- Angier, N. (2000). *Mujer. Una geografía íntima*. Madrid: Debate.
- Appignanesi, L. & Forrester, J. (2000). *Freud's Women*. New York: Other Press.
- Arenas, M. C., & Puigcerver, A. (2009). Diferencias entre hombres y mujeres en los trastornos de ansiedad: una aproximación psicobiológica. *Escritos de Psicología* (versión online), 3(1), 20-29. Recuperado de: <http://scielo.isciii.es/pdf/ep/v3n1/art03.pdf>
- Belli, G. (2009). *El ojo de la mujer*. Madrid: Visor.
- Benedetti, M. (2001). *Antología poética*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Bleichmar, E. D. (2002). Sexualidad y género: nuevas perspectivas en el psicoanálisis contemporáneo. *Aperturas psicoanalíticas: Revista de psicoanálisis*, (11), 3.
- Bocchino, S. (2003). Salud mental de la mujer. *Boletín Sociedad de Psiquiatría del Uruguay*, 3(10), 3-5.
- Chairo, L. (2011). Parirse "madre". *El Psicoanalítico*, (7), 40-51. Recuperado de: <http://www.elpsicoanalitico.com.ar/num7/index.php>
- Colaboradores de Wikipedia (2015). Oxitocina. *Wikipedia, La enciclopedia libre*. (versión electrónica). Recuperado de: <https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Oxitocina&oldid=83265475>.
- Colorado, M., Arango, L. & Fernández, S. (1998). *Mujer y feminidad*. Dirección de cultura de Antioquia, Colombia. Recuperado de: <http://tesis.udea.edu.co/dspace/bitstream/10495/181/1/MujerFeminidad.pdf>

- Cortés Gabaudan, F., & Ureña Bracero, J. (2004). *Diccionario médico-biológico, histórico y etimológico* (versión electrónica). Recuperado de:
<http://dicciomed.eusal.es/>
- Damasio, A. (2010). *El error de Descartes*. Barcelona: Crítica.
- De Beauvoir, S. (2005). *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- Dubordieu Hounie, M. (2008). *Psicoterapia integrativa (PNIE)*. Montevideo: Psicolobros.
- Eliade, M. (2003). *Mito y realidad*. Barcelona: Kairós.
- Española, R. A. (2001). *Diccionario de la Lengua Española, vigésima segunda edición* (versión electrónica). Madrid: Real Academia Española.
<http://www.rae.es/recursos/diccionarios/drae>
- Franco, Y. (2011). Deseo de esa mujer. *El Psicoanalítico*, (7), 4-11. Recuperado de:
<http://www.elpsicoanalitico.com.ar/num7/index.php>
- Freud, S. (2011). *Introducción al narcisismo (1914)*. Obras completas. Buenos Aires: Amorrortu, 14.
- Freud, S. (2011). *Puntualizaciones sobre el amor de transferencia (1915a)*. Obras completas: Amorrortu, 12.
- Freud, S. (2011). *Pulsiones y destinos de la pulsión (1915b)*. Obras completas: Amorrortu, 14.
- Freud, S. (2011). *Más allá del principio de placer (1920)*. Obras completas. Buenos Aires: Amorrortu, 18.
- Freud, S. (2011). *¿Pueden los legos ejercer el análisis?(1926)*. Obras completas. Buenos Aires: Amorrortu, 20.
- Freud, S. (2011). *El malestar en la cultura (1930)*. Obras completas: Amorrortu, 21.

Freud, S. (2011). *La feminidad (1933). Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 22.

Guarino, L. (2013). Sensibilidad emocional, afrontamiento, salud y calidad de vida percibida durante el embarazo. *Psicología y Salud*, 20(2), 179-188.

Gutierrez, A., Contreras, C. & Diaz, J.L. (2000). Cómo actúa la progesterona sobre el sistema nervioso central. *Salud mental*, 23 (2), 42-48. Recuperado de: <http://www.medigraphic.com/pdfs/salmen/sam-2000/sam002g.pdf>

Hernández Sanjorge, G. (2002). El deseo como lugar del sujeto. *A parte rei: revista de filosofía*, 19 (9), 1-7. Recuperado de: <http://philpapers.org/rec/SANDDC>

Irigaray, L. (1982). *Ese sexo que no es uno*. Madrid: Saltés.

Kofman, S. (2011). *El enigma de la mujer ¿Con Freud o contra Freud?*. Barcelona: Gedisa.

Lacan, J. (2004). *Seminario 8. La transferencia (1960-61)*. Buenos Aires: Paidós.

Laplanche, J. & Pontalis, J.B. (1996). *Diccionario de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Lemos Hoyos, Maríantonía; Restrepo Ochoa, Diego Alveiro; Richard Londoño, Camila. (2008). Revisión crítica del concepto "psicosomático" a la luz del dualismo mente-cuerpo. *Pensamiento Psicológico*, 4 (10), 137-147.

Levinton, N. (2000). *El superyó femenino*. Madrid: Biblioteca Nueva. Recuperado de: <http://www.aperturas.org/articulos.php?id=55&a=El-superyo-femenino>.

Morin, E. (2001). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.

Morin, E. (2000). *La mente bien ordenada*. Barcelona: Seix Barral.

Müller, E. (2001). Mujeres sin hombres. *El Psicoanalítico*, (7), 29-30. Recuperado de: <http://www.elpsicoanalitico.com.ar/num7/index.php>

- Nietzsche, F. (2009). *Así habló Zarathustra*. Madrid: Alianza.
- Platón (2004). *El Banquete*. Madrid: Alianza.
- Platón, (2011). *Apología de Sócrates*. Madrid: Gredos.
- Prigogine, Ilya (1997). *End of Certainty*. New York: The Free Press.
- Rabinovich, D. (2003). *El concepto de objeto en la teoría psicoanalítica. Sus incidencias en la dirección de la cura*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Roudinesco, E. (2004). *La familia en desorden*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ruiz, P. (2011a). Filosofía de la mente; aportes teóricos y experimentales a la visión emergentista del vínculo mente-cerebro. *Cuadernos de neuropsicología*, 5 (2), 111-127. Recuperado de:
<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4853449>
- Ruiz, M. (2011b). Regulación hormonal de los procesos reproductivos. En M.S. Leira Permuy (coord.), *Manual de bases biológicas del comportamiento humano*. Montevideo: Unidad de comunicaciones de la Universidad de la República (UCUR).
- Serret, E. (1989). El sujeto femenino. Para una refundamentación de la Teoría Feminista. *Sociológica* (4) 10. Recuperado de:
<http://www.revistasociologica.com.mx/pdf/1002.pdf>
- Shattuck, R. (1998). *Conocimiento prohibido*. Madrid: Taurus.
- Solms, M. (2004). Vuelve Freud. *Investigación y ciencia*, (334), 50-56. Recuperado de:
<http://www.investigacionyciencia.es/revistas/investigacion-y-ciencia/numero/334/vuelve-freud-3695>

Solms, M. & Turnbull, O. (2004). *El cerebro y el mundo interior: Una introducción a la neurociencia de la experiencia subjetiva*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

Solms, M. & Turnbull, O. (2013). ¿Qué es el neuropsicoanálisis? *Rev GPU (Psiquiatría Universitaria)*, 9 (2), 153-165. Recuperado de:
http://www.researchgate.net/publication/241708342_Qu_es_el_Neuropsicoanlisis

Soydondenopienso. (2011, 24 de septiembre). *Entrevista a Jacques-Alain Miller. Sobre el amor. Un laberinto de malentendidos cuya salida no existe* (Web log post). Recuperado de:
<https://soydondenopienso.wordpress.com/2011/09/24/entrevita-a-jacques-alain-miller-sobre-el-amor-un-laberinto-de-malentendidos-cuya-salida-no-existe/>

Tresguerres, J.A. (2010). *Fisiología humana*. México D.F.: McGraw Hill. Recuperado de: http://twileshare.com/uploads/tresguerres_fh_4e_cap_muestra.pdf.

Urrutia, M. T., Araya, A., Flores, C., Jara, D., Silva, S., & Lira, M. J. (2013). Histerectomía: la experiencia de no tener útero para un grupo de mujeres chilenas. *Revista chilena de obstetricia y ginecología*, 78(4), 262-268. Recuperado de: <http://www.scielo.cl/pdf/rchog/v78n4/art04.pdf>

Vales, L. (2011). Sistema endócrino. En M.S. Leira Permuy (coord.), *Manual de bases biológicas del comportamiento humano*. Montevideo: Unidad de comunicaciones de la Universidad de la República (UCUR).

Venditti, G. M., Herrera, D. O. & Navarro, J. E. O. (2013). Maternidad y sublimación: una lectura psicoanalítica de la maternidad tardía. *Revista Estudios Feministas*, 21(3), 773-791. Recuperado de
http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2013000300002&lng=es&tlng=es. 10.1590/S0104-026X2013000300002.

Welldon, E. (2013). *Madre, virgen, puta. Un estudio sobre la perversión femenina*. Madrid: Psimática.