

Una reflexión psicoanalítica en torno a la identidad, el cuerpo y la máscara

Beatriz Conde Alonso¹

Recibido: Recibido: 10 de marzo de 2023. / Aceptado: 14 de junio de 2023.

Resumen. El planteamiento psicoanalítico aborda el malestar psíquico desde una perspectiva que no apunta a eliminar el síntoma sino a cuestionarlo e indagar a qué se debe su aparición. Por molesto que sea, responde a algo particular de quien lo padece y en el proceso de búsqueda, es decir, de análisis, se trata -entre otras cosas- de ir disolviendo identificaciones, se podría decir de ir quitándose máscaras, apuntando a algo más auténtico, ¿un rostro propio? La identidad como ficción viene impregnando nuestra tradición Occidental desde su fundación, persona en griego es *prosopon*, máscara. Si la identidad personal es una máscara, aquello que deja su impresión en el otro y esconde el verdadero rostro, ¿qué podemos esperar si los personajes no cambian? ¿de qué personajes disponemos en nuestra cultura hoy? ¿hay un rostro “verdadero”? La máscara supone cierta libertad puesto que se puede intercambiar, ¿nos la podemos quitar?² Se trata de abordar estas preguntas a través de tres psicoanalistas y autores: Sigmund Freud, Jaques Lacan y Luce Irigaray. Lo que se desarrollará brevemente son las diferencias que existen entre Freud (1856-1939) y Lacan (1901-1981) y la novedad que Irigaray (1930) propone a ambos, todo ello para pensar la identidad, cuánto tiene de rostro y cuánto de máscara, qué suponen las máscaras en los escenarios y personajes que se nos proponen y cómo el teatro se hace eco de esta pregunta.

Palabras clave: identidad; máscara; cuerpo; psicoanálisis; feminismo.

[en] A Psychoanalytic Reflection on Identity, Body and Mask

Abstract. In the psychoanalytic approach the psychological discomfort is tackled from a perspective that does not aim to eliminate the symptom but rather to question it and find out what is involved in its appearance. Even if it may be very annoying, in each person it responds to something particular and in the analysis process it is about -among other things- discovering and gradually dissolving identifications, we could say gradually removing masks, pointing to something else, an own face? Identity as fiction has permeated our Western tradition since its founding, person in ancient greek language is *prosopon*, mask. If human identity is a mask which leaves its impression on the other and hides the true face, what could we expect if the characters do not change? What characters do we have in our culture today? Is there a “true” face? The mask supposes certain freedom since it can be exchanged, can we take it off? It is about addressing these questions through three psychoanalysts and authors: Sigmund Freud, Jaques Lacan and Luce Irigaray. What will be developed briefly are the differences that exist between Freud (1856-1939) and Lacan (1901-1981) and the novelty that Irigaray (1930) proposes to both, all this to think about identity, how much of a face and how much of mask, what do masks mean in the settings and characters that are proposed to us and how the theater echoes this question.

Keywords: identity; mask; body; psychoanalysis; feminism.

Sumario. 0. Introducción. 0.1. La máscara. 0.2. Tres perspectivas. 0.3. El cuerpo. 1. El lazo social. 1.1. Freud. 1.2. Lacan. 1.3. Irigaray. 2. ¿Qué diría de las máscaras cada personaje?. 3. El Teatro como referencia artística. Bibliografía.

Cómo citar: Conde Alonso, B. (2023) “Una reflexión psicoanalítica en torno a la identidad, el cuerpo y la máscara”, en *Talía. Revista de estudios teatrales*, 5, 113-121.

0. Introducción

El término identidad, del latín *identitas*, -ātis, significa *lo mismo, lo idéntico*. Esto, aplicado al ser humano, nos permite vaticinar posibles complicaciones. La posibilidad de ser idéntico a sí mismo parece apuntar a un imposible en un mundo en permanente cambio, a menos que nos encerremos en una rigidez que nos garantice cierta inmutabilidad. Además, es posible que adorar

eso que creemos ser, nos conduzca a un narcisismo que nos aleje del mundo; o bien, detestarlo, podría concluir en la propia aniquilación. Pareciera que no hay salida posible, pues el continuo devenir de lo que suponemos ser nos podría llevar a tal inestabilidad que perdiéramos la brújula de nuestro deseo y nuestro destino. Es por ello un concepto complejo con el que convivimos y por ello ha suscitado innumerables cavilaciones en torno a si podemos elegir aquello que somos, o estamos

¹ Universidad Complutense de Madrid. beatcond@ucm.es

² Idea derivada del inédito seminario de doctorado en filosofía “Ética y libertad” impartido por Antonio Valdecantos Alcaide (antovald@ucm.es) en la Universidad Complutense de Madrid, 2021-2022.

determinados por el entorno; si realmente queremos serlo; y también cuánta congruencia se espera en eso que mostramos y decimos ser, de igual modo que un espectador asume que habrá coherencia en la trama de una obra teatral.

La sociedad como teatro, presente desde los orígenes de nuestra cultura, es el punto de partida del presente texto, donde el ser humano es tomado como marioneta que desempeña unos pocos papeles, siguiendo unas pautas muy concretas. Así, el personaje que somos se coloca y cambia sus máscaras en el trabajo o en una fiesta, interpreta su rol como madre o padre, hija e hijo, aparentemente elige su careta. En todo caso y, estemos o no sobre un escenario, lo que sea que mostremos a los demás, al público, será interpretado por este, la consecuencia es que quedamos siempre en mayor o menor medida en sus manos, a merced de su lectura, también de su juicio.

Esta dependencia al otro será el hilo conductor de este texto de la mano de tres relevantes psicoanalistas: Sigmund Freud y Jaques Lacan en el ámbito de la clínica psicoanalítica, y Luce Irigaray -menos conocida en el ámbito de la psicopatología- en la teoría feminista.

0.1. La máscara

Se empleará la máscara como elemento para pensar y cuestionar la identidad: aquello que pensamos que somos, también aquello que creemos mostrar a los otros. La pregunta es ¿elegimos nuestro personaje? ¿hacemos uso de nuestras máscaras, o son ellas las que nos usan?

Se intentarán argumentar diversas respuestas a través de las diferentes posturas que estos tres autores plantean tanto respecto de las máscaras como de las relaciones que establecemos con los otros, con los semejantes. Dichas relaciones pueden ser interpretadas como posible alianza, como interdependencia y necesidad mutua, recíproca; y también como competencia, como anulación de sí, como esclavitud. En este sentido, la libertad de escoger nuestra máscara permitiría un margen con el que jugar la relación con los otros, y el sometimiento a ciertas máscaras mermaría nuestras opciones, dejándonos subyugados al prójimo.

La posibilidad de hacer uso de nuestras máscaras se nos hace evidente en el carnaval, por ejemplo, donde a cualquiera se le permite ser quien quiera ser a través de una máscara y un disfraz. Así sucedía, por ejemplo, en las “fiestas de locos” de la época medieval cristiana, que permitían la burla hacia las autoridades y la inversión de las normas y roles establecidos. La trascendencia de esta fiesta podría inferirse a través de la resistencia que opuso la gente a su eliminación; a pesar de que su prohibición se oficializó durante el Concilio de Basilea de 1435, sobrevivió más de un siglo hasta su casi definitiva extinción en torno al Concilio de Trento, entre los años 1545 y 1563, punto de partida de la Contrarreforma [González-Linares, 2018]. O el carnaval de Venecia, del que existe registro desde siglo XI, donde en una de las jerarquías sociales más estrictas de Europa se permitía, por ejemplo, a un campesino mezclarse con aristócratas en bailes de máscaras, o a un hombre disfrazarse de

mujer. Además, los disfraces y máscaras no solo han supuesto una liberación ante la rigidez social, también han favorecido el fortalecimiento de la identidad local y de los lazos sociales de ciertas comunidades a través de la transmisión de saberes y prácticas, y la creación de músicas tradicionales y de expresiones dancísticas, como ha sucedido en el Carnaval de Barranquilla, Colombia.

Para esa otra faceta que presenta la máscara, la que acarrea opresión más que liberación, es el teatro el que nos puede acercar al desgarramiento de quien se ve comprometido con un rol al que no puede renunciar, como el aislamiento de un príncipe, la soledad de un rey, o la condena de quien ha transgredido ciertas reglas. Nos recuerda la violencia que ejerce la colectividad sobre aquellos que no siguen la norma, y cómo soledad e individualidad están íntimamente mezcladas [Duvignaud, 1980:33]. El teatro trágico o cómico comienza con el espectáculo de un individuo supliciado porque ha transgredido las reglas comunes [Duvignaud, 1980:32], así sucede en la tragedia *Antígona*. En ella se narra cómo tras la muerte de su padre, Edipo, sus dos hermanos varones, Polinices y Esteocles, se enzarzan en una guerra que da lugar a la muerte de ambos entre sí; como consecuencia, Creonte, hermano de Edipo y nuevo rey de Tebas, ordena que no se dé sepultura a Polinices por ser contrario a la ciudad. Antígona desobedece tal mandato, decide enterrar a su hermano para que este no quede vagando por la tierra y consiga llegar al reino del Hades. Antígona, al dar la espalda a la ley, es condenada a muerte, no se atiene a lo que la ciudad espera de ella, es más doloroso que el cadáver de su hermano quede insepulto que su propia muerte.

El sometimiento a las máscaras trae otro destino trágico en este linaje, la tragedia del propio *Edipo*. Este, ignorando que es el rey de Tebas, víctima de una maldición, acaba matando a su padre y casándose con su madre sin saberlo; tras descubrirlo se arranca los ojos, quizá una forma desesperada de deshacerse de esa máscara a la que le condena su destino de rey. Decide además exiliarse para acabar con la mala fortuna de su ciudad. Desdichada suerte de padre e hija, soledad e infortunio causados por la fusión con el propio personaje, la identificación con la propia máscara.

0.2. Tres perspectivas

Serán tomados estos dos aspectos de la máscara para pensar la dependencia al otro de la mano de tres personajes, dos hombres y una mujer, los tres psicoanalistas. Su modo de enfocar al ser humano y la identidad difiere mucho de unos a otros, se presentarán brevemente a continuación.

Freud (1856-1939), padre del psicoanálisis, médico neurólogo en Viena, explica al ser humano en términos espaciales, económicos y energéticos en el denominado esquema del huevo [Freud, 1879: 26]. Lo entiende como un ente material tridimensional, con un adentro y una afuera [Freud, 1984: 117] (punto de vista tópico, espacial). Según Freud, la función del aparato psíquico es controlar los volúmenes de excitación [Freud, 1984:

82] que atraviesan dicho ente para mantenerlo con un nivel constante de energía (punto de vista económico) ya que toda actividad psíquica parte de estímulos externos o internos que terminan en la descarga de esta (punto de vista dinámico). En este enfoque, las vivencias de excitación interior o exterior van dejando marcas, huellas mnémicas, que son los primeros elementos del psiquismo. Aquello que accede a los sentidos, se transcribe y se fija en nuestra memoria, allí puede ser asociado, evocado y recordado. Este sistema no deja pasar a la conciencia las huellas mnémicas que generan un exceso de displacer, por lo que esas huellas permanecen inconscientes. Este es, muy resumido, el planteamiento freudiano.

Lacan (1901-1981) fue médico psiquiatra en París y, como Freud, estuvo profundamente influido por el marco científico de su época. No parte de la biología o de fuerzas físico-químicas como Freud, sino de la lingüística, la topología, la aritmética, el cálculo algebraico y la física teórica moderna [Eidelson, 2022: 17]. Él no se centra tanto en un organismo, un ente tridimensional, sino en el sujeto del discurso “Al sujeto del significante debe distinguírsele... tanto del individuo biológico como de toda evolución psicológica subsumible como sujeto de la comprensión” [Lacan, 2003: 854]. No se trata sólo de un ser humano de carne que crece y madura, sino de un sujeto del discurso que también se puede entender como *sujet* o *subject*, que en francés e inglés quiere decir también asunto, tema. Lacan utiliza diversos matemas, modelos, esquemas y grafos para explicar al sujeto, al lenguaje, al otro, etc., su explicación escapa al cometido de este texto, solo señalar que su punto de vista, en cierto modo alejado de esa materialidad freudiana, será un elemento clave a lo largo de esta reflexión.

Irigaray (1930), filósofa feminista y lingüista en París, critica el principio epistemológico del que parten tanto Freud como Lacan. Según postula, el sujeto femenino ha sufrido un olvido en la historia y ese sujeto excluido tiene cuerpo, es una entidad. Para explicarlo se toma el modo en que Aristóteles explicó la generación de seres humanos; el filósofo griego define toda la capacidad procreadora humana desde un único sujeto, el masculino. Es el varón quien deposita el germen de vida en la mujer, que cumple la mera función de terreno, la vasija en la que crece el feto. La harina, la sal, el agua y la levadura parte del varón, la mujer es un horno para obtener el pan, ella participa solo como receptáculo del germen creador de él, ella es materia pasiva. Irigaray recuerda que es justo así como opera el paradigma científico occidental en el que el sujeto de conocimiento (sujeto masculino) es quien engendra el objeto que estudia, asume una posición de distancia y de superioridad sobre el mismo para describirlo, clasificarlo y adaptarlo si no encaja en sus categorías.

Como Freud, ella postula que existe una materialidad que condiciona los cuerpos masculinos y femeninos; en contra de Lacan, arguye que dicha materia es inseparable del lenguaje, que difiere en función de si está encarnado en un cuerpo masculino, o en un cuerpo femenino. Separar corporalidad y lenguaje supondría para la autora una maniobra del Logos occidental patriarcal: el olvido de la materia respecto de la forma.

0.3. El cuerpo

Se ha tomado la máscara como metáfora para pensar la identidad, esa idea acerca de sí y también aquello que creemos mostrar al otro, al semejante. Y es este otro quien hará su propia lectura de esa máscara que nos proponemos portar, quedaremos entonces de algún modo sujetos a esas lecturas, a esas interpretaciones. En ese mostrarse va incluido, claro está, el cuerpo como parte de la máscara, y es acerca de este donde se encuentra la clave que diferencia las tres posturas que se convocan.

Según postula Freud, nuestra llegada al mundo viene acompañada de nuestro cuerpo anatómico que nos es dado nada más nacer, en él se van inscribiendo nuestras vivencias particulares y cada individuo queda marcado por estas. Es el cuerpo la entidad que sustenta y recaba estímulos para conformar el psiquismo a través del complejo de Edipo, que forja las instancias psíquicas. Sin embargo, a pesar de basarse en relaciones edípicas, en su planteamiento el prójimo cobra relevancia solo en tanto cubre, o no, nuestras necesidades. Para el padre del psicoanálisis el hombre busca optimizar sus placeres y sus posesiones y, para ello, entra en cooperación o en competencia con sus semejantes, por ello cita a Hobbes apelando a su carácter egoísta y feroz, el hombre es un lobo para el hombre [Freud, 1986: 108].

La consecuencia que puede acarrear esta perspectiva es que cuanto más explica el cuerpo, menos se acude a la relación con el prójimo. Si la clave está en el cuerpo y en el cerebro, el semejante es cada vez menos relevante, se puede prescindir, por ejemplo, de médicos con su ojo clínico, profesores con su arte para enseñar, o psicólogos con su capacidad de escucha y de lectura, puesto que las eficientes máquinas representan la alternativa al error humano [Eidelson, 2022]. En nuestra sociedad asumimos nuestro cuerpo como un organismo que nos acaba sometiendo para lograr satisfacerse [Eidelson, 2022: 44], este es el punto de vista del individualismo occidental.

Lacan introduce la teoría del significante, desde su perspectiva no se parte de un individuo, un organismo, sino de un sujeto, un hecho de discurso, por ello se abandona el postulado del cuerpo como crisol del psiquismo. Desde esta nueva perspectiva, el discurso antecede al sujeto que no es nada en sí mismo, no es un ente tridimensional, sino una consecuencia del lenguaje y por ello está necesariamente en intercambio constante con el prójimo. El sujeto postulado por Lacan no es concebible sin el otro, el semejante, y sin el Otro, el lenguaje. Esta postura se aleja de la versión freudiana del ser humano como animal egoísta que busca satisfacer sus necesidades corporales, implicando más bien la necesidad del lazo social. Dos máximas de Lacan, que se abordarán más adelante, sintetizan esto: *Yo es otro*; *El deseo del sujeto es el deseo del Otro*.

Por último, según Luce Irigaray, igual que en Freud, lo primero es el cuerpo de carne y hueso, el organismo, la novedad que introduce es que no se trata de uno, sino de dos cuerpos. Pese a que ello parece obvio, a lo largo de nuestra historia Occidental el único sujeto de conocimiento y también de estudio ha sido el sujeto masculino. La autora

también comparte con Lacan la noción de sujeto del discurso, pero, de nuevo, dos sujetos encarnados cuya diferencia rebasa la distinción lacaniana *todo, no-todo fálico*.

La diferencia que ella postula entre el varón y la mujer va más allá de teorizar la diferencia sexual en clave anatómica o discursiva, se trata de una diferencia anterior, una negatividad -en términos hegelianos- insuperable, previa a cualquier oposición. Se trata de dos maneras excluyentes de estar en el mundo cuya diferencia radical obliga a una comunicación y un diálogo. Si el otro se toma como lo radicalmente diferente —hasta ahora lo femenino ha sido descrito como lo masculino defectuoso, castrado o atrofiado—, se da necesariamente una apertura a lo desconocido, al descubrimiento, al asombro, saliendo así del individualismo. Esto posibilitaría una nueva concepción de lo civil, de la política, de la democracia, de manera que se haría posible la definición de derechos apropiados a las personas reales, que son las mujeres y los hombres, dos cuerpos sexuados diferentes con sus respectivas condiciones y necesidades.

1. El lazo social

1.1. Freud

En la interpretación freudiana el lazo social surge a través de la identificación con el semejante, el individuo evita descargar sus impulsos destructivos sobre este huyendo así de la culpabilidad. La base de esta ley fraterna es el acceso de todos por igual al cuerpo de las mujeres, ley fundada sobre un padre asesinado que fundamentaría una culpa estructural. En esta competencia entre hermanos cada uno se procuraría lo suyo, su libertad, su gozo, su destino, por ello el triunfo de unos va siempre ligado a la derrota de otros “el prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo. «Homo homini lupus»” [Freud 1986:108]. Freud es heredero de la tradición occidental que entiende al hombre como un ser natural al que la cultura debe domesticar, pues en su “naturaleza” está la competencia y la rivalidad, se asimila una naturaleza “anterior” a la cultura.

Para Freud cada individuo *es*. Respecto al prójimo, o toma de él identificaciones parciales con las que va constituyendo su identidad, o bien es tomado como cultura, como posible oposición a la satisfacción de las pulsiones. Dado que estas siempre se satisfacen, estar dentro de una cultura representa un continuo malestar.

1.2. Lacan

En la enseñanza de Lacan no se trata de individuos, como se mencionaba anteriormente, sino de sujetos del lenguaje, se podría decir que aquí el lazo social prescinde de los cuerpos.

Si accedemos a insertarnos en una sociedad quedamos irremediabilmente supeditados/as a las consecuen-

cias de nuestras interacciones. En la medida que no nos retiremos de esta voluntaria o involuntariamente, permaneceremos a disposición de las leyes del lenguaje, esto es, cautivos de la interpretación que se haga de nuestro discurso, de nuestro aspecto, en general de lo que el semejante lea en aquello que percibe en nosotros/as.

Estamos en el terreno de la sujeción a la mirada del otro, condicionados por ello por la inevitable aspiración de coherencia. La máscara de un personaje (y su cuerpo también) se muestra ante un público que la contempla y la interpreta, así que es el Otro quien va a legitimar, o no, nuestras máscaras. Por eso, en este terreno puede crecer e instalarse el lado pernicioso de la dependencia al otro, al semejante como encarnación del Otro: el temor al juicio, a la pérdida de amor, o de estatus. Para tener más elementos a la hora de pensar acerca de esta subordinación a la lectura o la mirada del otro, se tomarán los registros planteados por Lacan, real, simbólico e imaginario; en este texto solo se tomarán en consideración los dos últimos. El psicoanalista francés establece estos registros para pensar lo humano y, en ellos, ubicamos al yo —la máscara, también la imagen del cuerpo- en el registro imaginario, cuya característica es la consistencia y la inestabilidad. Y al *sujeto*, diferente del yo, en el registro simbólico, cuya característica es la estabilidad.

Se decía anteriormente que el punto de partida de Lacan no es un cuerpo tridimensional, un organismo, sino un sujeto de discurso, ¿quiere esto decir que no se toma en cuenta el cuerpo? No, sino que, siguiendo a Mauss, se parte de que no existe el modo natural de obrar con el cuerpo, el cuerpo anatómico no es el que origina la maneras particulares sino que, cada vez que utilizamos el cuerpo, lo hacemos según una forma prescrita socioculturalmente [Mauss 1971], no existe un modo natural de andar, comer, bailar o nadar. Así que no somos nuestro cuerpo, sino que nuestro cuerpo es nuestro primer instrumento. Al contrario de lo que está más popularizado hoy día que es creer que es nuestro cuerpo el que nos utiliza para satisfacerse [Eidelzstein, 2022: 44].

Lacan, a diferencia de Freud, postula que nuestra entrada en el mundo no trae garantizada la posesión de nuestro cuerpo, no lo tenemos de manera natural, sino que hemos de apropiárnoslo [Lacan 1981: 178]. Lo explica a través del esquema óptico en el llamado estadio del espejo, donde ilustra que el cuerpo que vivimos no es el que estudiamos en los libros de anatomía, fisiología, etc., sino que se trata de un espejismo, un engaño perceptual, por eso Lacan lo coloca en el registro imaginario. Este espejismo que es el cuerpo acontece porque existe otro que me sirve de espejo, así que el otro, el semejante, no es accesorio. No se trata de cubrir mis necesidades o procurarme satisfacciones sino que yo no puedo ser sin otro, no puedo darme cuerpo o *yo* sin ese reflejo que es el otro.

1.2.1. Lo imaginario

El sentido común nos puede llevar a pensar que tener un cuerpo, identificarnos con él, vivirlo, sentirlo, es automático, forma parte del natural proceso de maduración y crecimiento. Sin embargo, el discurso de

sujetos melancólicos, paranoicos o esquizofrénicos, nos relata una vivencia del cuerpo que nos permite poner esto en duda y plantear hipótesis acerca del modo en que el sujeto humano se apropia del mismo. No existiendo esa certeza, ha de haber unas condiciones para conseguir poseerlo y por ello en el proceso se puede fracasar. Algunos melancólicos, por ejemplo, tienen la seguridad de ser un cuerpo muerto, o de no tener un cuerpo; puede suceder que experimenten la angustia de no poder morir. Pueden no sentir dolor, ni frío, ni calor; habitar un cuerpo maldito, poseído por demonios o invadido de animales que corrompen la carne. En la esquizofrenia puede suceder que el paciente se desconozca en el espejo, puede experimentar cómo su imagen corporal levita, se emancipa o se desprende, o que alguien o algo se adueña de su cuerpo y tiene el poder de operar sobre él. Los pacientes pueden sentir que su cuerpo ha sido robado y que el que habitan actualmente pertenece a otra persona [Restrepo & López, 2020:109]. Estos testimonios acerca de la vivencia de un cuerpo carente de forma, invadido o incompleto, junto con la inmadurez que presenta el cerebro del bebé, permiten considerar cómo pudo ser la experiencia del cuerpo antes de la apropiación del mismo. Se parte entonces de la evidencia de que el bebé no puede controlar ni dominar su cuerpo y se postula que lo experimenta como fragmentado.

El modelo óptico logra representar, a través de un experimento óptico, cómo se puede crear una imagen real a partir de una imagen virtual, y explica cómo la experiencia de un cuerpo que se vive como fragmentado e incompleto puede quedar oculta gracias al resultado visual de un juego de espejos.

Lo que le sucedería al bebé que entre los 6 y los 18 meses se ve reflejado en un espejo es que la imagen de sí que se le devuelve es una imagen virtual que le salva de su experiencia de desmembramiento y de vacío. Esta apariencia unificada y completa tapa tanto la propia incompletud como la del semejante, quien funciona como un espejo para el bebé. La imagen del semejante funciona como salvadora frente a la impotencia biológica. Por eso dice Lacan “yo es otro”, si vivencio mi cuerpo como completo y me identifico con él, es a través de la imagen del otro. El psicoanalista francés se sirve de este modelo para pensar la génesis del yo [Lacan, 2003] -o de la máscara, la identidad, el cuerpo-. “‘Soy un hombre’, lo cual en su pleno valor no puede querer decir otra cosa que esto: ‘Soy semejante a aquel a quien, al fundarlo como hombre, fundo para reconocerme como tal’ ya que estas diversas fórmulas no se comprenden a fin de cuentas sino por referencia a la verdad del ‘Yo es otro’, menos fulgurante a la intuición del poeta que evidente a la mirada del psicoanalista” [Lacan, 2003: 110].

Encontramos aquí lo ambivalente de la dependencia al otro. Que podamos decir *yo* gracias a la referencia al *tú* tiene dos caras, una de fascinación, pues es el otro el que me devuelve mi propia imagen unificada; y otra de rivalidad, pues por esto mismo solo existo proyectado en el otro, lo que no tiene otra salida que la destrucción del otro [Lacan, 1981: 253]: o el otro, o yo. En la etapa en que se sitúa el estadio del espejo, entre los 6 y los 18 meses de edad, es difícil establecer la distinción entre

yo y el otro, dónde está el sujeto de la acción y dónde el objeto que la padece, el niño que pega dice haber sido pegado; el que ve caer, llora; etc. [Lacan, 2003: 106]. Esta confusión, base de la rivalidad dice Lacan, es “la estructura más fundamental del ser humano en el plano imaginario: destruir a quien es la sede de la alienación” [Lacan, 1981: 256].

1.2.2. Lo simbólico

Es importante acudir ahora al registro simbólico porque sin él, además, no habría engaño imaginario; Lacan lo ilustra con el ejemplo del bebé que se gira para ver si el adulto asiente con su gesto que efectivamente la imagen le corresponde [Lacan, 1981: 213]. El registro simbólico acompaña a la identificación imaginaria que, aunque engañosa, es fundamental porque es la que nos permite atribuirnos una imagen propia y consistente. Los fenómenos corporales de los pacientes psicóticos antes mencionados son explicados a partir del fracaso en la apropiación de lo imaginario pero también de lo simbólico, es decir, fracaso además en la alienación al lenguaje, uno de los movimientos necesarios para que acontezca el sujeto, o lo que es lo mismo, para que la estructura significante se adopte. Lacan distingue dos tipos de alienación, la alienación imaginaria que se acaba de presentar, por la que el sujeto alcanza el sentimiento de sí a través del otro; y otra alienación que, junto con la separación, organiza la constitución del sujeto. Según esta alienación el sujeto *es* gracias a, o a través del significante “La primera, la enajenación³, es cosa del sujeto. En un campo de objetos, no es concebible ninguna relación que engendre la enajenación, si no es la del significante” [Lacan, 2003:819]. Esta alienación tiene la misma estructura que la disyunción, pero con la forma “alienante”, de ahí su nombre. En teoría de conjuntos corresponde a la unión. Existe la disyunción inclusiva, “iremos con o sin invitación”; la disyunción exclusiva “vamos al cine o al teatro”, pero Lacan escoge la disyunción alienante que se ejemplifica con “la bolsa o la vida”, “la libertad o la muerte” [Lacan, 2003: 827]. En este tipo de disyunción se trata de “ni lo uno, ni lo otro”, por eso la identidad está perdida, se pierde lo idéntico. Se pierde la identidad porque el sujeto nace alienado pero no al otro, sino a sí mismo, no es uno consigo mismo. Si tuviera que elegir, escogería “ni lo uno, o, ni lo otro”, es una elección a pérdida; siguiendo los cuatro discursos de Lacan [Lacan, 1992], el sujeto, identificándose con S1, quedaría petrificado en el Ideal; e identificándose con S2, quedaría sumido en el mar del sentido, perdiendo el inconsciente [Eidezstein, 2009]. Pero esta pérdida no es total, impulsa al sujeto a la búsqueda de un nuevo significante posible para intentar significarse, pone en marcha el bucle significante (S1 S2). Carbonell y Ruiz (2013), en su libro *No todo sobre el autismo* [en Cabrera, 2020:13] plantean que en el autismo hay una falla tanto en la alienación imaginaria —el estadio del espejo—, como en la simbólica. Explican que lo que ocurre en el autismo es una detención en el proceso

³ En la editorial Siglo XXI se tradujo como enajenación.

de alienación [Cabrera, 2020: 23]. El autista no logra apropiarse del lenguaje para intentar decirse, ni para tratar de dirigirse al otro.

Son dos los movimientos a través de los cuales se establece un sujeto, la alienación al lenguaje en la que el sujeto se desvanece [Lacan, 2003: 815]; y la separación, segundo movimiento que apunta hacia la falta en el Otro, asumirla con la consiguiente posibilidad de ocupar, compartir dicha falta.

Si la alienación correspondía a la unión en lógica de conjuntos, la forma lógica de esta segunda operación es la intersección. La identidad perdida en la operación de alienación al lenguaje hace intersección con el Otro, lo que comparten los conjuntos es la pérdida. La falta en el Otro, que organiza su deseo, organiza también el deseo del sujeto si es compartida con él. El sujeto adviene con falta en ser porque acontece a través del significante, *es* por el verbo ser. Pero se puede articular en el campo del otro, que también está en falta; el sujeto puede ir al lugar de la falta del Otro, “¿qué me quieres?” [Lacan, 2003: 794] “¿puedes perderme?”; aparece como falta en ser, o bien como objeto que falta al otro (el objeto *a* en el fantasma). De ese modo el Otro rescata al sujeto de su falta [Eidetzstein, 2020].

Por un lado acudimos al significante para significarnos pero ello mismo establece falta en ser, pues los predicados son infinitos. Advenimos como ser por el lenguaje y en tanto otro nos toma como objeto, el sujeto adviene cuando se pregunta ¿podré ser objeto para el otro? “Lo que va a colocar allí es su propia carencia bajo la forma de la carencia que produciría en el Otro por su propia desaparición” [Lacan, 2003: 823]. Gracias al registro simbólico se establece una aproximación muy diferente a la freudiana, el Otro, como encarnación del lenguaje, rescata, no amenaza.

En la relación con uno/a mismo/a y con el otro, el semejante, existen dos posiciones: desde lo imaginario, el yo “a saber, esa serie de defensas, negaciones, barreras, inhibiciones, fantasmas fundamentales que orientan y dirigen al sujeto” [Lacan, 1981: 34], que se fundamenta en la consistencia y el sentido, y respondería a una identidad consigo mismo/a, un ¡yo soy!; y desde lo simbólico, el sujeto, que implica estabilidad, respondería a un ¿quién soy? “está, a nivel simbólico, el sujeto. A nivel del yo se imposibilita toda coexistencia humana” [Lacan, 1981: 254]. En el registro simbólico, a nivel del sujeto, el deseo “puede pasar entonces por la mediación del reconocimiento. De no ser así, toda función humana se agotaría en el anhelo indefinido de la destrucción del otro como tal” [Lacan, 1981:254]. Lo que el registro simbólico permite es salir del solipsismo y acudir al otro, al semejante, para emprender la búsqueda por el ser.

1.3. Irigaray

Luce Irigaray realiza una extensa crítica a Freud y al psicoanálisis, y en su *Espéculo de la otra mujer* [Irigaray 1979] parece hacer referencia al Estadio del Espejo del psicoanalista francés. Ella considera que ese yo que nace en referencia al tú es el sujeto masculino que se erige

gracias a su oposición a lo femenino, el cual funciona como un objeto, un mero espejo que el varón necesita para ver su reflejo. Es lo que describe el modelo freudiano de la diferencia sexual donde la feminidad es definida por su situación castrada respecto de la masculinidad. Para Freud tanto la energía psíquica, la libido, como la buena forma son esencialmente masculinas, lo femenino supone cierta atrofia física y mental “la envidia fálica, identificación con el clítoris, la mejor expresión de la minusvalía, fuente de todas las inhibiciones” [Freud, 1938: 3431]. Como en Freud, para ella la morfología corporal es determinante solo que ella postula dos sujetos distintos con su propia corporalidad y modo específico de habitar el lenguaje, no un solo sujeto y su objeto de referencia; el psicoanalista vienés sólo lograba pensar lo femenino como lo masculino defectuoso “En adelante la niña mantendrá su deseo de tener “una cosita así” y hasta ejercer una profesión intelectual, será una variante sublimada de dicho deseo reprimido (...) aunque su capacidad de sublimación sea menor que la de los hombres” [Freud, 1932: 3172, 3177].

La postura freudiana responde al sujeto de conocimiento que nos deja el legado aristotélico, que fabrica su objeto desde la superioridad y la distancia; resultado de ello es nuestro Logos, que se cohesionan a través de una dialéctica de contrarios. Esta reducción excluye el carácter diverso, cambiante y relacional del mundo. La autora recuerda que lo que nos hace ser humanos es otro humano, un cuerpo, una materialidad, un lenguaje encarnado; que existir no es fruto de un mero “pensar”, como defiende el cogito cartesiano, y que el sujeto —varón— no está en el centro, sino siempre en relación con otros seres de la naturaleza, humanos y no humanos [Irigaray, 2019: 80]. Ella recuerda que no podemos *ser* sino como sujetos encarnados y en relación, pues toda conciencia del cuerpo está mediada por el lenguaje y todo lenguaje está mediado por el cuerpo. Denuncia cómo a lo largo de la historia el propósito de la filosofía, la ciencia y la técnica en Occidente ha sido controlar y someter a la naturaleza para fundar su cultura; al cuerpo, a la tierra como metáfora de lo femenino y lo materno, se le ha amputado toda potencia generativa, la mater(ia) solo ha sido sustrato, elemento al que dar forma. Para justificar este olvido ha necesitado crear unos dioses a la imagen y semejanza del varón, de la buena forma, dioses que gozan sin reserva de sí mismos en el cielo y sin relaciones con la madre-materia [Irigaray, 1985].

La autora impugna la arrogancia del sujeto de conocimiento occidental respecto del control lingüístico sobre el mundo, y sobre el otro desconocido o negado, el otro femenino [Irigaray, 2017: 79]; describir, medir, cuantificar y definir su objeto ha tenido como consecuencia su sometimiento y aniquilación. Por ello reivindica la necesidad del advenimiento del sujeto femenino, porque la diferente morfología de mujeres y hombres es la que permite que se relacionen de modo distinto con lo sensible y lo espiritual, y es justamente a través de esta diferencia como se puede reconocer o descubrir a otro, lograr un verdadero diálogo, una salida al narcisismo del sujeto único. Su planteamiento acerca de la reivindicación de la dife-

rencia apunta a una aspiración hacia lo enigmático del otro, al deseo que nace fruto del reconocimiento de lo no idéntico. Esta es su principal condición para lograr otorgar a las mujeres una identidad civil y unos derechos diferenciados ya que, advierte, la lucha por la igualdad promueve lo neutro, y ello desemboca en un tipo de relaciones basadas en la competencia agresiva. Para ella el respeto a la diferencia es fundamental para la defensa de unos derechos sexuales “Una teoría o una política que no pueda encarar la contradicción, que niegue lo irracional, que intente desinfectar la vida humana de sus componentes de erotismo y fantasía, no puede visualizar un fin auténtico de la dominación, sino sólo dejar libre el campo para ella” [Irigaray, 2016: 21].

Irigaray añadiría un condicional a la enunciación de Lacan “yo es otro”. Apelando a la materia se distancia del recurso a la lógica que propone el psicoanalista francés; se trata de un devenir donde coexisten sujetos determinados por su relación mutua “encontrar una nueva economía del existir y del ser que no sea ni la del dominio ni la de la esclavitud sino más bien la del intercambio sin objeto constituido, intercambio vital, cultural: de palabras, de gestos, etc.” [Irigaray, 1994: 70]. Donde no hay lugar para la diferencia, no lo hay para la curiosidad, la admiración, el asombro o el deseo. Mientras el yo proyecte su imagen estará condicionando su relación con todos los objetos del mundo siempre velados por esta proyección. La cultura patriarcal está presa de un nivel yoico, imaginario, haciendo los objetos del mundo a su medida, haciendo también de lo femenino un objeto sobre el que proyectar el negativo necesario para su constitución “el hombre sólo se plantea (a sí mismo) las cuestiones para las que ya tiene respuesta” [Irigaray, 2007: 122]. Para que haya una verdadera convivencia, es condición necesaria abordar al otro como enigmático, la diferencia nos coloca en un tipo de dependencia al otro que nos da subjetividad, propicia ser sujeto y no objeto para él/ella, es una manera de escapar al individualismo y reconocer algo afín a “yo soy *si* tú eres”.

2. ¿Qué diría de las máscaras cada personaje?

A pesar de que ni Freud ni Irigaray plantean la diferenciación en tres registros como lo hace Lacan, desde esa perspectiva se podría decir que asumen de entrada la máscara -el cuerpo- como un ente de la realidad, una materia que da forma, de manera que estarían ambos teorizando desde el registro imaginario de no ser por la introducción de la noción de diferencia que establece la filósofa, que la coloca inmediatamente en el registro simbólico, realizando una alianza simbólico-imaginaria. En el caso de Lacan no se plantea una materialidad de la máscara, sino que se trataría más bien de un espejismo, un engaño perceptual. Habría una necesidad de máscara para constituirnos pero posibilitando el acceso a un más allá de la misma.

En la obra de Lacan, el registro real no equivale a realidad sino que se refiere a las verdades lógicamente imposibles postuladas por la ciencia. La máscara se opondría a lo real entendido como realidad si entendemos que esconde algo que consideráramos auténtico. Otra posibilidad es que la máscara, lejos de esconder algo auténtico, produciría al personaje que la porta. Desde el psicoanálisis se postula que la máscara, el yo, es la sede de los síntomas, según esto, ¿significa eso que es posible desprenderse definitivamente de ellos? ¿o, por el contrario, somos nuestros síntomas?

Según la teoría de Freud podríamos liberarnos de los síntomas, habría un individuo auténtico, un adulto maduro y adaptado a la sociedad al que apelar. El uso que hiciera de las máscaras tendría un carácter utilitarista, es decir, nos pondríamos una u otra máscara, más o menos conscientemente, para lograr que el otro cubriera nuestras necesidades, o para procurarnos satisfacción.

Lacan, por su parte, diría que con las máscaras que nos ha prestado el Otro, y el otro, cada uno y cada una estaría construyendo variantes siempre en diálogo con las máscaras del prójimo, se posibilitaría una creación conjunta de nuevas máscaras y estaríamos siempre en contacto con nuestros síntomas, ya que no son otra cosa que los significados del otro s(A) [Lacan 2003: 786].

Irigaray plantearía que, hasta la fecha, dramaturgos y directores de escena habrían sido varones y las máscaras disponibles habrían sido para todos y todas extremadamente escasas, desprovistas de materia y con forma masculina. Estaría en nuestra mano buscar herramientas para fabricar, en dialéctica conjunta, máscaras nuevas y distintas.

3. El Teatro como referencia artística

No se pretende buscar un paralelismo entre las épocas que han vivido estos psicoanalistas y las correspondientes producciones artísticas, en palabras de Jean Duvignaud, escritor, sociólogo y antropólogo francés:

“Deducir del teatro la experiencia de una época es olvidar que el teatro es una creación, esto es, una invención y que no le imponen su dirección aquello de donde procede inmediatamente, sino lo que quiere alcanzar mediante la utilización que hace de sus propias ‘mitologías’; que la orientación de la creación imaginaria tiende a sublimar lo ya dado para descubrir nuevas regiones de experiencia” [Duvignaud, 1980: 49].

En este trabajo se ha considerado al teatro como la mejor y más pertinente referencia artística para reflexionar acerca de hasta qué punto continua y necesariamente “representamos” nuestros roles cotidianos. Al tomar como inspiración las producciones teatrales no solo se han tomado en cuenta aquellas interpretadas ante un público y en un espacio escénico, sino también las dramatizaciones que han acompañado al ser humano a lo largo de la historia. La sociedad ha recurrido al teatro para reafirmar o consolidar su existencia, como en las coronaciones, los desfiles militares o los entierros solemnes.

Ha respondido a la muerte con una superabundancia de ritos, que no son otra cosa que representaciones dramáticas [Duvingaud 1980: 95]. Gracias a ciertas danzas se han logrado plasmar con coherencia escenificaciones de la creación del mundo y de la sociedad; también, por medio de ciertas representaciones hemos adquirido la convicción de la propia existencia, como ha sucedido con los negros esclavizados de América que han recreado un África fantasmal en la soledad de su exilio. “¿No es teatral la sociedad, y no se muestra la existencia al desdoblarse para representarse a sí misma?” [Duvingaud, 1980:15].

A través del arte teatral este texto se asoma a la complejidad de la formación de nuestra identidad, de lo ilusorio y paradójico de la misma. Justamente pone en evidencia que el propio nacimiento de este arte responde a nuestra condición de seres humanos, condenados a ser representados y, por ello, siempre sujetos al Otro:

“¿Quiere decirnos que somos lo que representamos al construir sobre la nada una figura imaginaria dotada de mayor realidad que aquella de la que tímidamente creemos poseer una parte y de la que probablemente no somos sino un fantasma? ¿Que nuestra existencia no es más que el reflejo de esta sombra?, como dice Píndaro, el hombre es el sueño de una sombra” [Duvingaud, 1980: 16].

El teatro, además, muestra más que cualquier otro arte la necesidad de la experiencia colectiva. Requiere de la comunión de los modos de creación de múltiples y diversas subjetividades: el/la dramaturgo/a, la dirección escénica, los actores y actrices, la escenografía, iluminación, producción, creación sonora, vestuario, etc. En esa comunión, todos hacen existir a personajes que gozan de una existencia compleja y misteriosa, como la de cualquiera de nosotros/as, suscitando siempre nue-

vas interpretaciones [Duvingaud, 1980:36]. De hecho, los grandes dramaturgos rara vez se han colocado en la mera condición de escritores, en su mayoría han estado en contacto constante con el mundo efervescente donde nacen las obras. Ejemplos de ello son Federico García Lorca y La Barraca, su grupo de teatro universitario que llevó el teatro clásico español a los pueblos del país; Shakespeare que, además de dramaturgo, fue actor y poeta inglés; Calderón de la Barca que también, además de dramaturgo, fue director escénico, y nos recordó que “la vida no es más que una representación en la que nuestro papel está determinado”; o Juana Inés de la Cruz, poetisa y dramaturga mejicana, igualmente del Siglo de Oro en español, quien vivió en un convento (lo prefirió al matrimonio para seguir gozando de sus aficiones intelectuales) y, aunque no estuvo en contacto directo con el teatro como los anteriores, su celda se convirtió en punto de reunión de poetas e intelectuales. En su celda llevó a cabo experimentos científicos, reunió una nutrida biblioteca, compuso obras musicales y escribió una extensa obra que abarcó diferentes géneros, desde la poesía y el teatro (en los que se aprecia, respectivamente, la influencia de Luis de Góngora y Calderón de la Barca), hasta opúsculos filosóficos y estudios musicales [Fernández & Tamaro, 2004].

Siguiendo la inspiración teatral y con la aspiración de alejarnos del individualismo occidental, se concluye con una cita de Oscar Wilde quien observaba que la naturaleza humana acaba pareciéndose al arte “Se podría decir, en un sentido cercano, que el hombre termina por parecerse a lo que los dramaturgos han concebido” [Duvingaud, 1980: 55]. Está en cierto modo en nuestra mano dejarnos sorprender, tanto en los escenarios como en la vida, consintiendo que el prójimo nos permee, concediéndonos la libertad de renovar e intercambiar máscaras, permitiéndonos sostener y ser sostenidos por nuestros semejantes.

Bibliografía

- Anónimo. Carnaval de Barranquilla. Facultad de artes y humanidades. Universidad de los Andes. Colombia. Recurso web <https://facartes.uniandes.edu.co/es/patrimonio/inmaterial/carnaval-de-barranquilla/>, fecha de consulta: 2-X-22
- Bueno, Juliana y Muñoz, Agustín (2020): “El cuerpo a cielo abierto en la psicosis”, *Trivium - Estudios Interdisciplinarios*, 12(1): 107- 118 <https://dx.doi.org/10.18379/2176-4891.2020v1p.107>
- Cabrera, Cristian (2020): *Autismo y psicoanálisis: un enfoque que busca rescatar al sujeto en su singularidad*, Trabajo final de grado, Universidad de la República de Uruguay.
- Diccionario de la Real Academia Española, Recurso web <https://dle.rae.es>
- Duvignaud, Jean (1980): *Sociología del teatro*, Méjico, Fondo de cultura económica.
- Eidelsonstein, Alfredo (2009) Los conceptos de alienación y separación de Jacques Lacan. *Desde el Jardín de Freud*, 9: 73-86.
- Eidelsonstein, Alfredo (2020) “Alienación y Separación en el Seminario XI de J. Lacan”, *Apola Posadas*, Recurso web <https://youtu.be/HqUO-ceuxo0>, fecha de consulta: 23-I-22
- Eidelsonstein, Alfredo (2022): *No hay sustancia corporal. Controversias sobre el cuerpo, la sociedad y el psicoanálisis*. Buenos Aires, Letra Viva.
- Fernández, Tomás & Tamaro, Elena (2004): “Biografía de Sor Juana Inés de la Cruz” *Biografías y Vidas. La enciclopedia biográfica en línea*, Barcelona, recurso web https://www.biografiasyvidas.com/biografia/j/juana_ines.htm
- Freud, Sigmund (1979): *Obras completas, Tomo XIX. El yo y el ello (1923), Pulsiones y destinos de pulsión (1915)*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1984) *Obras Completas, Tomo XIV. Introducción al narcisismo (1914)* Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1986): *Obras Completas, Tomo XXI. El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura y otras obras (1927-31)*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, Sigmund (2007): *Obras completas, tomo IX. Conclusiones, ideas, problemas, (1938 [1941])*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Freud, Sigmund (2017): *Obras completas, tomo III. Nuevas lecciones introductorias al Psicoanálisis. Lección XXXIII.- La feminidad (1932-33)*, Madrid, Biblioteca Nueva.

- González-Linares, Mario (2018): "Carcajada y delirio: la fiesta de los locos". *Amberes. Revista Cultural*. Recurso web <https://amberesrevista.com/>, fecha de consulta: 18-IX-22
- Irigaray, Luce (1994): *Amo a ti. Bosquejo de una felicidad en la historia*. Barcelona, Icaria
- Irigaray, Luce (2007): *Espéculo de la otra mujer*, Madrid, Akal.
- Irigaray, Luce (2016): *En el principio era ella*. Barcelona, La Llave.
- Irigaray, Luce (2017): *To be born*. Cham, Palgrave Macmillan
- Irigaray, Luce (2019): *Sharing the fire*. Cham, Palgrave Macmillan.
- Irigaray, Luce: *El cuerpo a cuerpo con la madre (1985)*, recurso web, <http://intercambia.educalab.es/wp-content/uploads/2015/04/elcuer1193.pdf>
- Lacan, Jaques (1981) *Seminario 1. Los escritos técnicos de Freud (1953-1954)*, Buenos Aires, Paidós
- Lacan, Jaques (1992) *Seminario 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*, Buenos Aires, Paidós
- Lacan, Jaques (2003): *Escritos. El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica (1949), La agresividad en psicoanálisis (1948), Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano (1960), La ciencia y la verdad (1965), Posición del inconsciente (1964)*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Mauss, Marcel (1971): *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos.
- Schutte, Ofelia (1990): Irigaray y el problema de la subjetividad. *Hiparquia*, 3. Recurso web, www.hiparquia.fahce.unlp.edu.ar/numeros/voliiii/irigaray-y-el-problema-de-la-subjetividad.
- Sófocles, (2000): *Tragedias*, Madrid, Biblioteca clásica Gredos.