

**¿Y si Narciso tuviera
una hermana? ***

Alberto Eiguer **

- (*) Este trabajo, originalmente aparecido en *Enfances & psy*, 1999, 9, 24-31, Editions Eres, Toulouse, fue presentado en la conferencia que el Dr. Eiguier ofreció en la AAPPG el 14 de abril de 2000. Para su publicación fue traducido por el autor.
- (**) Psiquiatra, psicoanalista y presidente de la Société de Thérapie Familiale Psychanalytique d'Ile de France.
154, rue d'Alésia, 75014 París, Francia.

Pariente pobre del psicoanálisis, el vínculo entre hermanos y hermanas, o fraterno, no mereció la importancia acordada al vínculo filial, presentado como el nervio del funcionamiento psíquico y familiar, y que juega un papel vital en el origen del ser.

El vínculo de pareja tuvo «mejor fortuna»; ver en este sentido la escena primitiva elevada al estatuto de fantasía originaria, aunque sin comparación con el vínculo filial. De los hermanos/as, el psicoanálisis subrayó la rivalidad, los celos despertados por un nuevo nacimiento. Pero estos efectos derivarían de las rivalidades y de los celos del niño hacia el padre y la madre, y que quedan reprimidos.

Esta posición de Freud está probablemente ligada a su historia.

Recordemos su análisis del sueño «Hay que cerrar los ojos» donde admite haber expresado así su deseo de eliminar a su hermano Julius, o lo que tuvo que sufrir de un sobrino apenas mayor que él. ¿Tenía Freud que arreglar cuentas con su propio deseo de imponerse y dominar a sus hermanos?

El presente estudio forma parte de mis investigaciones sobre el vínculo. Voy explorando sus diferentes manifestaciones psicopatológicas, como en la perversión (1989) y la psicosis, donde examiné los funcionamientos interpersonales y recíprocamente encerrantes. También debemos pensar en el desafío que la dinámica actual nos lanza, en los casos de las numerosas familias de hijo único, monoparentales o recompuestas, donde lo fraterno sufre avatares, heridas, dislocaciones, incomprensiones. Creo que debemos responder a estos desafíos con propuestas técnicas y clínicas.

A mi entender, el vínculo fraterno debiera ser revalorizado y estudiado teniendo en cuenta el conjunto de la familia y los otros vínculos. Igualmente conviene precisar que un hijo único se inscribe en un vínculo ya no real sino imaginario. Como en la antropología estructural, nos inte-

resaremos en los juegos de oposición y de proximidad entre estos vínculos (Lévi-Strauss, 1949). Aparte de los vínculos fraterno, filial y conyugal, en la familia existe un cuarto vínculo, el que tiene lugar entre el niño y su tío materno (avuncular). Este juega un rol vital en la educación de su sobrino, al transmitirle las prohibiciones, especialmente en las sociedades matrilineales; y también en las nuestras, si nos valemos de nuestra imaginación en la mirada sobre el parentesco, al pensar al vínculo simbólico con el gran Otro, padre cultural. He tratado de correlacionar este último al vínculo entre el niño y su objeto transgeneracional (A. Eiguer, 1997 a, 1997 b).

Conviene recordar aquí que el vínculo fraterno al que presta atención el antropólogo es el que se teje entre la madre y su propio hermano, en las sociedades matrilineales principalmente, cuando este vínculo tiene el mando en la familia; es el revelador del apego intenso de la madre con su familia de origen, en detrimento del padre genitor de sus hijos. Se podría decir que, al casarse, la madre no llegó a abandonar a sus parientes.

¿Cuáles son las características del vínculo entre hermanos y hermanas? Este vínculo –al situarse en la misma generación– mantiene relaciones de proximidad e igualdad. Difiere de la asimetría que caracteriza al vínculo padre-hijo. En el vínculo fraterno, hablaremos de simetría o mejor aún de disimetría, ya que las diferencias entre sexos están allí igualmente presentes. Esto lleva a una mayor libertad entre sus miembros, facilita sus relaciones. La dominación de un hermano sobre otro, aun cuando puede aparecer, no está en la definición del vínculo; no está establecida de entrada como entre padre-hijo. La dominación de uno de los hermanos sobre el otro es negociable, permite inversiones. Si un hermano imagina ser el más fuerte, es frecuentemente porque se apoya en uno de los padres y no en sus propios medios.

Contrariamente a lo que se puede suponer, entre hermanos y hermanas la transmisión tiene un lugar de elección,

ya que aquello que los hijos difícilmente aceptarán de sus padres, lo aceptan de sus hermanos, primos y amigos —el peso de la ley por ejemplo. Además, de sus hermanos aprenden las cosas de la vida y del mundo, adquieren elementos de la lengua, escuchan historias familiares. En compañía de hermanos y hermanas exploran dominios desconocidos, entre los cuales se encuentra la sexualidad. El hecho de que utilicen el juego en sus intercambios facilita tal herencia, y atenúa así el efecto de coacción. Hermanos y hermanas producen, si se me permite la expresión, una contracultura, con sus signos distintivos y sus valores propios, cerrada a la comprensión de los adultos por pactos secretos, y por cierto menos opuesta a ellos que lo que se tiende a creer. Porque el hecho de que los hermanos y hermanas consigan convivir con felicidad depende grandemente de aquello que los padres les han legado, el amor a lo transicional, el respeto del otro y la capacidad de aprender. Aunque las cosas se complican cuando los padres temen la rebelión y la transgresión, y se vuelven demasiado severos. Entonces introducen un malentendido: al rechazar un estilo de entendimiento y de amor que han fomentado, se descalifican ellos mismos. Todo reagrupamiento suscita por naturaleza la desconfianza, «la ofensa» hacia la autoridad puede aumentar su importancia. La rebelión de los hermanos de la horda es un componente de nuestro modelo mítico, conviene que lo recordemos.

Estudios que nos preceden

En las últimas décadas se desarrollaron diversos y variados estudios sobre la fratria, pero pocos nos han dado una idea clara y novedosa de su funcionamiento. Son en general investigaciones empíricas, que toman una infinidad de ejemplos y correlacionan, por ejemplo, por un lado, número de hermanos, diferencias de sus edades, orden de nacimiento, relación entre hombres y mujeres (faltan en estos estudios teorizaciones y conclusiones que organicen los datos) y por otro lado, desarrollo psíquico, rasgos de personalidad. Muchos de los aspectos distintivos se diluyen con

la edad de la fratria considerada: los mayores atenúan las diferencias. Se puede inferir que cuando los niños son pequeños, las oposiciones y diferencias son más importantes.

De estas investigaciones subrayaré los trabajos de Hellen Koch (1955), que nota lo siguiente entre otras deducciones: «Cuando el mayor es un varón, los varoncitos que le siguen tienden a ser más imponentes, agresivos, competitivos; mientras que cuando la mayor es una mujer, los varoncitos que le siguen tienden a ser más calmos, conciliadores, depresivos». ¿Qué muestra esto? Simplemente la importancia de la identificación de los hermanos menores con los mayores –aquí los rasgos determinantes del género sexual– y no solamente en la patología o cuando el padre está ausente, como se pensaba desde hace tiempo.

Suloway (1966), en su obra, nos trae el ejemplo de fratrias ilustres: poetas, artistas, inventores, creadores, reformadores religiosos y sociales, todos aquellos que han aportado un nuevo saber, cambiando la visión o la realidad anteriormente admitida. Muestra que la mayoría de estos reformadores no fueron primogénitos, en tanto estos últimos tienden a insertarse en el *establishment* y defenderlo. Están del lado, por decirlo así, de los padres, son convencionales. Deduce el autor que los nacidos después del primero se sintieron constreñidos en el contexto familiar al que llegaron, con los «lugares» de amor ya ocupados; los proyectos familiares ya habían sido repartidos antes de que ellos llegaran. Entonces reaccionan contra todo lo que es injusticia, buscan lo que no anda en el mundillo cercano y luego en la sociedad y se hacen los portavoces del cambio. El autor aplica una de las leyes evolucionistas de Darwin, la de la «segregación perturbadora», que muestra que cuando el medio es hostil o estrecho, los sujetos desarrollan sus capacidades distintivas para adaptarse, evolucionar, encontrar su territorio.

Otros estudios –los más estimulantes– insisten sobre la dinámica del grupo fraterno.

a. Los hermanos se crean un mundo mágico entre ellos,

- impenetrable a los adultos y basado en pactos de silencio (secretos, denegativos).
- b. El conjunto opera como regulando las relaciones: frena el despotismo de los primogénitos o de los hermanos más altivos.
 - c. La fratria ayuda a que cada uno se conozca mejor conociendo a los otros; que afine su personalidad confrontándola con la de los otros (devenir sujeto).
 - d. El vínculo fraterno puede vivirse como conquistador, pandilla, triunfante.
 - e. En fin, el grupo fraterno ayuda a la construcción del sí-mismo, a la descarga pulsional tanto agresiva como sexual si se piensa en los juegos eróticos y en el apoyo.

Papel del narcisismo

Desde otro punto de vista, el vínculo fraterno tendría una disposición a la uniformación, al borramiento de las diferencias, lo que crea, por lo demás, gran intimidad.

«¿Y si Narciso tuviera una hermana?». En general Narciso es considerado hijo único. Ello concuerda con el conjunto del sistema mítico, que destaca la soledad del semidiós, su rechazo del intercambio humano, su «narcisismo».

Sin embargo, en una de las versiones, Narciso tendría una melliza, de la que se enamora (Schmidt, 1965). ¡Sólo una vez!, ya que en general, en las otras versiones, rehuye toda solicitud amorosa, especialmente la de la Ninfa Eco, que no deja de perseguirlo, repitiendo la última frase de Narciso, lo que invierte el sentido del mensaje, pues lo que Narciso presenta como rechazo se transforma en solicitud en la boca de Eco. O bien, presentado de manera diferente: Narciso no quería a nadie salvo a su hermana.

Evidentemente, se trata de un incesto, lo que refuerza el sentido tanto del mito como de las conclusiones metapsicológicas sobre el narcisismo: en el incesto hermano-herma-

na hay una dimensión de amor tanto más sublime en la medida en que se ama a lo mismo, a lo que se encuentra en sí mismo. Las cosas se complican para Narciso, pues en esta versión del mito la hermana muere. Narciso es inconsolable, y el día que descubre su propia imagen en el agua de una fuente, cree que ve a su hermana. El dolor se duplica por el encanto de esta belleza. Entonces permanecerá el resto de sus días delante de esta imagen, sin beber ni comer. El final es conocido.

Esta versión del mito nos interroga, pues aunque difiere de las otras en varios aspectos, destaca que un hermano y una hermana tienen mucho en común, salvo la identidad sexual, y también si pertenecen al mismo sexo biológico. Dicho de otra manera, esta diferencia introduce un grano de arena en el mecanismo de la pureza, del saberlo todo sobre el otro. Esto es tanto más significativo en la medida en que la prohibición del incesto es uno de los organizadores de lo fraterno.

Entonces, la atracción seductora, al acompañarse de prohibición, recuerda el insoslayable modulador de la sexualidad. En la clínica, el incesto entre hermanos es el más frecuente (R. Jaitin, 1998). A partir de estos elementos se sabrá un poco mejor por qué. No sólo porque es el más fácil de consumir, sino porque es el más arrogante e irreverente. No hay mejor manera de amarse a sí mismo que amar a la hermana (Eiguer, 1999).

Alternativas

De los cuatro vínculos del parentesco, el vínculo fraterno, como el de la pareja, es el de la misma generación; podrá por ello ser el agente de lo familiar, del presente, del *self* familiar. La filiación está marcada por el pasaje del tiempo; el niño crece, el padre debe integrarlo y condicionar sus propias respuestas a esta evolución; luego debe aceptar que el hijo se vaya; todo lo que crea en el contacto con él será en beneficio de la maduración y, entonces, de la

separación inevitable. Pareja y vínculo fraterno deben evolucionar con los años. Es un signo de buena salud que sea así.

Pero estos dos vínculos son garantes en los límites de la existencia de todo ser humano, de una supuesta perennidad, la de su vínculo y la de su familia. Lo que hace al encanto de los reencuentros familiares durante las fiestas, por ejemplo, cuando los relatos sobre el tiempo pasado refrescan la memoria común.

Esta dimensión de perennidad es además un elemento ligado al narcisismo organizador del vínculo. Evidentemente, las oposiciones y rivalidades juegan en contra de la concordia entre dobles, pero también contienen un sesgo narcisista, ya que cada uno de los rivales quiere servir a sus propios intereses, que imagina amenazados por el otro. Que detrás de esto está la sombra de los padres, para quienes se quiere brillar y ser el mejor, no ofrece ninguna duda. Pero el temor no es más fuerte en lo que concierne a la preferencia de los padres por un hermano o hermana. De todos modos, ello confirma mis intuiciones de que, tanto a nivel fantasmático como estructural, cada vínculo mantiene relaciones con otro vínculo, de estímulo, de perturbación.

En terapia familiar

Un caso ilustra los puntos teóricos evocados e introduce otros. Se trata de una terapia familiar en presencia de los padres y de los hijos, animada por un solo terapeuta (AE).

Los padres de Marie, 2 años y medio, y de Paul, 10 meses, explican de entrada que durante diez años no quisieron tener hijos. En ese tiempo, «aprovecharon mucho de la vida», «se llenaron los ojos de imágenes», viajaron, visitaron museos. Pero después del nacimiento de Marie, su existencia cambió tanto que están agotados. Sufren por la falta de salidas, por la «monotonía» que impone la paterni-

dad. Marie es quien les da más problemas: es caprichosa, opositora, toma mucho tiempo para comer, para la higiene, para la vestimenta, especialmente si la pareja decide ir de paseo. La madre dirá inclusive «detestarla». Todo esto ante los hijos, presentes en la entrevista. Pronto me absorberá una idea: me pregunto qué trastorno psíquico padecen Marie y Paul, o si tienen alguno. Pero debo comprobar que los chicos son despiertos, inteligentes, sin retraso evidente. Marie parece decidida, por momentos es dura. En cambio, encuentro a la madre distante. Describe lo que sucede con precisión, pero también con gran desapego. Parece esquemática, incluso cuando describe haber sido hija única, mimada por los padres, celosa al extremo y que nunca soportaba un/a rival, lo que podía despertar en ella «enconos terribles». Dice comprender a su hija, pero no poder evitar detestarla, sobre todo cuando se muestra desobediente. Dice además de Paul que es «gentil» [*mignon*]. Más adelante comprenderé que eso significa, en su lenguaje, extremadamente dócil.

El padre, que es de origen inglés, parece más bien desorientado, pero adhiere a la idea de que la vida familiar le impide recuperar fuerzas luego de una semana de trabajo intenso. Considera a sus hijos responsables de esto. Da la impresión, aparte, de ser sensible, pero muy discreto.

Transmito a los integrantes de esta familia mi impresión de que la dificultad conduce a una parálisis de las emociones. Les señalo que sienten demasiado rencor o decepción, de tal manera que toda expresión de afectividad parece obstaculizada. Esta observación les agrada, parecen más distendidos. Los chicos no quieren irse del salón de terapia.

Convenimos encontrarnos a un ritmo de una vez por semana, una hora. Pronto la terapia misma se transformará en una especie de lugar de encierro: viajes, «exigencias familiares» o «de trabajo» van a incidir sobre el ritmo. Temen mi apoderamiento.

En sesión, los chicos juegan y dibujan, sobre todo Marie que se muestra severa con su hermano. Quiere ocupar todo el lugar, acaparar todos los juguetes, las hojas de papel, los marcadores, de los que se sirve con profusión. Paul busca por todos los medios acercarse a la mesa; decepcionado, acabará por acostarse debajo... Los padres parecen estar de acuerdo en todo. Durante un viaje para ver a la familia del padre van a descubrir, para su sorpresa, que Marie habla y entiende bastante bien el inglés. Evocan la cálida recepción de familiares y amigos.

Progresivamente, se expresan escisiones y diferencias entre los padres. Para defender al menor de la marginalidad que Marie quiere imponerle, la madre reacciona con severidad. Falta poco para que pegue a la niña.

La madre conserva una actitud que se pretende civilizada. El padre y Marie se acercan, se acarician, se dicen cosas al oído y ríen. Paul aprovechará para esbozar unos trazos sobre las hojas de papel dejadas por Marie, se apropia de la plastilina y se la pone en la boca. Evidentemente, la madre parece inquieta y disfraza con su consejo educativo los celos del momento, justifica su severidad hacia Paul para «evitarle una oclusión intestinal», pero cambia de actitud al decir que su hija lo hace «a propósito, para ponerla nerviosa» (hablar con el padre). Se pone así de manifiesto que es preferible la rivalidad entre hermanos al excesivo acercamiento entre Marie y su padre.

Centro mis interpretaciones en el vínculo fraterno, que siento un dominio menos espinoso, para destacar el deseo en Paul de imitar, como signo de admiración. Esta idea parece interesar mucho a Marie. Cada uno –digo– quisiera tener de una vez por todas, «la parte del león».

Al cabo de seis meses, el padre nos explicará que ahora está feliz de poder consagrarse a su hija, de hablarle en inglés, y que su cansancio se disipará... algún día. Con la evolución de la terapia parece captar mejor las dificultades de su esposa, aceptar la necesidad de por momentos «ayu-

darla» para que pueda reencontrarse con ella misma, «como mujer», sustituirla. La terapia permitió a la hija –me parece– ingresar en el Edipo y a los hijos demostrar a los padres que hicieron bien en tenerlos: pueden alegrarles la vida, hacerlos vivir experiencias renarcisizantes; en suma, ser padres.

Los dibujos de Marie son reveladores de esta evolución del tratamiento, no sólo de su trayectoria individual sino de todo el grupo, cuyos sentimientos ella traduce, desplegándolos en sus dibujos.

En el curso del proceso dibuja:

- a. Líneas paralelas, utilizando colores diferentes.
- b. Círculos y líneas curvas que designa como el mar o el cielo.
- c. «Espacios» que se podrán distinguir progresivamente de las personas.
- d. Letras y palabras copiadas, cuyo significado ignora, pero que darán placer a los padres, que destacan la perspicacia de la niña.
- e. Tres cuadrados o rectángulos de dimensiones semejantes que llama «la familia». ¡Fuera *[out]*! el menor.
- f. Manos: el contorno de las suyas, de las de Paul y de las de su padre. Más adelante agregará rojo fuerte a las uñas (¿agresividad? ¿seducción?)
- g. Un dibujo complejo donde se percibe un espacio coloreado en amarillo y rodeado de un círculo rojo y violeta. En el interior, numerosos puntos en colores variados. El dibujo parece un anfiteatro, un útero; los puntos, el público o los niños (¿una multitud de familiares, los miembros de la familia en comunión?).

Un lugar de mediaciones

Estos hermano y hermana exponen un rico ejemplo de transmisión. Paul toma a Marie como modelo de identificación; esto parece entusiasmarla, calmándola en sus celos. Al desplegar sus conocimientos, muestra también a su hermano las ventajas de crecer y aprender. Paul le da la oportu-

tunidad de sentirse maternal y en este sentido parece tomarse cierta revancha con relación a su madre, demasiado controlada, siendo a su vez despótica y narcisista. La madre podrá ver en su hija una caricatura de ella misma. Simultáneamente, Marie exhibe un ostensible deseo de transformarse en líder de la familia. Todo el problema es esta incapacidad parental de permitirle creérselo. Toman sus deseos en sentido literal, como si fuera posible realizarlos y no se dan cuenta de que esta ilusión forma parte de un período y desaparecerá con el tiempo.

Dos vínculos contemporáneos se revelan como perturbados en esta familia, el de la pareja y el fraterno. El de los padres, que han hecho pasantías de estudio en el extranjero, que han conocido los encantos de la vida bohemia. La madre había podido encontrar en su esposo el hermano que no tuvo; el padre, en su mujer, aquellos hermanos que se quedaron en el país de origen. Por sus síntomas, o más bien por sus exigencias, los chicos piden «derecho de residencia». Lo que la terapia va a desarrollar, declinar de mil maneras, desentrañar: los chicos tratarán de convencer a los padres de que ser padres vale la pena. Pero el vínculo de pareja, regido por el principio de placer, está cuestionando en su base. Es como si los chicos dijeran a los padres: «Dejen de ser hermano y hermana, este es nuestro tiempo, queremos ser chicos, vivir plenamente el vínculo fraterno». Poco a poco entendemos que los padres se resisten a efectuar el viraje del Edipo.

Esta familia muestra además que el vínculo fraterno es el lugar de las mediaciones: intermediario del legado cultural, de sus leyes y articulaciones. Es un poco la función de Marie ante Paul, y como toda mediación, se trata de dar múltiples formas a los mensajes, embelleciéndolos para luego crear lo nuevo, inventar. Así es como el narcisismo, que es tan importante en el vínculo fraterno, encuentra allí su destino. El dinamismo, la frescura, lo novedoso, estas cualidades dejadas de lado por tantos padres, demasiado acantonados detrás de su mundo adulto, serán unos agitadores juveniles, si llegan a captar el mensaje.

Un Narciso sensible

Traté de probar que el vínculo fraterno no es un derivado del vínculo con los padres, sino que tiene vida propia. Contribuye a la atmósfera de intimidad y al mantenimiento de la unidad familiar, en el sentido de la perennidad de los vínculos. Interviene activamente en la transmisión del saber y de la ley. Si sienten afinidad, hermanos y hermanas saben atenuar la dureza de las obligaciones. Los mayores pueden conducir a los más jóvenes hacia el mundo, hacia el entorno. Pero cuando la rivalidad fraterna está en su apogeo, estos afectos estructurantes son reprimidos o escindidos, o directamente anulados e inalcanzables. Una violencia más primaria les prohíbe aquí la entrada en el reducto familiar.

«¿Y si Narciso tuviera una hermana?». La respuesta más inmediata sería: «Entonces, haría el amor con ella».

Curiosa orquestación del mito, esta versión es la única en donde se ve al Narciso sensible, afectado, desorientado, sufriente. En las versiones en que es hijo único, es frío, como un espejo helado. Entonces, ¿habría que recomendar a todos los narcisistas que se encuentren una hermana? Puede ser. Sólo que no estaríamos seguros de lo que harían con ella.

Así es como comprendemos de dónde el vínculo entre hermanos extrae su potencia. La unión hace más que dos, o tres... Cuando uno se siente abatido, puede sentirse respaldado por el otro, instado, vivificado. Harán como si fueran sus padres, pero también como si fueran ellos mismos.

Bibliografía

- Eiguer, A. (1989) *Le pervers-narcissique et son complice*, París, Dunod, 1989.
- (1997) *Lo generacional* (obra colectiva), París, Dunod. Trad. española, Amorrortu, 1998.
- (1997b) «Famille ou parenté». *Journal de Psychanalyse de l'enfant*, 1997, 21.
- (1999) *Du bon usage du narcissisme*. París, Bayard, 1999.
- Jaitin, R. (1998) «La groupalité fraternelle mise à l'épreuve par l'inceste et le rupture familiale», *Le divan familial*, 1998, 1, 121-136.
- Koch, H. (1955) «Some personality correlates of sex, sibling position and sex of sibling among 5 and 6 years old children». *Genetic psychology Monographs*, 1955, 52.
- Lévi-Strauss, C. (1949) *Les structures élémentaires de la parenté*. París, 1949.
- Schmidt, J. (1965) *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*. París, Larousse, 1965.
- Sulloway, F. (1966) *Born to rebel*. Little, Brown and Co., Londres, 1966.

Resumen

En este trabajo el autor subraya la independencia del vínculo fraterno con relación a los otros vínculos de parentesco (filial, conyugal y transgeneracional) en sus funciones de reaseguramiento narcisista, de transmisión de la ley y de saberes. El estudio de un aspecto del mito de Narciso y de un caso de terapia familiar le permiten mostrar que siendo tan próximos, hermanos y hermanas, contribuyen a la unidad familiar. La rivalidad aparece como defensa ante esta proximidad o como la imposibilidad de alcanzar esta última.

Summary

The author underlines in this paper the independence of fraternal link related with other relationships (filial, couple

and transgeneration bonds) in their functions of narcissistic reassurance, of law and knowledge transmission.

The study of one aspect of Narcissus's myth and of one case of a family therapy allow him to show that being so next to, sisters and brothers can contribute to family unity. Rivalry appears as a defense to this nearness or as the impossibility to reach it.

Résumé

Dans ce travail, l'auteur souligne l'indépendance du lien fraternel par rapport aux autres liens de parenté (filial, conjugal et transgénérationnel) dans leurs fonctions de réassurance narcissique, de transmission de la loi et des savoirs. L'étude d'un aspect du mythe de Narcisse et d'un cas de psychothérapie familiale permettent de démontrer qu'en étant proches, les frères et les soeurs contribuent à l'unité familiale. La rivalité apparaît comme une défense par rapport à cette proximité ou comme l'impossibilité d'atteindre celle-ci.

**Mi hermano y mi hermana:
mis primeros juguetes**

Rosa Jaitin *

(*) Doctora en Psicología clínica. Psicoanalista. Secretaria de Asuntos Internacionales de la Sociedad Francesa de Terapia Familiar Psicoanalítica. Terapeuta-docente de la Asociación para el Desarrollo de la Terapia Familiar Psicoanalítica (Lyon). Miembro de la Sociedad Francesa de Terapia Psicoanalítica de Grupo.
24 rue Auguste Comte - 69002 LYON.

1. Mi hermano y mi hermana como primeros juguetes de utilización

Mi hipótesis es que, de la misma manera que la madre es el primer objeto intermediario entre el niño y el mundo (entre el yo y el no-yo), los hermanos, en tanto sujetos reales, representan los primeros juguetes, los primeros instrumentos de apropiación o de utilización de la realidad.

El vínculo fraterno es el primer objeto de juego: sea porque se constituye como apoyo o desapoyo del deseo de conocimiento sobre el origen; sea porque deviene el soporte del obstáculo epistemológico que impide pensar sobre sí y sobre la realidad social y cultural. Abordaremos estos problemas en el marco de la terapia familiar psicoanalítica.

Para ello, presentaré el caso de una familia adoptante de niños extranjeros con el objeto de analizar la cuestión del vínculo fraterno como un juguete roto que dificulta el aprendizaje de la realidad.

a- La utilización del objeto en Winnicott

El modo de relación con el objeto es una experiencia que determina al sujeto en tanto ser. Para Winnicott (1971), «la utilización del objeto» es un modo de relación con él. Así el objeto, si debe ser utilizado, debe necesariamente ser real en el sentido de que debe formar parte de una realidad compartida, y no simplemente funcionar como un haz de proyecciones.

Es así que para utilizar un objeto, es necesario que el sujeto haya desarrollado su capacidad de «hacer», lo que deriva de un cambio interviniente en el principio de realidad. Este cambio que va de la relación a la utilización, significa que el sujeto aprenda a destruir el objeto en tanto objeto fantasmático.

En otros términos, el sujeto descubre que a un sujeto que se pone en relación con el objeto, le sucede el sujeto que

destruye el objeto (en tanto que éste deviene exterior). Entonces, puede intervenir el objeto que sobrevive a la destrucción por el sujeto; pero puede haber supervivencia o no. Un nuevo elemento interviene en la teoría del modo de relación con el objeto, a partir del cual comienza la fantasía en el sujeto. El sujeto puede entonces utilizar el objeto que ha sobrevivido. Importa señalar que no interviene solamente el hecho de que el sujeto destruye el objeto, pues el objeto se sitúa fuera del área de su control omnipotente. Pero podemos invertir la proposición diciendo que es la destrucción del objeto lo que ubica al sujeto fuera del área de control omnipotente.

Admitimos generalmente que el principio de realidad incita al individuo a la cólera y a la destructividad reactiva; pero para Winnicott, la destrucción juega su papel fabricando la realidad, ubicando el objeto fuera de sí. Pero para que este proceso se cumpla, son necesarias condiciones favorables.

Para avanzar en esta cuestión de la utilización del objeto, es necesario comprender el significado para Freud del nacimiento de un hermano.

b- S. Freud y la pulsión epistemológica

S. Freud (1905) concibe la pulsión de saber a partir de las cuestiones que los niños plantean sobre el origen, la diferencia de los sexos y el nacimiento. Escribe: «son los intereses prácticos los que ponen en movimiento la actividad de investigación en el niño y particularmente el miedo a perder el amor privilegiado del cuidado del objeto, cuando llega un hermano o una hermana en la familia.»

Define la pulsión de saber o la pulsión de investigación como una: «acción que por un lado corresponde al aspecto sublimado de la pulsión de dominio; y por otro lado, corresponde al placer de la pulsión escópica. La creación como acto de crear está ligada al nacimiento de un hermano que obliga al niño al descubrimiento del origen de su naci-

miento». Como Freud lo señala refiriéndose a Leonardo, es el hermano quien moviliza la pulsión epistemofílica. Una de las vías de esta pulsión de investigación puede ser la sublimación, que refuerza el deseo de saber puesto al servicio del interés intelectual o artístico, sustituto de la actividad sexual.

El niño investigador conduce una actividad de teorización con el objetivo de responder a todas las cuestiones que conciernen al origen. Es el hermano quien empuja a realizar los descubrimientos sobre la filiación. Y es el hermano quien moviliza a la apropiación instrumental de la realidad.

2. Juguetes y pulsión de saber

El vínculo fraterno constituye una construcción psíquica común a los miembros de una fratria que les permite distinguirse como subgrupo dentro del grupo familiar. La fratria es un mediador, un objeto de juego, un intermediario entre lo imaginario y lo real, un alter-ego que sirve de pasador entre la relación especular y la relación de objeto.

Veremos que la eliminación simbólica de los hermanos va aparejada con la pulsión de dominio y la pulsión escópica. La muerte simbólica del «gemelo imaginario», como lo subraya W. Bion (1950), amplía la cuestión de la pulsión escópica. El sujeto va a salir de su espacio-espejo, de la identificación con el «estado de hermano» para llegar a exterminarlo y a constituirse como sujeto. Y en consecuencia, el vínculo fraterno empuja a extender el campo visual, el espacio de exploración. El gemelo imaginario deviene espacio de juego. Como todos los juguetes, tiene la cualidad de transformarse en monstruo o en hada protectora, en objeto temido o de protección. El hermano constituye el primer juguete, que sucede a la madre en su capacidad de «estar aquí», presente en espera.

Contrariamente, el hermano moviliza un aspecto particular del grupo interno: obliga al niño a renunciar a consi-

derarse el objeto exclusivo y privilegiado del objeto materno, y en consecuencia facilita la diferenciación de lo real y de lo imaginario. La pulsión de dominio puede entenderse como un movimiento que empuja a «la utilización del objeto». Y este juego de apropiación del objeto, transforma y diferencia el objeto interno y el objeto externo en un movimiento espiralado.

Si el hermano asegura la mediación y el intercambio entre la realidad psíquica y la realidad grupal en sus componentes familiares, sociales y culturales, podemos hablar del vínculo fraterno como constitutivo del aparato psíquico.

El aparato psíquico fraterno está organizado por fantasías, por la ilusión de un cuerpo unitario (psiquismo de masas) y por la diferencia generacional (apoyada sobre el tabú del incesto). Y estos tres elementos organizan y sostienen el vínculo del agrupamiento fraterno. En consecuencia, la fratria constituye un prototipo de grupo interno, porque el vínculo fraterno permite articular la realidad corporal con la realidad psíquica, la realidad social y cultural.

Freud (1921) nos enseñó que el psiquismo de masas es una condición de la transmisión. La fratria es portadora de la psique de masas y del narcisismo parental. Los hijos, príncipes herederos de la relación con los padres narcisistas, devienen el ideal común de una familia y también de una cultura. El vínculo fraterno es también portador de la falta en la relación fraterna, con relación a la filiación de los ancestros. La fratria está destinada a colmar, a elaborar, a reparar, a restituir la deficiencia en el vínculo fraterno de los ancestros. La transmisión del vínculo fraterno se organiza, como todo vínculo, en su origen, a partir de lo negativo. Las vicisitudes del vínculo fraterno están marcadas por el grado de diferenciación del vínculo entre las generaciones anteriores y la manera en que la fratria ha podido apropiarse de su historia, para soportar o para elaborar sus aspectos deficitarios.

3. El problema de la utilización del objeto en el marco de la terapia familiar psicoanalítica

La terapia familiar psicoanalítica es un dispositivo que permite resituar las diferentes vicisitudes del vínculo fraterno ubicadas a partir de una fantasía organizadora o desorganizadora del vínculo. Veremos que en el dispositivo de la terapia familiar, el vínculo fraterno moviliza aspectos específicos de la transferencia y de la intertransferencia. Diferentes fantasías se ponen en acción. Retendré dos, que organizan la relación fraterna en el material clínico que voy a presentar.

Por un lado, la fantasía del protogrupo: es el caso de la fratria que es puesta por la madre en el lugar del padre, cuando la línea paterna de la parentalidad es deficiente. Se presenta corrientemente en los niños internados en institución o en las familias sustitutas.¹ La configuración fraterna del protogrupo aparece cuando la pareja mantiene un funcionamiento gemelar (familias con componentes psicóticos o límites).

Esta fantasía se presenta también en familias en que la pareja se divorcia, y donde la madre o el padre toman a los hijos como sustitutos maternos. Esta corresponde en nuestra clínica transferencial a una fantasía de homosexualidad en la que los hijos podrían nacer de un solo sexo. He notado que esta fantasía se moviliza cuando la pareja se separa, a lo largo de la adolescencia de uno de sus hijos.

Por otro lado, la fantasía de muerte puede configurar el vínculo fraterno; y esta identificación con el hermano muerto, se orienta contra el sujeto mismo destruyendo la capacidad del yo pensante. Otra posibilidad, que es el caso de S.

¹ Existen en Francia familias que son contratadas por los servicios de psiquiatría que acogen los pacientes cuando éstos no pueden ser restituidos a sus familias de origen; y que son seguidas por estos equipos.

Freud y de S. Dalí, es que la identificación con el hermano muerto oriente a la sublimación y a la creación.

Rosolato (1976) ha estudiado la infraestructura de la depresión que implica una herida del yo ideal en su configuración del doble. El sujeto va a acusarse y a tomar sobre sí la muerte del doble. La depresión corresponde a la imagen del «hermano muerto». Por otro lado, Abraham-Torok (1978) han señalado que frecuentemente en la cripta o en la cripta endopsíquica, la muerte en la fratria está en juego. En este sentido, la elaboración de la destrucción imaginaria del hermano, diferenciada de la muerte real, permite al sujeto representarse los hermanos y las hermanas como sobrevivientes internos de la destrucción, permitiendo diferenciar *real e imaginario*.

4. Los juguetes rotos en una familia adoptante

En la transferencia, la terapia familiar psicoanalítica recibe lo negativo del vínculo fraterno como heredero del vínculo filial y fraterno transgeneracional, que son actualizados en el marco de la terapia. Me refiero particularmente a la cuestión del obstáculo epistémico; a la dificultad del grupo fraterno para aprender a pensar sus orígenes, a los obstáculos para desarrollar un yo pensante (Anzieu, 1974). En particular cuando las fantasías del protogrupo y la identificación con el hermano muerto organizan el vínculo fraterno.

Presentaré el caso de una familia adoptante de niños extranjeros, procedentes de orígenes familiares y culturales diferentes, que muestran graves problemas de aprendizaje.

Presentación de la familia

La familia Balay es una familia adoptante. Está constituida por el padre y la madre, de casi cincuenta años, y tres hijos. Jorge, el primer llegado a la familia, es adoptado a la

edad de tres años, en Honduras. Beatriz es adoptada dos años después, a la edad de ocho años, en Rusia; y Ricardo, igualmente ruso, es adoptado tres años después que Beatriz, a la edad de tres años. Supongo que el lector tendrá las mismas dificultades que el equipo en las primeras entrevistas, para diferenciar la cuestión de la edad de los niños y el orden en que fueron adoptados por la familia.

A comienzos de la terapia, Beatriz tiene diecisiete años e interrumpió sus estudios a los quince; Jorge tiene catorce y presenta un retardo escolar de tres años y Ricardo, de nueve años, parece tener la maduración de un niño de cuatro.

La cuestión de la llegada: la representación del antes y después del nacimiento

Cuando Beatriz llega a sus ocho años a la familia de adopción está ya Jorge que tiene cinco. ¿Cómo un niño puede inscribirse simultáneamente en la filiación y en la consanguinidad simbólica en la nueva familia? Ella es la mayor pero la última en llegar. No solamente tiene ocho años cuando llega sino que el lugar de hijo mayor como primer llegado está ocupado por un niño más pequeño que sin embargo la precede. No hay un desarrollo témporo-espacial del vínculo filial ni del vínculo fraterno. Esta experiencia de indiferenciación témporo-espacial organiza el vínculo filial y el vínculo fraterno como un vínculo sincrético (Jaitin, 1998), es decir en la modalidad de la no-diferenciación, pues la confusión temporal hace difícil la mentalización de un antes y un después del nacimiento.

Adopción y origen

En la familia Balay, el vínculo filial no puede crearse, la adopción mutua no se realiza. Beatriz es rechazada por su familia de adopción mientras que Jorge se considera una pieza trasladada que niega su grupo de origen (denigra particularmente el español, atacando masivamente a su profesor y no llega a asimilar la lengua). Jorge reniega de sus

orígenes en un funcionamiento de falso-*self*; pero es el único aceptado por la familia. Beatriz tiene mucha dificultad para inscribirse en el linaje familiar pues todos los lugares están ocupados. Ella queda encerrada en medio de una contradicción temporal en la cual no hay origen filiativo ofrecido por la familia como espacio intermediario de adopción. Beatriz se defiende del recuerdo de un vínculo cortado y se construye como defensa contra el abandono; ella no hace el duelo por las guarderías y los orfanatos que la acogieron desde su nacimiento. Está hospitalizada en el inicio de la terapia y realiza múltiples tentativas de suicidio cada vez que el equipo que la sigue en el hospital psiquiátrico intenta hacerla salir del hospital.

Desde las primeras sesiones los recuerdos de las abuelas son dominantes y el lado paterno de la familia de adopción ocupa un lugar central. Jorge es el único entre los niños al cual la madre adoptiva le otorga un mito de origen: el de una abuela que lo ha dado en adopción porque no poseía suficiente confort material. Mientras que, en el relato, Beatriz llega el día del cumpleaños de la bisabuela paterna, algunas horas antes de la fiesta familiar. Ella guarda el recuerdo de haber «sido vestida en la vereda». Se considera como *viniendo de la vereda*.

Los padres cuentan sus historias en el curso de una sesión: «tuvimos una infancia feliz, sin crisis adolescentes, mucha serenidad antes. Somos más frágiles ahora»... La negación de la angustia de separación, incluso durante la adolescencia, hace difícil a la pareja parental la identificación con la experiencia de desgarramiento de los hijos y la búsqueda desesperada de una relación con ellos. En cuanto a la historia de los hijos, es presentada por la madre como la de «hijos de madres solteras», consideradas mujeres de mala vida, mujeres que vienen de la «vereda». Hay una gran ruptura entre la idealización de las familias de los padres adoptivos y la representación de la familia de los hijos. Y en este sentido, los hijos no pueden pensarse con relación a un origen, que queda imposible de explorar desde lo imaginario.

Vínculo de pareja y parentalidad

Nuestro material de sesión nos abre la hipótesis de que la cuestión de la sexualidad marca la ruptura entre el origen de los padres y el de los hijos adoptivos. La pareja adoptante funciona como una pareja fraterna, como gemelos, en una modalidad de identificación adhesiva. Beatriz, con su fragilidad, pone en escena la fantasía de la impotencia de la función parental y de la sexualidad adulta. Los padres están instalados en una relación de ambivalencia respecto de la hija. Esta hija devuelve a los padres una herida narcisista que resulta intolerable.

Los padres silenciaron la violación de la que fue víctima Beatriz a los 16 años (lo que constituye un indicador de la deficiencia de la función continente de la parentalidad).

El componente materno de la parentalidad de adopción sería la capacidad de aceptar un hijo ya concebido, sin anular ni destruir lo que ha sido, en la fantasía o en lo real, contenido. El componente paterno de la parentalidad de adopción está enlazado al reconocimiento del padre para con la madre, en el sentido de aceptar que el niño no ha salido del cuerpo de su mujer. Esto supone que el hombre ha podido realizar el duelo por su esterilidad.

Pero, en particular con Beatriz, «el injerto no se hace», dice el padre. ¿Cómo superar la afiliación con los padres adoptantes para transformarla en verdadera filiación, cuando no existe ningún espacio imaginario propicio a una fantasía de escena primitiva para la creación de padres, de ancestros protectores? Esta fantasía de ancestro protector, aunque reposando sobre un mito, permitiría enlazar con la realidad del abandono parental de la esterilidad la pareja adoptante.

La temporalidad filiativa y fraterna

La estructura rítmica del primer espacio continente del vínculo de afiliación no ha podido formarse; tampoco el

primer representante imaginario de la contención ha podido estructurar el vínculo fraterno entre Beatriz y Jorge. La no-transformación de la arritmia del sufrimiento familiar hace difícil la constitución de un «espacio *alfa*» de la envoltura familiar. La escucha familiar está marcada por tiempos disrítmicos; y por ello el vínculo filial no llega a construirse. La familia tiene mucha dificultad para la producción de un espacio sonoro, una armonía en la escucha, que le permita acoger el dolor mutuo de los límites del vínculo. En consecuencia, en el comienzo de la terapia familiar el encuadre es vivido por la familia como espacio desafinado y disrítico (Jaitin, 2000): la dificultad de reunión y de separación en el «neogrupo» familia-terapeutas.² La expulsión unánime, la expulsión de la presencia de Beatriz fuera de la familia, sitúa a ésta en la paradoja de «somos la mejor de las familias, pero no hay lugar para ti». Lo que Beatriz traduce: «yo quiero volver a estar en familia, pero ustedes son padres incapaces».

La cuestión de la transferencia en el encuadre

Las negaciones y las obstrucciones concernientes a la diferenciación del vínculo traducen la dificultad de aceptar lo inaceptable: en la transferencia, la familia adoptante es, ella misma, el doble de la familia de origen en la especificidad de la deficiencia conyugal y parental. Y Beatriz, en su tentativa de hacer frente a la necesidad de separación de su familia, se defiende de lo que siente como abandono con tentativas de suicidios a repetición.

Cuando la familia descubre que ella y nosotros somos un «neo-grupo», la cuestión de la afiliación y de la filiación pueden significarse con relación a la construcción del origen de un vínculo filial-grupal. El «neo-grupo» acepta la paradoja de instalar a Beatriz en una institución porque no puede volver con su familia: un espacio neutro de la casa

² El concepto de «neo-grupo familiar» ha sido desarrollado por Evelyn Granjon para referirse al espacio terapéutico configurado por la familia y el equipo terapéutico.

familiar y diferente del hospital; y al mismo tiempo la posibilidad de ofrecer la sesión como un espacio de encuentro para elaborar la separación, vivida hasta entonces como expulsión y marginación.

Este momento es ilustrado en una sesión en la que Beatriz cuenta un paseo en el zoológico con la tía abuela de la que se dice su preferida. Beatriz puede crear un nuevo mito, el de una tía-abuela por la que se siente reconocida y que le permite situarse en la filiación. Y en la misma sesión, después de haber preguntado en secreto el nombre de la co-terapeuta que registra por escrito la sesión, escribe el nombre de cada miembro del equipo y el de todos los miembros de su familia. Cuando el terapeuta le recuerda el trabajo de observación por las notas del equipo, ella dice: «nosotros no somos animales para ser observados». Este tipo de comentarios atinentes a los niños adoptados, donde se instala una nueva modalidad temporal, ha sido ya observado por otros colegas (F. André, E. Grange y por A. Nakov): Beatriz asimila su origen al de sus padres adoptivos, en su pertenencia al género humano.

Los juguetes rotos y la identificación con el hermano muerto

La fratria Balay se constituye como un protogrupo. Hay dos hijos desligados de la función fraterna; portadores de la rivalidad destructora que no les permite ligarse. Beatriz y Jorge son los representantes de esta modalidad de vínculo. Durante la terapia los hijos se disputan la herencia de la casa de la familia paterna: «tendrás el sótano con las ratas», dirá Beatriz a Jorge a propósito de la cuestión.

Los hijos son confrontados con el hecho de que el vínculo de afiliación (representante del vínculo filiativo en la adopción) está borrado, y el hermano y la hermana se representan la relación de rivalidad en el origen del vínculo, lo que impide que éste se construya. En la familia Balay la relación especular que funda el vínculo fraterno es un espejo mortal.

El vínculo fraterno no es un objeto para utilizar: deviene un objeto mortífero del que es necesario fugarse porque contiene un enorme potencial destructor que tiende a orientarse contra la propia persona. La fantasía organizadora del vínculo es la identificación con un hermano muerto antes del nacimiento. Se trata de una fantasía de muerte intrauterina.

Y la depresión se presenta con sus variantes psicopáticas en Jorge y melancólicas en Beatriz y Ricardo, identificados los tres como hermanos muertos.

En este sentido, la línea materna de la familia queda desconocida en la transferencia. El equipo terapéutico conoce muy poco la historia de la madre, que desaparece detrás de la familia del padre, de la que habla frecuentemente. Pero en una sesión, frente al árbol genealógico que la familia ha dibujado al comienzo de la terapia (y en el que están indiferenciadas las líneas maternas y paternas de la madre), cuenta que su abuelo paterno tenía un hermano muerto, cuya pérdida el padre jamás había podido elaborar.

La muerte de los ancestros y la identificación con los padres destruidos transforman el vínculo fraterno en un espacio agujereado e imposible de pensar.

Beatriz pasa al acto con sus tentativas de suicidio a repetición. El vínculo fraterno no permite articularse, servir de mediación entre el espacio de juego y el de la cultura.

En un trabajo anterior (Jaitin, 1999), centrado sobre la fratria en el marco de un genocidio social, introduje la idea de la parentalidad muerta, que corresponde a un «duelo blanco»: es una desinvestidura masiva, radical, del hijo, que deja huellas en el inconciente bajo la forma de agujeros psíquicos. Pero en el caso de la familia Balay los padres están *como muertos* en su función de diferencia y de continencia, y además, el vínculo fraterno está construido sobre la identificación con el hermano muerto, destruido

antes del nacimiento. El objeto fraterno no se desarrolla como objeto exterior y el vínculo fraterno se organiza sobre lo negativo, sobre la desunión, y queda como un muerto-vivo que no llega ni a morir ni a nacer. En consecuencia, la pulsión epistemológica bloquea al yo y el pensamiento deviene no pensamiento; el obstáculo epistemológico toma el lugar e invade el yo que no llega a pensar ni a pensarse.

Reconstitución del origen y diferencia cultural

La evolución del vínculo en el marco de la terapia familiar psicoanalítica ha desbloqueado para los hijos la posibilidad de pensar en la relación con los hermanos y a los padres la de diferenciarse como pareja. A lo largo de la terapia, la pareja parte de vacaciones con Jorge y Ricardo, marginando a Beatriz; pero luego llega a enviar a los tres hijos a espacios diferentes de vacaciones, poniéndolos en posición de igualdad. Los hijos comienzan a identificarse con el estado de hermano abandonado. Esta situación es desplazada sobre el marco de la terapia y los tres hijos amenazan con abandonar. El «neo-grupo» deviene un espacio de abandono. Esta relación especular nos permite observar en la transferencia, los interjuegos transgeneracionales de este grupo familiar que ensaya elaborar la problemática del abandono para ubicar sus orígenes.

La diferencia cultural de los hijos respecto de los padres adoptantes es depositada en la transferencia sobre el encuadre terapéutico, favorecido por el hecho de que yo misma soy una extranjera en Francia. Y la presencia de mi co-terapeuta, hombre y francés, confronta a la familia con la cuestión de la diferencia, con lo extranjero y lo familiar reactualizado en el encuadre. Cuando ocasionalmente mi co-terapeuta o yo misma nos ausentamos, Ricardo toma nuestro lugar: es un niño con un enorme deseo de comprensión del sufrimiento humano. Ha funcionado como un portavoz de los secretos familiares. Este niño denuncia verbalmente las paradojas del vínculo parental-filial. Trovador, es una especie de enano, con un pequeño cuerpo y una

cabeza que crece en su posibilidad de tomar a cargo su padecimiento que lo retorna contra él mismo. Y los tres niños crecen en su capacidad de pensar y de pensarse.

Nosotros esperamos que la fundación del «neo-grupo» terapéutico permitirá a los hijos reencontrar un origen que los empuje a co-nocer y a co-nacer.

Reflexiones finales

Hermanos y hermanas, nuestro primeros juguetes. Los niños toman a los hermanos y las hermanas como primeros juguetes o bien a los juguetes como hermanos y hermanas. Son los recuerdos encubridores de la infancia, con o sin hermanos en el espacio de juego.

Son las historias cotidianas de nuestra clínica o las historias célebres de Goethe, retomadas por Freud, que tiraba los platos por la ventana frente al nacimiento de su hermano. O bien la historia del pequeño Hans con el nacimiento de su hermana Ana.

Hermanos y hermanas, los primeros juguetes que nos enseñan a tomar a cargo la historia del origen. Doble origen de la parentalidad y de la fraternidad. Los hijos permiten a la pareja parental volverse padres y los padres inscriben a los hijos en la línea de la fraternidad.

Hermanos y hermanas, los primeros juguetes rotos y reparados por la magia del pensamiento. Hay momentos en los que el hermano y la hermana se transforman en juguetes sobrevivientes a los golpes, resistentes y maleables.

Hermanos y hermanas, los primeros «peluches», que todo niño abandona llegado el momento, más o menos fácilmente. Son juguetes pasionales que focalizan la atención y hacen correr el riesgo de aprisionarnos y de hacernos volver autistas.

Pero el hermano enfermo se vuelve un juguete roto, difícil de re-pegar; incluso cuando existen pegamentos, nuevas técnicas sólidas como la terapia familiar psicoanalítica.

Conclusiones

El nacimiento del hermano o la hermana moviliza la relación con el saber, en su doble componente de dominio y visual. La pulsión de dominio empuja a la utilización del objeto; el hermano va a demandar el mismo juguete, querrá apropiárselo para asimilarlo a sí mismo. El juguete tendrá un doble propietario. En el litigio, el sujeto destruirá en su fantasía al otro para guardar el juguete para sí y este juguete le dará una identidad. Será entonces el propietario del juguete. El juguete será un objeto identificante. Y porque el hermano va a reconocerlo como propietario, el sujeto va a tolerar compartir el juguete como objeto social y cultural, como un objeto fuera de él. El hermano deviene entonces objeto de juego. Y la razón por la que la pulsión escópica, el campo visual, el horizonte va a agrandarse. El hermano será un objeto de utilización o de exploración; un objeto para acompañar la exploración de sí y del mundo: el hermano se volverá o no compañero de juego.

En tanto el vínculo fraterno es un mediador entre la realidad psíquica y la realidad cultural, constituye un espacio de construcción, de ensamblado de elementos. Para hacer este trabajo apela a los organizadores que pueden ayudar en la empresa de mediación. El vínculo fraterno se organiza sobre tres nudos de articulación: un cuerpo unitario ilusorio, el cuerpo fraterno de la similitud generacional; un cuerpo diferenciado regido por el tabú social del incesto consanguíneo y un tercer nudo: el de las fantasías específicas organizadoras del vínculo fraterno.

He señalado dos de las múltiples fantasías organizadoras que he encontrado en el marco de la terapia familiar psicoanalítica: la fantasía del protogrupo, en la que hay una

negación de los orígenes y la fantasía de muerte que está constituida sobre la base de una alianza denegadora.

El seguimiento de una familia adoptante de tres niños extranjeros me ha permitido reflexionar alrededor de la cuestión del origen. El origen está figurado por el momento de la llegada de los niños a la familia adoptante y está relacionado con el lugar que la familia ha atribuido al nuevo hijo. La familia adoptante puede o no inscribir al hijo como mediador de un doble contrato narcisista entre la familia adoptante y el grupo social y cultural de origen. En la familia Balay la confusión temporal en la filiación fraterna, se produce por la disritmia entre el hijo mayor y el segundo llegado a la familia, que lo supera en edad. El vínculo fraterno se funda en un espacio de rivalidad destructora y la relación entre los hermanos es un espacio desbastado por la sequía afectiva, que deshace el vínculo, incluso antes de haberlo constituido. Beatriz soporta mal su fragilidad y tiene mucha dificultad para buscar en el otro y protegerse antes de infligirse pruebas entre la vida y la muerte. Cada paso hacia adelante implica una «fuga» como si ella temiera salir del hospital, institución que la protege como antes la Casa-cuna.

El hermano menor, que tiene con ella un origen cultural común, ejerce una función de contención y de para excitación; está siempre presente para «llamar a los bomberos» frente a las tentativas de suicidio de Beatriz.

Es difícil para estos niños identificarse con una hermana sufriente y soportar la supervivencia de los orígenes denigrados y denegados.

Y las fratrias parentales están borradas. Aparecen solamente en los dibujos de Ricardo la presencia de primitas gemelas, hijas de la hermana materna, nacidas por fecundación *in-vitro*. Pero las fratrias parentales de las dos líneas son desconocidas y asociadas a pérdidas traumáticas.

El encuadre de la terapia permite hacer aparecer la amenaza de abandono: todos amenazan abandonarse y abando-

narnos; pero la familia viene siempre a las sesiones. La lucha entre el deseo de curación y la identificación con las funciones maternas y paternas muertas, permite a los hijos reconocerse entre ellos, los padres y el equipo terapéutico como un «neo-grupo» humano capaz de conocer y de ampliar el conocimiento de sus orígenes y del propio sufrimiento vital.

Bibliografía

- Abraham, N.; Torok, M. (1978) *L'écorce et le noyau*, París, Aubier Flammarion.
- Anzieu, D. (1974) *Le Moi Peau*, París, Dunod, 1982.
- Freud, S. (1905) «Les recherches sexuelles de l'enfant», en *Trois Essais*, París, Gallimard, 1962. 123.
- (1921) «Psychanalyse des foules et analyse du Moi», en *Essais de psychanalyse*, París, Payot, 1981.
- Bion, W. R. (1950) «Le jumeau imaginaire» en *Réflexion Faite*, París, PUF, Comunicación presentada en noviembre de 1950, en la British Psycho-Analytical Society. Título original: «The Imaginary Twin».
- Jaitin, R (1998) «La groupalité fraternelle mise à l'épreuve par l'inceste et la rupture familiale», en *Le divan familial*, París, Press Éditions; 1-120-136.
- (1999) «Parentalité morte et lien fraternel» Le déracinement, en *Le divan familial*, París, Press Éditions, 2, 123-132.
- (2000) «Tempos de filiation et d'affiliation» (En Les Nouvelles Familles en Thérapie Familiale Psychanalytique) en *Le divan familial*, París, Press Éditions, 5, (en prensa).
- Winnicott, D. W. (1971) *Jeu et réalité (l'espace potentiel)*, París, Gallimard, 1975.
- Rosolato, G. (1976) «L'axe narcissique des dépressions», en *Nouvelle revue de psychanalyse*, 11, 5-33.

Resumen

La autora introduce la noción del hermano y la hermana como representantes de los primeros juguetes para ser

utilizados como objetos reales y que obligan a preguntarse sobre el origen. La cuestión del deseo de saber puede verse interferida en un doble sentido: en lo referente a la apropiación del objeto de conocimiento; o en lo que alude a la amplitud o la estrechez del campo de conocimiento sobre sí y el mundo exterior que los hermanos pueden alcanzar. La terapia familiar psicoanalítica de una familia adoptante de niños extranjeros, en la que uno de los hijos está hospitalizado, permite comprender la posición de los hermanos como «juguetes rotos».

Summary

The author presents the notion of the brother and the sister as representatives of the first toys, to be used like real objects and that make ask about the origin. The question of the desire of knowledge can be inferred in a double sense: regarding the appropriation of the object of knowledge; or regarding to the wideness or narrowness of the field of knowledge about itself and the exterior world that the brothers can reach. The psychoanalytic family therapy of an adoptant family of foreign children in which one of the kids is in the hospital, allows to understand that position of the brothers like broken toys.

Résumé

L'auteur introduit la notion du frère et de la soeur comme des représentants des premiers jouets utilisés comme objets réels qui obligent à s'interroger sur l'origine. La question du désir de savoir peut interférer dans deux sens: l'un en rapport à l'appropriation de l'objet de connaissance; l'autre en rapport à l'amplitude ou à l'étroitesse du champ de connaissance de soi et du monde extérieur que les frères peuvent atteindre. La thérapie familiale psychanalytique d'une famille adoptante dont un des enfants est hospitalisé permet de comprendre la position des frères et des soeurs comme des «jouets cassés».

**Vínculo fraterno.
Cuestiones acerca de la ley**

Susana Matus *

(*) Licenciada en Psicología. Miembro titular de la AAPPG.
Mendoza 4625 (1431) Buenos Aires.

Desde hace varios años he venido interrogándome, junto a varios colegas,¹ sobre la especificidad del vínculo fraterno en la clínica familiar, en particular con relación al lugar paterno.

Este trabajo intenta mostrar las diferentes respuestas posibles, que surgen a partir de los diferentes modelos teóricos que han ido atravesando mi tarea teórico-clínica.

Para ello voy a utilizar, a la manera de un material clínico, el relato de un texto de William Golding: *El señor de las Moscas*.

Este libro cuenta las peripecias de un grupo de niños, pasajeros y únicos sobrevivientes de un avión que cae en una isla desierta, en la que sólo la naturaleza ofrece recursos para intentar seguir viviendo.

Dos muchachos de no más de doce años se encuentran frente a frente –Piggy y Ralph– en el inicio de la historia.

Piggy: –No hay gente mayor.

Ralph: –No.

Piggy: –Entonces tendremos que cuidarnos nosotros mismos.

Poco a poco van apareciendo muchos otros, algunos muy pequeños y otros un poco mayores.

Piggy: –Tenemos que hacer algo para que nos rescaten.

Ralph: –Me parece que deberíamos tener un jefe que tome las decisiones.

Se proponen para la votación dos jefes: uno más autoritario –Jack– y otro más democrático –Ralph. Este último

¹ Desde 1988, iniciamos en el área del Departamento de Familia de la AAPPG, con Ricardo Gaspari y Esther Czernicowski, esta investigación, y desde 1998, contamos con la participación de Sara Moscona.

es el elegido, quien junto a Piggy –el líder reflexivo– propondrá centrar el rescate en el armado y cuidado de la hoguera.

Por su parte es Piggy quien encuentra una caracola, la cual se constituye por su resonancia, en el medio para llamar a reunión y la que circula como símbolo para dar la palabra en la asamblea. Es Piggy también el poseedor de unos lentes, único medio para encender el fuego. Comienza a desplegarse la rivalidad entre Jack y Ralph.

Jack: –Todos queremos carne.

Ralph: –Pues hasta ahora no la hemos tenido, y también queremos refugios. Además el resto de los cazadores volvieron hace horas, se han estado bañando.

Jack: –Fui yo solo, pensé que podría matar.

Ralph: –Pero no lo hiciste.

Jack: –Pero lo conseguiré.

Más adelante...

Ralph: –Necesitamos una asamblea y no para divertirnos, sino para poner las cosas en orden. La hoguera es la cosa más importante en esta isla. ¿Cómo nos van a rescatar, a no ser por pura suerte, si no tenemos un fuego encendido?

Jack (a Ralph): –¿Quién te has creído que eres, ahí sentado diciéndole a la gente qué tiene que hacer? No sabes cazar, no sabes cantar (Jack era el jefe del coro de niños que venía en el avión).

Ralph: –Soy el jefe, me eligieron.

Jack: –¿Y qué más da que te elijan o no? No haces más que dar órdenes estúpidas.

Ralph: –Es Piggy el que tiene la caracola para hablar, estás rompiendo las reglas.

Jack: –Y qué me importa.

Ralph: –Las reglas son lo único que tenemos.

Jack: –¡Al cuerno con las reglas!, somos fuertes, cazamos, si hay una fiera iremos por ella, ¡la cercaremos y con un golpe, y otro, otro...!

Entonces la asamblea se dispersa y todos salen corriendo.
Piggy (a Ralph): –¿Qué van a decir las personas mayores?, mira esos...

Ralph: –Si estuviera aquí mi padre...

Piggy: –Si estuvieran los mayores, no prenderían fuego a la isla, ni hablarían de fieras.

La fiera es una imagen que se observa a lo lejos, es el cadáver de un paracaidista que quedó colgado en lo alto de la isla. Cadáver rodeado de moscas: «el señor de las moscas».

En otro momento:

Jack: –Voy a ir a buscar a la fiera, ésta es la tarea del cazador.

Ralph: –¿Es que nadie tiene un poco de sentido común?, hay que volver a encender la hoguera. Nunca piensas en eso Jack, ¿o es que no quieren que nos rescaten?

Ralph (a Piggy): –No podemos mantener viva ni una sola hoguera, y a ellos no les importa, y lo peor es que a mi tampoco me importa a veces. Suponte que yo me volviera como los otros ¿qué sería de nosotros?

Piggy: –Hay que seguir como sea, eso es lo que harían los mayores.

Jack logra cazar jabalíes para comer y esto le permite disputarle el lugar de jefe a Ralph. Todos lo siguen, menos Ralph, Piggy, y los mellizos Sam y Eric.

Jack: –¿Quién quiere unirse a mi tribu y divertirse?

Ralph: –Yo soy el jefe, y ¿qué va a pasar con la hoguera?, y además yo tengo la caracola.

Jack (salta a la arena y grita): –¡Nuestra danza, vamos al baile!

Mientras todos cantan: ¡mata a la fiera, córtale el cuello, derrama su sangre!

En el fragor de la danza, uno de ellos, es confundido con la fiera y lo matan.

Ralph: –¡Fue un asesinato!

Piggy: –Te quieres callar, ¿qué vas a sacar con decir esas cosas? Fue un accidente, saliendo así de la oscuridad, estaba chiflado, él mismo se lo buscó.

Ralph: –Estoy aterrado, de nosotros. Quiero irme a casa, ¡quiero irme a mi casa!

Más tarde atacan a Piggy los cazadores.

Piggy: –Creí que venían por la caracola, pero venían por mis lentes.

Ralph: –Se han llevado nuestro fuego, nos lo han robado.

Piggy: –Así son ellos, me han dejado ciego. Así es Jack. Convoca a una asamblea Ralph, tenemos que decidir lo que vamos a hacer.

Sam, Eric, Piggy y Ralph, deciden ir a hablar con Jack y su tribu, para convencerlos de que la única manera de que los rescaten es con la señal de la hoguera y que ellos solos no pueden. Jack los desoye y toma prisioneros a los mellizos.

Piggy, ahora sin lentes, alza la caracola que lleva en la mano.

Piggy: –Se están comportando como una pandilla de críos, ¿qué es mejor, tener reglas y estar todos de acuerdo o cazar y matar?

Ralph: –¿Qué es mejor, la ley y el rescate, o cazar y destrozarse todo?

Jack grita y Roger –uno de los más sanguinarios– tira desde lo alto una roca que aplasta a Piggy. La caracola estalla en un millar de blancos fragmentos y deja de existir.

Jack: –¡Soy el jefe!

Ralph huye y se esconde en la selva. Ralph comprende que es un desterrado, y que están incendiando la isla para cercarlo. El fuego se aproxima.

Ralph: –¡Esos estúpidos!, el fuego debe de estar ya cerca de los frutales, ¿qué comerán mañana?

Ya seguro de su muerte, intenta llorar pidiendo clemencia. Alza la vista y se encuentra con una gorra blanca con una enorme visera. Era un oficial de marina.

Oficial: –¿Hay algún adulto, hay gente mayor entre ustedes?

Ralph sacude la cabeza en silencio y se vuelve: un semicírculo de niños con cuerpos pintarrajeados de barro y palos en las manos, se había detenido en la playa sin hacer el menor ruido.

Oficial: –¡Con que jugando! ¿eh?, vimos vuestro fuego, ¿qué estaban haciendo?, ¿librando una batalla o algo así?, no habrá muerto nadie, espero.

Ralph: –Sólo dos, pero han desaparecido, se los llevó el agua.

Oficial: –Los llevaremos con nosotros. ¿Quién es el jefe?

Ralph: –Soy yo (con voz firme).

Oficial: –Para ser ingleses, no ofrecen un espectáculo demasiado brillante.

Ralph: –Lo hicimos bien al principio, estábamos todos juntos entonces...

Ralph llora «por la pérdida de la inocencia, las tinieblas del corazón del hombre, y la caída al vacío de aquel verdadero y sabio amigo llamado Piggy».

Muchas son las asociaciones que este relato me despertó, pero quisiera centrarme en aquellas que me permiten pensar sobre algunas cuestiones acerca de la ley.

Decía al inicio que una constante en nuestra investigación fue tratar de articular el lugar fraterno con el paterno.

En un primer momento, reinterrogamos al modelo teórico del átomo elemental de parentesco, formulado por Lévi-

Strauss. Nos encontramos con una suerte de mayor ambigüedad terminológica para definir el vínculo entre hermanos con relación al resto de los vínculos del parentesco.

Un elemento que nos llamó la atención fue el nombre «vínculo de consanguinidad» para el vínculo entre hermanos. Pensamos que en realidad la cualidad de consanguinidad no es exclusiva de esta relación, y que las denominaciones propuestas para los otros vínculos –filiación, avunculado y alianza– son de un orden diferente al de consanguinidad.

Encontramos también que el término alianza debíamos ponerlo en el mismo nivel lógico que el de consanguinidad, y despegarlo del de alianza matrimonial.

Propusimos, entonces, que cada uno de los vínculos del átomo elemental de parentesco estaría atravesado por la cualidad vincular de alianza y consanguinidad. Lo cual, articulado con el modelo psicoanalítico, remitía al eje sostén-corte, o narcisismo-castración.

Desarrollamos a partir de aquí una dimensión constructiva del vínculo en su relación dialéctica con las funciones materna, paterna y filial.

Definimos tres tiempos para el vínculo fraterno:

Un primer tiempo lógico de «disyunción», anterior al complejo de Edipo, marcado por la consanguinidad y connotado por lo especular. El hermano es un puro rival frente a la mónada madre fálica-hijo falo. Puede ilustrarse con la escena bíblica: «Jehová miró propicio a Abel y su oblación, mas no miró a Caín». En este tiempo, el lugar del padre no está diferenciado del de la madre fálica.

Un segundo tiempo lógico de «conjunción», caracterizado por la operación propuesta desde el padre, al modo en que muy bien retoran los versos del *Martín Fierro*: «los hermanos sean unidos, esa es la ley primera.»

Por otro lado, desde un plano fraterno, es motor de este segundo tiempo, un primer registro de la inevitabilidad de la existencia del semejante.

Un tercer tiempo lógico de «diferenciación», asociado a una negatividad del lugar paterno. Tiene que ver con la alianza fraterna que se realiza para producir simbólicamente el asesinato paterno, y que implica la posibilidad de pactar incluyendo las diferencias. En la medida en que esté articulado con el afuera familiar, su característica tendrá un sentido primordialmente negativo: el de dar y/o ceder acorde con la reciprocidad social.

Pensemos desde estos tres tiempos el relato del *Señor de las Moscas*.

Sobresale en primer lugar la rivalidad fraterna, a través de la pelea entre los jefes. El primer tiempo de «disyunción»: «o uno u otro», se hace carne en la figura de Jack. Por su parte Ralph sería portador de la construcción del tiempo de «conjunción»: «los hermanos sean unidos». Es que para él, la idea de sobrevivir viene ligada a la tarea conjunta de cuidar la hoguera, y esto se halla enmarcado, a su vez, por los mandatos de sus mayores.

Es interesante el lugar de Piggy: él es el que encuentra la caracola, el que defiende el valor de la palabra, la necesidad de su circulación, y el que sostiene al jefe en tanto representante de las reglas. Podríamos pensar que algo del tercer tiempo de «diferenciación», de la alianza fraterna, trata de poner en juego; aunque en el intento pierda la vida, y casi regresen al primer tiempo de asesinato y muerte para los miembros del grupo.

Por su parte la fiera, «el Señor de las Moscas», el cadáver del adulto, podría representar al padre muerto, cuyo asesinato se repite cada vez que matan un jabalí, y en cada uno de los bailes rituales, al son del «mata a la fiera, córtale el cuello, derrama su sangre».

Justamente el único momento de alianza entre Jack y Ralph está dado por el miedo a la fiera y la decisión de ir a su encuentro.

Volvamos por un momento a la investigación. Una pregunta aparecía constantemente: ¿por qué no pensar a la alianza fraterna como una duplicación de la función de corte del lugar paterno? ¿Por qué pensarlas como dos escenas diferentes con relación a la ejecución de la ley de la prohibición del incesto?

Me resultó fructífero para contestar esta pregunta tomar como punto de partida la propuesta de Roussillon: descubrir el pacto denegativo de los hermanos en la creación del totemismo.

En este sentido, es importante recordar el desarrollo que propone Freud en *Psicología de las masas...*, donde plantea una secuencia que va desde el asesinato del padre de la horda hasta su retorno como divinidad: Dios Madre, Héroe, Dios Padre. Postula que luego del asesinato del padre, surge una «época sin padre» con el establecimiento de una ginecocracia y la formación de la hermandad totémica: «...Reconocieron a las divinidades maternas... los padres eran muchos y cada uno estaba limitado por los demás... Fue para entonces que un individuo se separa de la masa y asume el papel del padre. El que lo hizo fue el primer poeta épico que inventó el mito heroico: héroe fue el que había matado, él solo, al padre».

Finalmente este héroe endiosado fue el que dio lugar a la aparición del Dios padre, el cual constituyó un modo de restitución –ahora simbólica– del mítico padre primordial.

Para algunos autores, la presencia de Dios en tanto categoría simbólica del padre muerto conlleva la interdicción absoluta del incesto y la desaparición de la adoración de toda imagen fetichista.

Así, en la historia de la cultura, Moisés, representante del pueblo judío –de la alianza fraterna– es el único capaz de soportar la voz divina, y será el encargado de interpretarla.

El mito bíblico refiere que sólo Moisés accede a la presencia divina y recibe las Tablas de la ley, pero, a diferencia de todos los otros, ya no ingresará a la Tierra Prometida. Moisés ingresa entonces al mito como metáfora del Padre muerto.

Volviendo a Roussillon, la pregunta que este autor se plantea es: ¿de qué manera los hermanos deberían ser capaces de reagruparse para fundar una organización social que desde ese momento pudiera prescindir del asesinato del padre?

Según esta teorización, el único proceso de defensa contra el exceso pulsional transmitido por el padre originario, es la exclusión, la evacuación de lo que excede. El pacto originario se organizaría, entonces, en su punto de partida, al modo de la desmentida del exceso pulsional, y se situaría en el origen de una fobia primaria colectiva. Así, el banquete totémico realiza en la desmentida efectiva, la revivencia del padre.

Por otra parte, Roussillon sostiene que Freud, en «Moisés y el Monoteísmo», escribe la historia de la superación del totemismo, de la domesticación del exceso pulsional y desorganizador. Vemos ahí que si Moisés se dejara llevar por el furor, si matara a los hermanos del clan –ante el espectáculo de la ceremonia totémica, en el cual el becerro de oro es erigido y donde la fiesta del exceso pulsional está en su apogeo–, quebraría al mismo tiempo las Tablas de la ley. El desenlace furioso engendraría una paradoja: la ley se introduciría en tanto transgredida y destruida en un mismo movimiento. Así se repetiría el asesinato originario y sobreviviría paradójicamente la organización totémica. Moisés no soltará las Tablas de la Ley, y esto le permitirá instaurar un superyó no totemizado. Moisés destruirá el

becerro de oro, lo reducirá a cenizas, lo dará a beber a los hijos de Israel, el banquete totémico se repetirá, pero en otro nivel: la introyección recaerá en este caso sobre representantes-representaciones, lo incorporado será el ídolo, el becerro de oro, y no la cosa misma. La historia y su trayecto se volverá así representable, se convertirá en objeto de escritura: otra forma de reparto se volverá pensable.

Esto me llevó a pensar que el mito muestra cómo se instalan en un solo acto el complejo paterno y el complejo fraterno: el primero permitiendo la inscripción de la diferencia generacional y el segundo, garantizándola.

Es decir que el complejo fraterno y el paterno serían dos caras necesarias y diferentes en la institución de la legalidad para el sujeto y la cultura.

En este sentido, volviendo al relato literario, podríamos pensar en la necesidad de ambos jefes: Jack, como promotor de la reedición del banquete totémico, y Ralph, como representante de las Tablas de la Ley.

Tal vez fue el mutuo desconocimiento el que no les permitió producir el pacto denegativo fraterno. Creo que cuando Piggy intenta desmentir el asesinato de Simón –confundido con la fiera-padre– está tratando de que Ralph, como Moisés, participe del banquete, pero desde otro lugar. Del mismo modo, es Piggy el que trata de convencer a Jack sobre el valor de la caracola, esto es, del valor de la ley y la palabra.

Quizás la muerte de Piggy marque paradójicamente al mismo tiempo tanto la «imposibilidad vincular» constitutiva de todo vínculo, en este caso el vínculo fraterno, como también el momento a partir del cual se inscribe la amistad, esto es, el valor de la ligadura con un otro par, más allá de la supervivencia.

El pacto denegativo, según Kaës (1989), implica fundamentalmente el velamiento de la negatividad radical –lo

imposible del vínculo– y la ligadura de las negatividades de obligación –la renuncia pulsional.

¿Podríamos, partiendo de esta conceptualización sobre lo negativo en los vínculos, pensar la autorregulación de estos vínculos horizontales, más allá de su articulación con el complejo paterno?

En otros términos, la propuesta de Piggy –de cuidarse por ellos mismos, cuando se da cuenta de que no hay entre ellos gente mayor– ¿no será el inicio de una organización más basada en las necesidades de sus miembros que en la remisión a una ley externa al grupo?

Es interesante el aporte que hace la tradición china a esta perspectiva. Ella propone dos palabras diferentes para nombrar la ley: «Fa» y «Li»; la primera remite a los mandatos de un legislador terreno, la obediencia es obligatoria y la transgresión trae como consecuencia sanciones específicas y concretas; la segunda, representa las costumbres de la sociedad, basadas en la ética o en los tabúes, y que incluye en sus significaciones todo tipo de prácticas ceremoniales y de sacrificio.

Podríamos pensar entonces, dos tipos de legalidades para lo fraterno: una vertical, ligada al mandato paterno, y otra horizontal relacionada con la autorregulación del grupo de hermanos o de pares.

En este sentido, partiendo de la idea de negatividad: la alianza fraterna se fundamentaría por un lado, en la puesta en juego de una ley representada por el padre muerto y el tótem; y por el otro, la alianza fraterna sería inherente a un vínculo horizontal –entre pares– que funcionaría como contracara de la «imposibilidad vincular», es decir como velamiento del vacío constitutivo vincular.

¿Cuál sería la diferencia entre un padre y un líder del grupo?

Volviendo al *Señor de las Moscas*, diremos que Ralph, surge como líder por elección del grupo, razón por la cual puede caer y ser reemplazado por Jack cuando el grupo así lo decide. El padre, a diferencia del líder, no es electivo y su caída remite a la necesidad de desprendimiento para producir la salida exogámica.

Pareciera que los liderazgos dependen más del momento particular que esté atravesando un grupo, y no tanto de la función de ser representante de la ley. En este sentido, lo que aparece es que los líderes son portadores de diferentes leyes, diferentes normas, producto de la autorregulación grupal.

En el relato, en un primer momento, se necesitaban reglas para organizar refugios y pensar cómo armar una señal para el rescate, por ello Ralph aparece como el líder pertinente; pero cuando la idea del rescate va perdiendo credibilidad y surge la necesidad de comer carne, es decir, de buscar objetos protésicos que calmen la angustia frente al desamparo del accidente, surge Jack como el líder más adecuado.

Creo que Jack y Ralph, estaban ambos demasiado atravesados por la idea de una única ley –la que ellos representaban– y no pudieron imaginar que cada uno aportaba diferentes normas que eran necesarias para la supervivencia del grupo. Razón por la cual Piggy, cuyos lentes representaban el medio para prender el fuego, con su doble función de asar la carne y producir la señal para el rescate, no logra sobrevivir: ni Jack ni Ralph pueden cuidarlo, uno por vengativo, otro por idealista.

Piggy tanto como la caracola estallan en pedazos, cuando se pierde la posibilidad de circulación de la palabra. Circulación que había sido generada desde el interior del grupo, como dice Ralph: «las reglas son lo único que tenemos». En este sentido, estas leyes producto de la autorregulación también son de un orden simbólico, es decir constituyen un lugar tercero, más allá de los miembros, aun cuando no remitan a un lugar tercero por fuera del grupo.

A modo de recapitulación, entonces, y sabiendo que estas reflexiones son la apertura para muchísimas otras cuestiones teórico-clínicas, trataré de sintetizar el recorrido que he planteado:

- 1) La complejización de lo consanguíneo y su diferenciación de lo fraterno. La ubicación en un mismo nivel lógico de la cualidad vincular de consanguinidad y alianza, como eje que remite a endogamia-exogamia, sostén-corte, y que atraviesa cada uno de los términos del átomo elemental del parentesco.
- 2) La construcción de tres tiempos lógicos para el vínculo fraterno: de disyunción, de conjunción y de diferenciación; los cuales muestran cómo una significación con predominio de la consanguinidad va dando lugar a otra donde predomina la alianza.
- 3) La complejización del vínculo fraterno a partir de la idea de pacto denegativo de los hermanos; lo cual plantea la necesidad de diferenciación y articulación entre el complejo paterno y el complejo fraterno.
- 4) La inclusión de lo fraterno en términos de autorregulación, de horizontalidad, proponiendo la existencia de varios tipos de leyes –vertical y horizontal– en simultaneidad.

Finalmente diremos que, si partimos de la tensión entre el sujeto y el otro, entre el semejante y el ajeno, entre el vínculo y su imposibilidad, lo fraterno da cuenta de que el sujeto sin el otro no existe y que al mismo tiempo el vacío está siempre en juego entre el sujeto y el otro.

Tal vez el vínculo de amistad –como el de Piggy y Ralph– represente la cualidad de fraterno, en tanto semejante, que todo vínculo implica en última instancia.

Quiero decir que si los hermanos no sólo se juntan para matar simbólicamente al padre, sino que «son juntos», son hermanos en tanto están vinculados, podemos decir que por momentos todos somos navegantes del mismo barco, o pasajeros del mismo avión, como los niños del *Señor de las Moscas*.

Bibliografía

- Czernicowski, E.; Gaspari, R.; Matus, S. (1991) «Psicoanálisis del vínculo fraterno», *Actas del 1er. Congreso de Psicoanálisis de las Configuraciones Vinculares*, Bs. As., 1991.
- Czernicowski, E.; Gaspari, R.; Matus, S. (1992) «Algo más acerca del vínculo fraterno», *Actas de la 8va. Jornada Anual de la AAPPG.*, Bs. As., 1992.
- Czernicowski, E.; Gaspari, R.; Matus, S. (1993) «La pelea entre hermanos», *Actas de las 1ras. Jornadas Nacionales de F.A.P.C.V.*, Mendoza, 1993.
- Kaës, R. (1989) «El pacto denegativo en los conjuntos transubjetivos», en *Lo negativo*, de Missenard, A. y otros, Amorrortu, Bs. As., 1992.
- Matus, S. (1997) «Intervenciones sobre el vínculo fraterno», *Actas de las 13vas. Jornadas Anuales de la AAPPG*, Bs. As., 1997.
- Matus, S. (1999) «Honrarás a tu padre y a tu madre. El misterio de la filiación», *Entre líneas, Publicación del Centro Oro*, Bs. As., 1999.
- Matus, S.; Moscona, S. (1999) «Cuando el otro no es un prójimo. Acerca del vínculo fraterno, la ley y el mal en el fin del milenio», *Actas de las 15vas. Jornadas Anuales de la AAPPG*, Bs. As., 1999.
- Needhan, J. (1990) *Ciencias y Sociedad en Oriente y Occidente*, Bs. As., Alianza, 1990.
- Roussillon, R. (1989) «El pacto denegativo originario, el domoñamiento de la pulsión, y la supresión», en *Lo Negativo* de Missenard, A. y otros, Bs. As., Amorrortu, 1992.

Resumen

El autor se interroga sobre la especificidad del vínculo fraterno en la clínica familiar, en particular con relación al lugar paterno.

En su recorrido va tocando los siguientes temas: 1) la complejización de lo consanguíneo y su diferenciación de lo fraterno. La ubicación en un mismo nivel lógico de la

cualidad vincular de consanguinidad y alianza, como eje que remite a endogamia-exogamia, sostén-corte, y que atraviesa cada uno de los términos del átomo elemental del parentesco; 2) la construcción de tres tiempos lógicos para el vínculo fraterno: de disyunción, de conjunción y de diferenciación; los cuales muestran cómo una significación con predominio de la consanguinidad va dando lugar a otra donde predomina la alianza; 3) la complejización del vínculo fraterno a partir de la idea de pacto denegativo de los hermanos; lo cual plantea la necesidad de diferenciación y articulación entre el complejo paterno y el complejo fraterno; 4) la inclusión de lo fraterno en términos de autorregulación, de horizontalidad, proponiendo la existencia de varios tipos de leyes –vertical y horizontal– en simultaneidad.

Summary

The author asks herself about specificity of fraternal link in family clinic, in particular related with father's place.

In this journey she takes into account the following themes: 1) complexity of consanguineous links and its differentiation from fraternal ones. The position in a same logical level for the quality of consanguinity and alliance links as an axis that returns us to endogamy-exogamy, to support-cut and that it goes across over every one of the elemental atoms of relationships. 2) Construction of these three logic times for fraternal links: disjunction, conjunction and differentiation, show us how a meaning where blood bonds are highlighted gives place to another one where alliance predominates. 3) The increase fraternal link's complexity including the idea of the denegative pact between brothers; this sprinkles differentiation and articulation necessities between parents and fraternal complexes. 4) Including fraternal links in terms of autoregulations and horizontality makes her propose the existence of several types of laws –vertical and horizontal ones– as simultaneous.

Résumé

L'auteur s'interroge sur la spécificité du lien fraternel dans la clinique familiale, en particulier par rapport à la place du père.

Les thèmes suivants sont abordés: 1) Le lien de consanguinité qui devient de plus en plus complexe et sa différenciation du lien fraternel. L'emplacement qu'ont la consanguinité et l'alliance dans un même niveau logique de qualité de lien, comme un axe qui renvoie à endogamie-exogamie, soutien-coupure, et qui traverse chaque terme de l'atome élémentaire de parenté; 2) La construction de trois temps logiques pour le lien fraternel: disjonction, conjonction et différenciation, où l'on montre comment une signification dans laquelle prédomine la consanguinité cède peu à peu sa place à une autre dans laquelle prédomine l'alliance; 3) Comment devient plus complexe le lien fraternel à partir de l'idée du pacte dénégatif fraternel, ce qui mène au besoin de différencier et d'articuler le complexe paternel et le complexe fraternel; 4) L'inclusion du lien fraternel dans la perspective de l'autorégulation, de l'horizontalité, en proposant l'existence de diverses sortes de lois –verticale et horizontale– simultanément.

**El amor como escena
de la diferencia ***

Alain Badiou

(*) Conferencia dictada en la AAPPG el 25.04.00.

Voy a hablarles del amor. Y me excuso anticipadamente, porque es una cuestión complicada. Mi exposición será tal vez un poco complicada. Piensen que es culpa del amor, no mía.

Mi plan de exposición será el siguiente: partiré de una frase muy conocida de Lacan, muy conocida y muy misteriosa, como muchas frases de Lacan, que es: «No existe relación sexual». A partir de esta frase quisiera mostrar que, sin embargo, existe una relación amorosa. Esto supone que relación amorosa es diferente a relación sexual, al mismo tiempo que no existe relación amorosa sin relación sexual. Es decir, sin ausencia de relación sexual, si la relación sexual no existe. Ven que la cuestión es el enlace entre una existencia, el amor, y una inexistencia, la relación sexual. O, si lo prefieren, la cuestión es la relación entre una posibilidad, una posibilidad de la vida, el amor, y una imposibilidad que se vincula con la cuestión de la diferencia de los sexos.

Comenzaré por preguntarme qué es una relación. Porque cuando se dice que no existe relación sexual, la cuestión difícil es la de la relación. ¿Qué es una relación? Y a partir de una cierta idea de la relación, intentaré mostrar lo que el amor construye. Y la idea general es que el amor es un pensamiento de la diferencia. Que es en el amor, y sólo en el amor, donde tenemos a la vez una experiencia y un pensamiento de la diferencia. Éste es el camino. Hay unos detalles un poco más complicados.

En primer lugar, qué es una relación. Una relación debe ser una relación real entre dos términos. Si estos términos son realmente diferentes, la relación debe contener esta diferencia. Una relación real entre términos diferentes debe mostrar esta diferencia. Si suprime la diferencia, la relación ya no es una relación real. Lo que quiere decir que una relación entre hombre y mujer –tomo estas dos palabras para indicar una diferencia–, es una relación si no es simétrica. Dicho de otro modo, si en la relación no se puede reemplazar uno de los términos por el otro. Técnicamente,

diremos: los términos son insustituibles. O también, ninguno de los términos puede ocupar el lugar del otro. Salvo si los dos términos son exactamente el mismo. Esta propiedad se llama *antisimetría*. Este es su nombre matemático corriente. Y es una propiedad de la relación de orden, que es diferente a la relación de equivalencia o de identidad. Diremos pues, que una relación es siempre, ante todo, una relación de orden, lo que simplemente quiere decir, una relación antisimétrica. Voy a graficar la antisimetría:

$$(a \leq b) \text{ y } (b \leq a) \rightarrow a = b$$

Si **a** tiene esta relación con **b**, y si **b** tiene esta relación con **a**, en consecuencia, si los dos términos pueden sustituirse uno por otro, entonces esto quiere decir que los términos son el mismo. Ven que una relación es antisimétrica si cuando ustedes pueden reemplazar **a** por **b** y **b** por **a**, eso quiere decir que **a** y **b** son lo mismo. A la inversa, si **a** y **b** no son lo mismo, entonces no pueden reemplazar **a** por **b** en la relación:

$$\cancel{H \leq M} \quad \cancel{M \leq H}$$

Es una relación de este tipo la que llamaremos *una relación*.

Si decimos «no existe relación sexual», queremos decir que no existe, entre hombre y mujer, una relación de este tipo. Dicho de otro modo, no existe, sexualmente, entre hombre y mujer, una relación de orden. O, de otro modo más, no existe relación antisimétrica, sexual, entre hombre y mujer.

Eso exactamente es lo que quiere decir «no existe relación sexual». No existe ni hombre (**H**) en relación con mujer (**M**) ni tampoco **M** en relación con **H**. Lo que quiere decir que, sexualmente, no se puede decidir ningún orden. O, si lo prefieren, que todo orden sexual es imaginario, es decir, no hay una relación real. Por lo tanto, sexualmente, lo que existe es el desorden. Tómenlo en sentido estricto,

no hay orden. O, si prefieren, el deseo es el desorden. Eso, creo, muy simplemente, quiere decir «no existe relación sexual»: el deseo es el desorden.

Ahora, ¿esto quiere decir que las posiciones hombre y mujer están totalmente separadas? ¿Nada une estas dos posiciones? Uno puede perfectamente decir «no hay orden» y pensar que sin embargo hay algo común. Para eso basta con que un tercer término esté ligado a los dos que no están ligados. Por lo que, en ese caso, es preciso suponer un término común ligado a hombre y ligado a mujer, aunque hombre y mujer, entre ellos, no estén ligados.

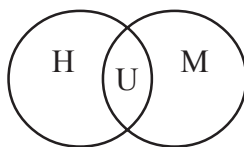
Podemos elegir aquí entre dos hipótesis: la primera hipótesis es que este tercer término no existe. Esa es la tesis de la separación absoluta de los sexos. Es la tesis bíblica de Sodoma y Gomorra. Los dos sexos morirán cada uno por su lado. Esta tesis tiene su lógica, equivale a decir que la humanidad no existe. Porque la hipótesis de que la humanidad existe, supone que haya al menos un vínculo entre los sexos. Si no lo hay, en realidad hay dos especies, que pueden negociar sus relaciones o su ausencia de relaciones, pero que no constituyen una humanidad. Es una hipótesis.

Mi hipótesis es que la humanidad existe. Y no voy a demostrarla. Porque no es demostrable. En realidad, la existencia de la humanidad sexuada es una elección, una hipótesis. Una elección que se realiza contra la idea de una guerra, de los sexos. Y veremos que entonces la cuestión central es la del amor. Les digo inmediatamente mi idea: el amor es la única prueba de existencia de la humanidad. Porque es la única prueba real de que, en definitiva, existe un vínculo entre los sexos. Inversamente, si elegimos la tesis de que la humanidad no existe, es decir la tesis de la separación absoluta entre los sexos, entonces debemos concluir que el amor no existe. Si el amor existe, la humanidad existe. Si la humanidad no existe, el amor no existe. Esos son los términos de la elección, que es una elección de civilización.

Por lo tanto, pienso que existe un vínculo entre las posiciones sexuadas. ¿Cuál puede ser este vínculo? Lo he dicho: debemos suponer que hay un término, un tercer término, ligado a las dos posiciones. Llamaré a este término **U**. La letra **U**. Entiéndanlo como «universal», o como «ubicuidad», o como «unidad» y finalmente como «humanidad» sin «h». Formalmente el término «**U**» será descrito así:

$$U \leq H \quad U \leq F$$

U se relaciona con la posición «hombre» y **U** se relaciona también con la posición «mujer». Aunque no haya vinculación directa entre «hombre» y «mujer», o entre «mujer» y «hombre», hay **U**, que por su parte está en vinculación con «hombre» y en vinculación con «mujer». Pueden también señalarlo así:



U está a la vez en **H** y en **M**, o **U** es un elemento de **H** y también un elemento de **M**. Por el momento no sabemos en absoluto qué es **U**. Pero pueden comprender que si decidimos que existe **U**, hacemos una especie de apuesta en favor de la existencia de la humanidad. Y nuestra única prueba empírica es la existencia del amor. Por lo tanto, planteamos que existe. Si el amor existe, **U** existe, puesto que hombre y mujer no pueden estar enteramente separados.

¿Qué decir ahora de **U**? Primero mostraremos que **U** es absolutamente indeterminado. O también que **U** no tiene ninguna propiedad, o también que es indescomponible. Propondré decir que **U** es atómico. En el sentido de lo que no se puede cortar, lo que no se puede dividir, lo que no se puede analizar. Si me permiten una comparación, diré que **U** es justamente el átomo de la humanidad. Por lo tanto, veremos a partir de allí ciertas propiedades de **U**, y en segundo lugar intentaremos definir qué es el amor, a partir

del momento en que se supone que existe **U**. Es decir, que suponemos ese punto común entre la posición hombre y la posición mujer.

Entonces, en primer lugar, acerca de **U** mismo: si pudiéramos definir **U**, si pudiéramos decir qué es, si **U** tuviera propiedades, volveríamos de hecho a la idea de una relación entre **H** y **M**. Podríamos decir **H** y **M** tienen todas estas propiedades comunes que son las de **U**. Esta sería, podríamos decir, una especie de tesis humanista. «**U**» sería las propiedades generales de la humanidad, que hombre y mujer compartirían, y en lugar de una disyunción, tendríamos una especie de fusión entre hombre y mujer, en torno de las propiedades comunes, que serían las de **U**.

Pienso que no es una buena orientación. Esta orientación humanista es en el fondo una orientación psicológica clásica que hace de *hombre* y *mujer* características secundarias. Existe humanidad **U** y luego existen hombres y mujeres, pero eso viene después. Pienso que el problema es más amplio. La diferencia entre *hombre* y *mujer* es una diferencia real, fundamental. No podemos volverlas sólo una propiedad secundaria de la humanidad. Y por eso sostendría la tesis de que **U** no tiene propiedad alguna. Si prefieren, **U** es una especie de punto. Es la intersección de *hombre* y *mujer*, pero esta intersección es casi nula. No es nula, es *casi* nula. Es como un punto de contacto. Y plantearemos entonces que **U** es un átomo. Esto puede escribirse formalmente:

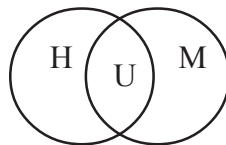
$$t \leq \mathbf{U} \rightarrow t = 0$$

Si algo está en relación con **U**, entonces ese algo es cero. Esto indica, si quieren, que en **U** no hay nada. Que **U** no tiene partes, no se puede analizar. Así pues, podemos decir que **U** se supone como el punto de contacto de la diferencia. Pero que, al mismo tiempo, nada dice de ese contacto, porque en él no hay otra cosa que el vacío. O, si lo prefieren, **U** existe, pero en **U** no existe nada. Plantearemos, pues, finalmente, como axioma de los sexos, que, en pri-

mer lugar, hay dos posiciones, que llamaremos la posición *hombre* y la posición *mujer*. Esto no se refiere forzosamente a los sexos biológicos. Es simplemente la diferencia. Hay una diferencia. Y como veremos, el amor es siempre la puesta en escena de esta diferencia. En segundo lugar, esas dos posiciones no están absolutamente separadas. Hay un término común, que llamamos **U**. Y en tercer lugar, este término común es casi vacío. Esto es la breve teoría inicial.

Ahora vamos a abordar la cuestión del amor. El amor comienza por un acontecimiento, que llamaremos *el encuentro*. Sólo hay amor a condición de un encuentro. Este encuentro, diremos que corresponde a las dos posiciones. Y por lo tanto el amor comienza con este acontecimiento que es el encuentro de **H** y **M**. De un **H** y de un **M**. Pero, ¿qué es un encuentro? ¿Cómo es posible encontrarse? ¿Qué ocurre en un encuentro? Diremos que en un encuentro hay aparición de **U**. Un encuentro es cuando, para un hombre y para una mujer, el **U** hace contacto, aparece. El **U** siempre está presente, puesto que la humanidad existe. Pero el encuentro es la *aparición* de **U**. Y el amor, es las consecuencias de esta aparición. El amor es qué hacer con **U** cuando apareció. ¿Qué haremos con este punto de contacto? Punto de contacto que, en el estado corriente de las cosas, permanece invisible; o que está disuelto en la socialidad. Pero en el amor ya no está disuelto en la socialidad, aparece en su singularidad. Dos personas *saben* que tienen algo que las une. Ya estaban ligadas, porque la humanidad existe, pero el amor es *descubrir* que están ligadas. Y, por lo tanto, es el descubrimiento de la singularidad del vínculo. Es la aparición de **U**.

El problema del amor va a ser que **U** tiene dos funciones posibles. Esta aparición de **U** tiene dos posibilidades, que pueden ver en el dibujo que voy a hacer.



Si miran nuevamente este esquema, pueden leerlo de dos maneras: primera manera, *H* y *M* tienen *U* en común. Y *U* es el punto común, el contacto, de hombre y mujer. Pero también pueden leer «hombre» y «mujer», en su diferencia, que es cuando eliminan *U*. Propongo decir, un poco violentamente, cuando hay extirpación de *U*. Es decir, en el primer caso, *U* funciona como punto de unidad de «hombre» y «mujer». En el segundo caso, *U* funciona como aquello a partir de lo cual se ve la diferencia. Observen que, por lo tanto, hay dos funciones posibles de *U*. Una función de conjunción, o bien, una función de diferenciación. Cuando hay amor, *U* es visible. Es la definición que doy del acontecimiento *amor*, donde inmediatamente ustedes tienen las dos posibilidades al mismo tiempo. La visibilidad de *U* es a la vez la visibilidad del contacto entre los sexos y la visibilidad de su diferencia. Y por eso el amor desocializa. Porque en la sociedad común, *U* no es visible. Y, por lo tanto, no puede verse ni la unidad ni la diferencia. Se ve lo que se puede llamar la *circulación*. Cuando hay amor, cuando hay visibilidad de *U*, se ve a la vez la unidad y la diferencia. Llamaré *amor* a esta experiencia de encuentro en la que se hace visible a la vez el contacto de los sexos y su irreductible diferencia. Y ésta es la doble función de *U*.

Entonces, podemos comprender qué es una historia de amor. Una historia de amor es el muy difícil ajuste de las dos funciones de *U*. O bien el amor se repliega sobre la función de unidad de *U*, se concibe como una fusión o identificación y olvida la diferencia. En ese caso la diferencia va a volver: volverá como patología del amor. O bien el amor se proyecta en la diferencia, experimenta al mundo en la diferencia, y la unidad se pierde de vista, y el amor se expone al estallido. En el fondo, el amor es una sucesión de contracciones y dilataciones. Por eso se hizo bien en representarlo por un corazón: diástole y sístole. O bien la expansión de la diferencia, o bien la contracción sobre el punto común. Digamos que la contracción sobre el punto común es esencialmente sexual. Porque *U* es también el rasgo común del deseo. La dilatación es esencial-

mente una experiencia de vida. Pero ¿qué hace con U? ¿Cómo se arregla con el vínculo sexual? Es un problema considerable. Pero, poco a poco, el amor construye la escena de esta contradicción. El amor sólo camina renqueando. Porque tiene dos piernas que no son las mismas, según la función de U. La cuestión es aceptar renquear. Y todo el mundo tiene la experiencia de esta dificultad, de la sucesión de los episodios en los que uno va con el otro hacia el mundo, corriendo el riesgo de la diferencia, o se repliega en la intimidad, corriendo el riesgo de la repetición. El amor, pienso, es la construcción de esta contradicción. Por lo tanto, es preciso rechazar tanto la teoría fusional del amor como la teoría según la cual el amor es una simple aventura de dos. El amor es la contradicción de esas dos orientaciones. Esa es su verdad concreta. Y esta verdad concreta es, en el fondo, la que hace existir el *dos*. El *dos* como diferencia existe en el amor. Existe a la vez como un *dos*, que es la letra U, y existe también como un verdadero *dos*, que es la diferencia sexuada menos U. Dicho de otro modo, el amor es a la vez U de más y U de menos. Es a la vez suplemento y sustracción; y por eso es la existencia misma de la diferencia como proceso, como construcción.

De ninguna manera debemos reducir el amor al encuentro. Porque el amor es la experiencia de la construcción paradójica del dos en torno de la doble función de U. Y por eso podemos decir, como dice el poeta Pessoa, que el amor es un pensamiento. El amor es un pensamiento, pero no cualquier pensamiento: el amor es el pensamiento del dos, el dos que se piensa a partir de sí mismo, de su propia experiencia. No el dos pensado a partir del uno o del tres. El dos pensado desde adentro del dos. Y el amor, es este pensamiento y la fragilidad de este pensamiento. Por eso prueba la existencia de la humanidad, la humanidad como dos, y también muestra todo aquello que la amenaza. El amor es una doble enseñanza, como es una doble función. La enseñanza de la posibilidad de la humanidad, pero también la enseñanza de su dificultad. Muchas gracias.

Pregunta: Quisiera pedirle al Dr. Badiou un comentario sobre un pensamiento que me surgió al seguir su conferencia. Si pensamos el amor como un encuentro, si el amor es el pensamiento del dos, en su singularidad, en su diferencia, y también en el reconocimiento de ese U, volvería al principio y preguntaría ¿por qué tomar como paradigma del amor la relación hombre-mujer? ¿dónde quedan otros paradigmas del amor, por ejemplo padres e hijos? ¿dónde queda la cuestión del amor entre dos diferentes, dos otros? Sobre lo que quisiera pedirle un comentario, es justamente sobre este problema: ¿por qué ubicar, en toda esta descripción, el amor hombre-mujer como paradigma?

A. Badiou: Quisiera decir que tomé aquí «hombre» y «mujer» como nombres. Como los nombres más cómodos para indicar que el problema es el de una no-relación. Estoy dispuesto a decir que podemos reemplazar esos nombres por otros. Pero no cualesquiera. Por ejemplo, no pienso que padre-hijo sea una buena alternativa, porque la relación padre-hijo no es una relación de encuentro, sino una relación estructural. Como condición de la elección de los nombres mantendré la mayor exposición al azar del encuentro. Es decir, el hecho de que el amor tiene como condición un acontecimiento, un encuentro. En ese marco y bajo esas condiciones, no me veo en absoluto atado al paradigma hombre-mujer. Estoy convencido de que existen dimensiones amorosas fuera de estos nombres, pero pienso que existe un valor didáctico en estos nombres, simplemente porque como posiciones designan desde hace mucho una especie de paradigma de la diferencia. Es por esa razón que tomé estos nombres, sólo por esa razón.

Pregunta: ¿Qué relación podría haber entre el concepto de U y el concepto de falo en psicoanálisis? Mientras lo escuchaba, por momentos me pareció que había una diferencia, y por momentos no.

A. Badiou: Imaginé otra pregunta. Por ejemplo, cuál era la relación entre U y lo que Lacan llama el *objeto a*. Le agradezco haber cambiado el terreno. Más que discutir acer-

ca de U y de a , discutir acerca de U y Φ . Se trata de otro dispositivo de las letras. Creo que hay una diferencia evidente con el falo, porque en este esquema de ninguna manera entramos en una dialéctica de la castración. Por el contrario, planteamos que U aparece como tal. Y por lo tanto no podemos, como podríamos hacer con el falo, proceder a una distribución disimétrica de los sexos. Porque el falo, en definitiva, no es un objeto sino una función. En consecuencia, comprendo perfectamente por qué usted planteó la pregunta, pero creo que hay una diferencia esencial. Porque el U , tal como lo introduzco aquí, es en el fondo simplemente el resultado de una hipótesis mínima, acerca del punto de contacto de una diferencia. Por lo tanto, está mucho antes que las grandes categorías del psicoanálisis. Es mucho más elemental, si puedo decir. Y desde este punto de vista, pienso que las funciones del falo vendrían de otra manera y mucho más adelante en la exposición.

Pregunta: Si lo que definiría o delimitaría las condiciones para el amor sería el encuentro, y no necesariamente el encuentro entre hombre y mujer, sino más bien la condición del azar del encuentro, como usted acaba de decir, quisiera, a partir de aquí, plantearle dos preguntas. En primer lugar, si pensando en otros espacios que no fueran necesariamente hombre-mujer, podemos pensar con esta idea del amor el encuentro amistoso, donde estaría la condición del azar del encuentro, así como la construcción paradójica de la diferencia, pero donde ésta no necesariamente sería sexual. En segundo lugar, le preguntaría las relaciones y diferencias entre U y el objeto a .

A. Badiou: En cuanto a la primera pregunta, evidentemente esta discusión en torno de hombre-mujer es una discusión en última instancia en torno del carácter necesariamente sexual de lo que aquí llamamos *el amor*. Por eso sostengo que sólo existe amor con la condición de un encuentro sexuado, o algo del sexo implicado como tal. Y esto se liga, para mí, con la doble función de U , y por lo tanto con el carácter paradójico del vínculo amoroso. Si queremos describir las relaciones familiares o las relacio-

nes amistosas, será con otros conceptos. No se trata del mismo campo, no es la misma dialéctica. Pero, una vez más, el proceso que describí puede existir a condición de un encuentro sexuado y no está ligado al carácter empírico hombre y mujer, vuelvo a decirlo claramente. En cuanto a la segunda pregunta, **U** y *a*, pienso que en el marco de la teoría lacaniana *a* designa singularmente el objeto del deseo. Y para Lacan está en posición de causa. El objeto es causa del deseo. Lo que llamo **U** corresponde a otro análisis, que no es contradictorio con el análisis de Lacan. Porque, lo que me interesa es que, en el encuentro amoroso, **U** aparece, por el hecho de que hay contacto sexuado. Y, en consecuencia, no es exactamente un objeto causa, como lo es *petite a*, es más bien lo que podría llamarse un rasgo común. Si de todos modos se quisiera utilizar el lenguaje lacaniano, yo lo pondría más bien del lado del rasgo que del lado del objeto. Incluso estaría tentado a decir que, en el fondo, **U** es una especie de letra común; más que un objeto, una marca común. Que, en el punto en que estamos, sigue siendo, por otra parte, absolutamente simétrico. Si hacemos un análisis completo, veremos que también entra en escena el objeto *petite a*, de la causa del deseo, etc., pero es otro plano de análisis. Y el mío sólo se propone examinar las condiciones de posibilidad de algo como el amor. Y por lo tanto pienso que se puede admitir **U** al lado de *a*.

Pregunta: ¿Al lado o antes?

A. Badiou: Al lado.

Pregunta: Quisiera preguntarle acerca del término ajenidad. Allí donde usted utiliza el término diferencia, yo utilizaría ajenidad, porque, en la teoría freudiana, sobre la diferencia es posible que haya identificación. Por ejemplo, dice Freud que en la relación hombre-mujer, a partir de la bisexualidad, el hombre puede identificar su parte femenina con la mujer, como una manera de resolver la diferencia. Ese mecanismo no funcionaría con la ajenidad. Estoy de acuerdo en que el amor es encuentro, y entiendo que

quiere decir que no es reencuentro. Entiendo que esto tiene consecuencias muy importantes, porque si el dos hay que pensarlo desde la interioridad del dos y no como un derivado de el tres, esto quiere decir, ni más ni menos, que entonces el amor no deriva solamente del complejo de Edipo, sino que hay una novedad, que hay un acontecimiento, que es algo nuevo, algo que no está inscrito y que se va a inscribir, que no viene desde la infancia. Por eso entiendo que diga que la relación padre-hijo no es la más relevante para este tema. Entonces, lo que se va a inscribir, en mi opinión, es la ajenidad del otro, que nunca termina de inscribirse. Por eso el tema del amor es la duración del amor: dura toda la vida la necesidad de inscribir la ajenidad del otro. Quisiera saber qué piensa de esto y por qué acota el encuentro a la diferencia y no también a la ajenidad.

A. Badiou: Quisiera responder rápidamente a las dos partes de su pregunta. En lo que respecta a los mecanismos de identificación, admito absolutamente que falta concederles un importante lugar. Son los que alimentan lo que llamo la primera función de U, es decir, el simple reconocimiento en el otro de lo que tengo en común con él. O el simple reconocimiento en mí mismo de lo que tengo en común con el otro. Por lo tanto, es verdad que sin estos potentes mecanismos de identificación la primera función de U no estaría. Acerca de la segunda parte de la pregunta, diré dos cosas. Que hay algo en el encuentro, en la posibilidad del encuentro, que viene de la infancia, estoy perfectamente convencido de eso, absolutamente. Somos todos freudianos, de una manera o de otra, pero al mismo tiempo, y como usted dijo, la identidad del amor no es la repetición. Hay un elemento de repetición, pero lo que importa es lo nuevo en la repetición. Eso es la intensidad del amor. Y por lo tanto, finalmente, su verdad. Sobre el resto, estoy absolutamente de acuerdo con usted: la inscripción de la ajenidad del otro es una tarea infinita. La inscripción nunca se termina. Por eso, como derecho, todo amor es eterno, y la declaración «te amo para siempre» es una profunda verdad. Incluso si quince días después es falsa.

Pregunta: Aunque me es fácil pensar la idea de acontecimiento para el arte, para la política y para la ciencia, me es difícil ubicar el encuentro amoroso como un acontecimiento, de acuerdo a lo que usted define como un acontecimiento. Por momentos, me pareció que pensar el encuentro amoroso como un acontecimiento era darle una cierta lógica a la idea romántica del amor. ¿Podría explayarse un poco más en cuanto al concepto de acontecimiento con respecto a la pareja amorosa?

A. Badiou: No creo en absoluto que el encuentro amoroso como acontecimiento sea una idea romántica. Porque, vista de cerca, la idea romántica del amor es una idea de predestinación: «Estábamos hechos para encontrarnos», lo que es una negación de la idea de encuentro. El encuentro es que, justamente, no estábamos hechos para encontrarnos. Y eso no es una idea romántica porque el encuentro es absolutamente contingente. Si lo prefiere, estoy convencido de que hay que admitir una contingencia del amor. Incluso si existe el Edipo, incluso si existe la infancia, incluso si existen las experiencias anteriores... Un encuentro es incalculable, el hecho de que sea éste, aquélla, es incalculable. Y la dificultad es que nunca se sabe exactamente dónde y cuándo es el encuentro. Siempre tenemos una enorme dificultad en remontarnos hacia el encuentro. Por eso a veces se hace del encuentro una leyenda, o un mito. Y eso, eso puede ser un poco romántico, efectivamente. Pero es porque el encuentro como origen del amor, es, como todo origen, muy difícil de situar, de describir, de nombrar. Si me preguntan cuándo la encontré, puede ser tal día, en tal lugar, pero ¿eso ya era el amor? Lo que quiere decir «encuentro» es que, en el origen de todo amor, hay un azar. Pienso que hay una verdad del amor porque hay un azar. Toda verdad supone un azar. Y la verdad del amor como cualquier otra.

Pregunta: En lo que dijo hasta ahora, ¿se podrían incluir las relaciones homosexuales?

A. Badiou: La inclusión de las relaciones homosexuales en la cuestión del amor no me plantea ningún problema. Di-

cho esto, estoy convencido de que en el encuentro homosexual existe la puesta en escena de un dos, como en todo amor. Y desde ese punto de vista, en la cuestión del amor, la unidad prevalece sobre la diferencia. Quiero decir que, entre heterosexual y homosexual, el amor se asemeja más que diferir.

Pregunta: Usted dijo que el concepto de amor no podía aplicarse a la relación padre-hijo porque era una relación estructural. Quería preguntarle si no le parece que también en la relación padre-hijo hay algo no calculable, puesto que aun si tiene que ver con la estructura de parentesco, en el advenimiento de un niño también hay algo no calculable. En ese caso, ¿no podría esto pensarse como algo acontecimental en la relación de parentesco padre-hijo?

A. Badiou: No querría que se llamara amor a toda relación intensa entre dos personas. Hay que variar las palabras. Pienso que es razonable decir que amor plantea la cuestión del vínculo sexual, incluso si este vínculo es una no relación. Por lo tanto, quiero pensar el amor con categorías singulares que no valen para la amistad, ni para las relaciones familiares, que no valen para las relaciones de competencia profesional o lo que quieran. El problema es identificar el amor. Incluso por diferencia con lo que se le aproxima. Evidentemente puede haber un acontecimiento en una relación padre-hijo, por supuesto. E incluso puede haber ambigüedades amorosas. También puede haber incesto. Pero abordaremos estas cuestiones de modo diferente a la cuestión del amor. Y es sólo tras haber identificado al amor propiamente dicho como podemos plantear la pregunta de su proximidad con otras relaciones. Porque no podemos simplemente tomar el verbo amar, que designa cualquier relación intensa con el otro. Nuestro problema es qué quiere decir *amar* en el amor, puesto que se ama también en otros lugares, pero de otra manera.

Pregunta: ¿Cree usted que la aparición de U podría ser pensada como una condición de posibilidad para el acontecimiento?

tecimiento, lo voy a decir así, de lo que en psicoanálisis llamamos sublimación? Es decir, si hay una condición de posibilidad en la emergencia de ese \bar{U} para que suceda algo del orden de la sublimación, y si la noción de acontecimiento tiene alguna relación con la sublimación, es decir, a partir de ese encuentro azaroso, producir algo infinito.

A. Badiou: Me parece que la idea de sublimación supone siempre un cambio de terreno. El pasaje de un cierto tipo de objeto a otro –de una manera muy general. En el caso de la aparición de \bar{U} , no hay tal cambio de terreno. Por lo tanto, no es una sublimación. Es realmente, en mi opinión, una aparición. Insisto en esta palabra. *Aparición* es una operación particular. Quisiera volver sobre este punto muy rápidamente. \bar{U} existe siempre –para quienes, como yo, piensan que la humanidad existe. Se puede, una vez más, pensar que no existe. Si pensamos que existe, hay un punto de contacto general. Pero, el encuentro amoroso es cuando \bar{U} aparece. Diría: no sublimación, sino aparición. Luego, puede haber sublimación de esta aparición. Eso existe, pero se abandona el amor. Por ejemplo, puede haber sublimaciones artísticas de la experiencia amorosa, pero en ese caso, no hay simplemente aparición de \bar{U} , sino la transferencia de esa aparición en otro registro, que puede ser el del poema o el de la música. Por lo tanto, puede haber sublimación del amor, pero el amor mismo no es una sublimación. En su acontecimiento, es una aparición.

Pregunta: Aparición, azar, la cuestión del forzaje... ¿Existe una relación entre todo esto y su concepto de forzaje?

A. Badiou: La cuestión del forzaje está ligada en el amor a lo que llamé el momento de la dilatación, es decir, el momento donde el amor es una experiencia del mundo, y no simplemente una experiencia del otro. Es un punto muy importante en el amor. El amor no consiste sólo en mirar al otro, consiste en mirar otra cosa *con* el otro. Ustedes lo saben bien, el amor es también viajar juntos, vivir juntos, tener hijos, discutir juntos, etcétera. No es simplemente

decir «tenemos U en común», es proyectar la diferencia en el mundo, y ahí hay algo como un forzaje. Es decir, la necesidad de proyectar el dos, de construir el dos, de hacerlo existir sobre un escenario real. El amor no es una mística. Muy frecuentemente digo: el amor es un trabajo.

Pregunta: Lacan habla a menudo, refiriéndose al amor y al deseo, del goce. ¿Podría decirnos algo al respecto, o es algo ajeno a la cuestión del amor desde esta perspectiva?

A. Badiou: Su pregunta es realmente importante, pero requeriría desarrollos más complicados. Puedo ir directamente a mi conclusión. En el pensamiento del amor que propongo, el goce es lo innombrable del amor. Es lo que, desde dentro del amor, existe, pero como lo que el amor mismo no puede nombrar. El goce es, pues, lo que se puede llamar el *límite interno* del amor. *Límite* porque no es realmente nombrable, es la experiencia de cosa, como sabemos, pero es límite interno porque el goce limita desde adentro al amor mismo, es lo innombrable propio del amor. En el fondo, sobre este punto hay una ética del amor, que es nunca buscar nombrar el goce. Y actualmente hay un malestar del amor, un malestar moderno del amor, que es la aparición de una pulsión a nombrar el goce, o incluso a requerir el goce como una condición del amor. En mi convicción, esto anuncia la ruina del amor mismo, porque el goce debe ser conservado en su estatuto de límite interno.

Pregunta: Aunque acepto que podemos no nombrarlas como de amor, la relación padres e hijos es intensa. Por otra parte, entiendo que en cada encuentro humano hay una puesta en escena, hay un aparecer cada vez, donde habrá una diferencia. Si una madre o un padre tienen una relación de absoluta posesión del hijo, no surge ningún sujeto. Se trata justamente de que la renuncia a la relación sexual entre padres e hijos, la prohibición del incesto, es el rasgo que uno podría llamar ético, la U, por así decirlo, que podría caracterizar precisamente esa relación. Aquí U podría estar justamente por no estar la relación sexual.

A. Badiou: Pienso que se puede intentar trasponer la lógica de **U** a otros campos. La dificultad será encontrar la doble función de **U**, porque lo que caracteriza al amor no es simplemente que está el átomo **U**. No es simplemente que **U** aparece, sino que luego hay un trabajo singular, que es este trabajo de la doble función. Y es esa doble función como tal la que está sexuada. Por lo tanto, se puede usar una parte de esta lógica para otras relaciones, pero probablemente el proceso funcional va a ser distinto.

*Pregunta: Usted mencionaba que la diferencia hombre y mujer no es secundaria, sino real ¿cómo piensa esa diferencia, puesto que normalmente la diferencia corresponde al registro simbólico? Y, cuando nombra al amor como **U**, ¿este **U** tiene una relación con el Uno, el Uno de Parménides? Finalmente, en ese **U** usted coloca un cero, significando un conjunto vacío. Eso me hace pensar en la definición lacaniana del amor, «dar lo que no se tiene».*

A. Badiou: Tres preguntas complejas. Voy a responderlas muy rápidamente. Sobre las posiciones hombre-mujer, mi proyecto intelectual sería llegar a definir las *a partir* del amor, y no antes del amor. Por lo tanto, de modo diferente al del psicoanálisis, pese a todo. Pero sin contradicción. Mi idea sería plantear la siguiente pregunta: en el trabajo del amor, es decir la doble función de **U**, su función de unidad y su función de diferenciación, ¿se puede distinguir dos posiciones diferentes en el modo mismo de referirse a las funciones de **U**? Finalmente, ¿no se puede pensar la diferencia hombre/mujer como diferencia de dos formas de relación con el amor, que serían experimentadas desde dentro del amor mismo? O, si lo prefiere, el desacuerdo hombre/mujer sería, él mismo, puesto en escena en el amor. Y el amor sería además, desde ese punto de vista, la contradicción hombre/mujer, como contradicción acerca del amor mismo. Aquí tengo algunos desarrollos que hice sobre esto, pero sería demasiado largo... Pero pienso que es posible definir lo que llamaría *posiciones amorosas*, que es distinto al carácter estructurado de la sexualidad, y no se trata forzosamente de hombre y mujer en el sentido empírico.

Me parece, si lo prefiere, para hablar simplemente, que en todo amor, lo que se ve es siempre dos maneras de experimentar el amor mismo. Es decir que *un* amor es siempre *dos* maneras de amar. Si no, el amor sería muy simple. Pero es muy complicado, porque en el amor no se está de acuerdo sobre el amor, y eso es el proceso mismo del amor. Y tal vez ese desacuerdo es algo como hombre/mujer, independientemente de qué es hombre y qué es mujer o qué es otra cosa, un ángel, por ejemplo. Bueno, esto acerca de hombre y mujer.

En cuanto al Uno, diría que el amor es la realización de una escena única para el dos. Por lo tanto, es precisamente algo que tiene que ver con *lo uno*, en el sentido en que se puede hablar de *un* amor, pero este *uno* es, en su ser, el dos. Es la única experiencia que es así, me parece. Por eso es una experiencia muy importante, porque es la que piensa el dos de forma unificada, como dos.

En cuanto a la tercera pregunta, decir que *U* no tiene contenido, o que su único contenido es el vacío, se relaciona evidentemente con el hecho de que, cuando me refiero al otro, es siempre a algo que él no es. Porque yo voy a preguntarle al otro qué es *U*, puesto que *U* es yo y él, y evidentemente, no habrá respuesta, porque *U* es indeterminado, el *U* atómico... Por lo tanto, la única respuesta que tendré a mi pregunta acerca de *qué es U*, será la respuesta: «pero, ¿eres tú quien lo sabe!»

Pregunta: Me gustaría que el profesor Badiou ampliara un poco más el concepto de aparición de U, que parece excluir la idea de la producción de U en un encuentro, puesto que U existe siempre. Me pregunto, entonces, qué hace la singularidad de cada encuentro amoroso. Otro punto sería que, si U existe siempre, eso me obliga a pensar que debe de haber un trabajo silencioso de exclusión específica de esos U para cada quien, y que el amor sería, en ese sentido, un punto de fracaso de esas exclusiones. Por eso es subversivo.

A. Badiou: Sobre la primera pregunta, diría que la singularidad de un amor es siempre, finalmente, la consecuencia del encuentro. El encuentro es algo absolutamente oscuro e indiferenciado, es como un origen que desaparece. En cambio, lo que construye la singularidad de un amor es la consecuencia del encuentro. **U** pertenece a todo el mundo. Pero cada pareja inventa lo que hace con él. Desde ese punto de vista, todo amor tiene un valor universal, todo amor enseña algo sobre el dos. Incluso el amor más ignorado, el más clandestino, es un pensamiento para todos. Y es preciso tener una visión victoriosa del amor desde ese punto de vista. Todo amor construye un pensamiento legítimo y universal a su manera. Y, evidentemente, esta universalidad es la de **U**, pero es siempre completamente singular en el tratamiento del encuentro. De modo que, lo que es singular, es siempre una historia de amor. Por eso no nos aburrimos cuando nos la cuentan.

Sobre el segundo punto, evidentemente una parte de la sociedad es la no aparición de **U**: a la vez su existencia y su no aparición. Su existencia, porque si no, no existe humanidad, sólo existe la guerra; pero su no aparición, porque si aparece, hay algo singular irreductible. Y por eso, de hecho, todo amor es asocial, subversivo, como usted decía. Porque hace aparecer lo que no debe aparecer, lo que debe ser, pero no aparecer.

*Pregunta: Hay unos versos de Borges, muy célebres entre nosotros, que dicen «no nos une el amor sino el espanto». Y muy a menudo, en la clínica con parejas, vemos que los encuentros son más del orden del espanto que del amor. Tomando lo que usted planteaba con relación a **U**, diría que lo que vemos con más frecuencia es, más que una búsqueda de la diferencia, un intento de abolir todo lugar de la diferencia. Quería preguntarle si, dentro de la noción de **U**, tiene lugar el espanto.*

A. Badiou: Creo haber indicado que hay un lugar para el espanto, a partir del momento en que **U** es tomada en una sola de sus funciones. Si **U** es aislada en su función de

unificación, se va a desarrollar una repetición mortífera, que es la patología típica de la pareja y donde, en efecto, lo que se establece es la indiferencia. Y la indiferencia, en definitiva, como elemento del odio. Esto también proviene de **U**. Es justamente por eso, como dije, que es fundamental definir al amor como la doble función de **U**. Si una de las dos funciones es sacrificada, algo viene en lugar del amor, que muy a menudo es del orden del espanto. Como una especie de real desencadenado e incontrolable, y que destruye toda diferencia.

*Pregunta: Cuando usted hablaba de lo novedoso del encuentro, dijo que algo del encuentro viene de la infancia. Me parece importante esto porque hace a lo que se puede entender como la relación entre el encuentro y el acontecimiento, porque en el encuentro habría entonces una articulación, no sólo la novedad. Por otra parte, hablando de **U**, dio las dos posiciones, y mencionó la constitución del dos. Luego, en un momento dijo que «el amor se repliega sobre sí mismo», o sea, repetición. Quería preguntarle si ve repetición en esta situación exclusivamente o si también podría haberla en la constitución del dos.*

A. Badiou: Quisiera simplemente recordar que nunca hay novedad absoluta, así que no hay contradicción entre la idea de una novedad del dos y del pensamiento amoroso del dos, y el hecho de que hay repeticiones y conexiones con la infancia, y que ambas no son contradictorias. No se trata de comprender la repetición como necesidad, tampoco se trata de comprender el encuentro como novedad absoluta. Una vida tiene una continuidad, y eso no excluye que en ella haya novedad.

*Pregunta: ¿Se podría articular de alguna manera el concepto de aparición de **U** y el de castración, que, me parece, podría en cierta forma dar cuenta de las diferencias que usted señaló entre lo que se juega en la relación padre/hijo y las relaciones amorosas, por ejemplo?*

A. Badiou: Me parece que, efectivamente, podría imponerse la comparación con la castración, pero más adelante en mi exposición, a partir del momento en que, como lo propongo, se trataría de distinguir las posiciones sexuadas en el amor mismo, y entonces se verían aparecer relaciones diferenciadas con **U**. Pero no quiero meterme en eso.

**Una visión personal del
psicoanálisis de las
configuraciones vinculares ***

Isidoro Berenstein **

(*) Este artículo está basado en la conferencia: «Una visión personal del psicoanálisis de las configuraciones vinculares», presentado en la Pre-Jornada de las Jornadas Anuales AAPPG, el Viernes 18 de Agosto de 2000.

(**) República de la India 2921, 10º piso. Capital.
Email: iberens@intramed.net.ar

1. Un recorrido

Esta presentación tiene una primera parte evocativa, donde recuerdo un tiempo transcurrido solo y también con muchos de ustedes; una segunda parte conceptual, calma, bastante agradable de escuchar; una tercera parte conceptualizada como resistencia a lo vincular, que trata de algunas dificultades y una cuarta parte militante, que la notarán como entusiasmo propio y el intento de transmitirlo, que puede promover en los otros –y bastante– la defensa de los valores instituidos y consagrados.

Esto que se llama «Una visión personal» incluye un recorrido hasta el día de hoy. Ocurre que un recorrido no se nota como tal en el momento en que se produce, sencillamente porque no lo hay. Uno «hace rodar un hecho» que después resulta incluyéndolo a uno o, para decirlo en forma más elegante, lo determina como sujeto, y no es que suprima el que uno fue sino que deja de ser aquél que fue como totalidad y se acomoda como algo parcial.

En la década del 60 veía el vínculo desde la relación de objeto y la ingeniería de la identificación proyectiva cruzada. En la década del 70, en el encuentro con las estructuras elementales de parentesco se produjo la Estructura Familiar Inconiente. Como ocurre en cada encuentro, hay un «hacer» que uno cree deriva de una búsqueda, de un deseo de hallar algo representado, pero en realidad ese «hacer» emerge ahí. Con la EFI se estableció la pertenencia de los yoes a un conjunto, y se trabajó el pasaje del yo al lugar, y del lugar al conjunto de lugares ligados. Hubo que desestructurar una forma de pensar, pues se incluyó a alguien agregado a los personajes clásicos del Edipo: el avúnculo. De allí resultó algo imprevisto: se destituía al hijo del centro de la escena en su relación con la madre y un poco más allá el padre, y ése que era un agregado devino fundamento. Aún recuerdo los padecimientos, las preguntas, una y otra vez, acerca de por qué descentrar al hijo y posicionarlo de otra manera y la dificultad para dejarse producir en la mente de los terapeutas una modificación sustancial

al incluir a ése que luego fue el famoso Cuarto Término. Había que desestructurar otra vez un ordenamiento cronológico, aunque ya lo hubiéramos hecho en la formación psicoanalítica individual. Es que el pensamiento y la formación de raíz biológica –y ésta abarca a muchos más que a los médicos– es tan enérgica y arraigada que costó y aún cuesta establecer un pensamiento donde haya otros órdenes de determinación que el cronológico y el numérico.

Desde mediados de los años 80 el encuentro fue con «Vínculo», concepto que uno creía conocer, y cómo no creerlo si lo había estudiado con Pichon Rivière y luego repetido insistentemente con Bion. Pero así como todas las personas que se llaman igual no son la misma persona, no todos los conceptos llamados con el mismo nombre son el mismo concepto. Ocurrió y ocurre que un obstáculo denso impide que las ideas sobre «vínculo» se expandan, y este obstáculo estaría compuesto de: I) Problemas aún no resueltos. Las preguntas frecuentes marcan los puntos oscuros que esperan ser aclarados: de qué inconciente hablamos al tratar de «vínculo»; el papel de la pulsión con relación a vínculo; la relación entre vínculo y singularidad, etc. II) Otras cuestiones son del orden de la resistencia a lo vincular que salvaguarda al sujeto de desestructurar aquello con lo que viene para dar lugar a lo ajeno, a lo nuevo, a lo no registrado anteriormente.

Tengo la impresión de estar asistiendo a un encuentro que parece ser al comienzo, como los anteriores, una complejización o una ampliación de lo que está. Y quizá es eso, uno desearía que fuera eso, una continuidad, una «articulación», pero tengo alguna sensación un poco visceral de que se viene algo diferente. Lo asocio con términos como «ajenidad» y lo registro como un particular recrudescimiento de las atractivas trampas de la seducción a volver hacia atrás.

Me di cuenta, pero sólo recientemente, de que cada movimiento de los que mencioné se acompañó de una suerte de militancia. Es que durante un tiempo creí que no debería o no debiera ser así en la ciencia y sí podía serlo en la

política. Hoy creo que esa militancia es una manera de proteger esa subjetividad un poco nueva, por decirlo de un modo imperfecto, y que toma su lugar destituyendo a la anterior a un lugar de parcialidad. Esa militancia es una búsqueda activa de encuentro con los otros, en base tanto a una imposición y una identificación, de los que voy a decir algo luego. Pero ésta ya es una concepción vincular de «militancia» y se diferencia de aquella que propugna ampliar el número de adeptos. Aunque «identificación proyectiva» está como procedencia en este recorrido, «vínculo» se hizo independiente de ese punto de partida y hoy pienso que «lo vincular» no depende de ser kleiniano o lacaniano u otra filiación semejante. Es lo que se llama una idea propia. A continuación mencionaré algunos de sus elementos.

2. El «vínculo»

Es una estructura inconciente que liga a dos o más, generando una suerte de elección inconciente, esto es en base a una realización del deseo inconciente singular o quizá a instituirlo retroactivamente. Pero lo fundamental es que los sujetos a su vez van a ser determinados por esa relación de presencia. Esta determinación es original, es decir, reconoce un origen¹ que trasciende la del deseo singular. *Vínculo* ha sido usado previamente por varios autores, como Pichon Rivière (1956-57), Bion (1967) y seguramente otros, aunque con un sentido sensiblemente diferente. El desarrollo de esta definición, que viene a continuación, ha de relacionar explícita o implícitamente y diferenciar dos campos llamados *relación de objeto* y *vínculo de (entre) sujetos*. Muestra nuestro camino, no el único seguramente, de un arduo andar entre lo particular, lo individual y la singularidad derivada de ese universal dado por lo «inter» o el «entre» uno y otro. Una discusión psicoanalítica involucra una consideración del sujeto y lo que he llamado «multiplicidad», el lugar del otro y el otro en su

¹ Origen viene de *origo*, *originis*, derivado de *oriri*, «salir» (los astros), «ser oriundo».

diferencia con el objeto interno y el objeto externo, la realidad interna y su relación con la realidad externa, la semejanza y la ajenidad en el vínculo entre sujetos y, como se insinúa más arriba, también algunas ideas acerca del origen.

Proponemos los siguientes puntos acerca de la vincularidad:

2. 1. El Vínculo es entre sujetos

Diré que un sujeto resulta primero, pero no únicamente, de la investidura² del yo a partir de los otros, de las zonas erógenas, del yo corporal, parcial, inicialmente fragmentado. Sus mecanismos, los de investidura, son la identificación,³ expresada como «deseo ser como tú», o lo que llamaremos *imposición* (ver 2.7) dicha como deber: «debes ser como yo». Tanto la identificación como la imposición primarias son *con* y *desde* el otro, inicialmente los padres respecto de un bebé en quien, por otra parte, establecen marcas inconcientes en la fundación de su psiquismo y empujan una forma de ser y de hacer. Pero los padres no son los únicos. En un vínculo significativo, como por ejemplo de pareja, esto es, de un adulto respecto de otro, también se producen marcas inconcientes originarias propias de la pertenencia a esa relación. Ellas establecen una suplementación de su yo-sujeto constituido en su infancia e instituido nuevamente como un sujeto en la relación de

² Investidura se refiere a carga (término correspondiente en psicoanálisis al punto de vista económico) y a la cualidad con la que resulta marcado el yo. También se entiende como «la vestimenta» para una función dada, como ocurre con la toga de un juez o el vestido cardenalicio y esa investidura, ropaje del yo, lo convierte en sujeto para esa función y no otra.

³ «Sólo se discierne que la identificación aspira a configurar el yo propio a semejanza del otro, tomado como “modelo”» (Freud, 1921). Configurar, en alemán, es *ähnlich zu gestalten* = formar *Ähnlich* es parecido y sugiere al hijo que se parece a su padre sin ser idéntico. La identificación logra parecidos no semejantes (Oelsner, 2000).

pareja: es «sujeto del vínculo». Vuelve a darse un «desear ser» (identificación) como un «deber ser» (imposición). Ya tenemos entonces tanto el infantil como el actual. Ambos conllevan una fuerte marca socio-cultural, pero esto es una forma de decir. Lo social no es homogéneo y puede ser pensado como teniendo varios subconjuntos. Hay un subconjunto que hace llegar ofertas identificantes que prometen al yo un cierto paraíso que deviene siempre un paraíso perdido, pero paraíso al fin: el paraíso de la pertenencia a ese subconjunto, que no es poca cosa, pero que también y simultáneamente impone ser de cierta manera. Parte de esa imposición viene superpuesta con identificación y de allí que sea difícil discernirlas. Eso confunde a los sujetos y ha confundido a los psicoanalistas pensando que era sólo identificación. Pertenecer a ese subconjunto lo hace *sujeto social*. Podemos aplicar, y nos sería útil para profundizar el análisis, el dicho del historiador Lucien Febvre acerca de que el sujeto se parece más a su época que a sus padres. No se es conciente de las marcas de la cultura, de la época, ni del tipo de subjetividad que ésta genera.

Así se produce tanto un yo escindido, plenamente aceptado desde la teorización de Freud en 1925, así como un *sujeto múltiple*. Es «múltiple» el conjunto de suplementaciones del sujeto correspondiente a cada vínculo significativo y es precisamente lo que lo hace indeterminado, ya que se determinaba en la relación con el yo-cuerpo y lo pulsional, eso parecía claro, y también se determina en el vínculo con el otro y con lo social. El sujeto se sostiene en el sentimiento de pertenencia inherente al vínculo, distinto al sentimiento de identidad inherente al yo, ambos hacen a la construcción de la subjetividad. Diré que aquí se usa «subjetividad» en un sentido fuerte y preciso, como referido al proceso de constitución del sujeto y todo lo atinente a él desde el punto de vista psicoanalítico. En un sentido débil y convencional y más como adjetivo («opinión subjetiva»), se lo suele usar en un sentido un tanto desvalorizado, para calificar los dichos o sentimientos teñidos por lo personal y no sometidos al escrutinio propio de lo riguroso. De cualquier manera, remite a lo propio del sujeto en tanto no

se considere éste sólo como persona o como entidad gramatical.

El mundo interno, el de los otros y el social son tres mundos distintos y ajenos (ver 2.5). El sujeto es producido por ellos y a la vez es en quien esos mundos se intersectan o disocian.

2. 2. Modalidad de relaciones en la familia

En toda familia hay dos tipos de relación: I) la de pareja, cuyos integrantes son dos sujetos provenientes de una estructura familiar distinta. Constituirán un vínculo a través de un encuentro sexual y amoroso, construcción de eso que los liga siempre incierto y teniendo que hacer un puente entre dos ajenidades que intentan infructuosamente ser suprimidas y que tiene ese premio que los hace desear o intentar estar y hacer una pareja, porque a su vez «eso» es lo que los constituye como sujetos singulares y específicos de ese vínculo. «Eso» no es sólo pronombre demostrativo, sino que tiene el poder de determinarlos en forma inconciente; II) la relación entre los padres y el hijo, relación de estructura, donde hay lugares que invertirán al yo así como éste deberá investirlos, convirtiéndolos en un lugar propio, el de cada uno y el de los otros de la estructura de parentesco. Son lugares: el del Padre, el de la Madre, el del Hijo, el del Cuarto Término. Cada yo registra que el otro lo inviste y recubre con un deseo propio, no dependiente sino suplementario al del yo. Pero aun cuando haya circulación de deseo entre la hermana y el hermano, el lugar del Cuarto Término con relación a los otros se puede ampliar hasta ser considerada como relaciones de poder. Es conmovedora la trayectoria de Creonte tanto con relación a Edipo como con relación a Antígona (Berenstein, 2001).

En el vínculo entre sujetos, los deseos no remiten a uno solo, el yo, como sí ocurre al tratarse de la relación de objeto cuando es proyectada en el otro que, en tanto sea llamado «objeto externo», arrastra un sentido que lo hace depender del yo.

2. 3. *Relación de objeto y ausencia del otro*

La fantasía inconciente y la fantasía diurna del yo recubren al otro pero no del todo, ya que su cualidad de *presencia* necesariamente excede lo que se acostumbra llamar relación de objeto proyectada en el objeto externo. En la relación con el otro, éste ofrece un sector semejante que mediante la identificación se asimila al propio yo, la cual tiene mucho de imaginario y hace a la apariencia del sujeto («a quién se parece»). Se constituye un parecer que hace ser. De inmediato, o en el mismo acto, al yo le llega lo diferente: un yo tiene la boca (el bebé) y el otro tiene el pecho (la madre), o uno tiene el pecho (la madre) y el otro no (el padre). El yo temprano puede tratar de anular la diferencia y por identificación sostener que es y tiene el pecho, o que es la madre en sustitución o la hermana (su persistencia se constituirá en el varoncito un punto disposicional de la homosexualidad masculina). En un acto psíquico distinto pasará de «ser» a «tener-lo» como objeto. Resultado de la *ausencia* del sujeto materno o paterno y lo que permite aceptarla, se constituye la relación de objeto. Hay una equivalencia entre relación de objeto y ausencia de quien instituyó esas marcas a partir de las experiencias fundantes.⁴ Un estudio futuro mostrará las diferencias entre *objeto externo*, denominación que se centra en el yo, porque es externo a él, y el otro cuya característica novedosa es la que propone como presentación y no sólo como representación.

2. 4. *Presencia y ausencia*

La presencia es esa cualidad del otro que incide fuertemente en mí como sujeto o, si es mía, incide en el otro, impone una marca, *me* y *lo* modifica. No admite su inclu-

⁴ Green (1988) comentando la cita de Freud de «La negación» —«... sin que el objeto externo tenga que seguir estando presente»—, dice: «La teoría de la representación puede remitir a lo que existe pero no está presente, donde esto puede remitir a lo que no existe pero que yo he fabricado».

sión imaginaria. En tanto ajeno, instituye una diferencia, la impone y en quien es impuesta no se reducirá por identificación. Presencia se diferencia de exterioridad, no es sólo lo que discierne si está fuera del yo además de estar adentro, lo que se llama «juicio de existencia» (Freud, 1925), sino y principalmente lo que no se deja convertir en ausente y no permite ser inscripto como objeto. La no tolerancia a la ausencia produce la alucinación. La no tolerancia a la presencia y su anulación radical caracteriza el crimen imaginario o real que elimina lo ajeno y al otro. La relación con lo ajeno inaugura un nuevo funcionamiento ya que no se deja incorporar como perteneciente al yo y no se deja rechazar y ubicar fuera del yo según el principio de placer-displacer bajo el «juicio de atribución», el que dice: son uno lo bueno, lo placentero y el yo y también son uno lo malo, lo ajeno y lo que está afuera. La presencia se opone al juicio de atribución. Lo ajeno se regula por el *juicio de presencia* y ha de decidir que el otro existe afuera y no adentro, que para este paso el otro ha de pasar a ser ausente, desaparecer como ajeno, pero si es teniendo presencia ha de estar ahí resistiéndose a la investidura, allí requiere hacer algo que lo ha de modificar como sujeto. Si, en términos de Freud (1925), para el yo-placer originario son idénticos lo malo, lo ajeno al yo, lo que se encuentra afuera, diremos ahora que lo ajeno puede ser fuente de placer y/o de dolor, es motor del vínculo y no se incorpora según el principio de placer.

2. 5. *La ajenidad en el vínculo*

Pero, a pesar de la identificación, algo del otro se resiste, no se puede incorporar y aun en lo semejante y lo diferente, una parte no puede inscribirse como propia, permanece no conocida: es lo «ajeno» y es inherente a la presencia del otro.⁵ No se deja transformar en ausencia y

⁵ Green (1988), en un sentido similar, incluye la bisexualidad masculino-femenino y la dualidad amor-odio en la relación fundamental yo-otro: «ningún yo puede bastarse a sí mismo y ningún yo puede colmar al otro, ningún otro puede sustituirse al yo y ningún otro puede colmar al yo».

no se puede simbolizar. La ajenidad caracteriza fuertemente al otro y a su presencia. En una relación significativa es todo registro del otro que el sujeto no logra inscribir como propio, no obstante lo cual, creyendo que es posible, ha de intentarlo hasta aceptar, nunca del todo, que es inherente a la ajenidad no ser incorporado al sujeto. He aquí la paradoja propia y constitutiva del vínculo. Tampoco el otro puede hacerlo con lo ajeno del propio sujeto y el fracaso de esta presunción se constituye en herida narcisista. Es en relación con lo ajeno que fracasa el «parecer», el «ser» y el «tener» para cobrar relevancia el «hacer», poner en marcha una acción porque se cree radicalmente en ella e invita a iniciar un camino, un proceso del cual se conoce el comienzo, el «hacer», pero no el devenir. En el vínculo, que podemos también llamar *«relación de sujeto»*, distinto de la relación de objeto, el sujeto no sólo preexiste, sino que también se constituye en esa relación. Hay sujeto nuevo como resultado del devenir y del rehusamiento de la repetición.

2. 6. *Relación entre vínculo y pulsión*

La mayor parte de los autores sostiene que la pulsión es el motor del vínculo con el otro considerado o ubicado como objeto de la pulsión. Ya hemos hecho algunos comentarios acerca del objeto con relación a la ausencia. En mi concepto es frente a lo ajeno del otro y su presencia que en el sujeto emerge la pulsión invistiéndolo como su objeto, en el decir de Freud (1915, b): lo más variable de la pulsión, porque lo invariable está inscripto desde el pasado infantil. En nuestro decir, el *sujeto del vínculo* sería lo más específico de ese vínculo, ya que es instituido desde la relación con ese otro singular. Si ubica al objeto en el otro, tiende a borrarlo en su especificidad como sujeto y pasará a ser lo variable de la pulsión. Es en este sentido que, si las pulsiones pueden ser consideradas en términos de Green (1993) en su «función objetalizante» la pulsión de vida y en su «función desobjetalizante» la pulsión de muerte, la pulsión en sí misma es «desvinculizante»⁶ del otro como

⁶ «Desvinculizante» se refiere a un proceso de reducción y desgaste

sujeto, ya que éste la atrae y a la vez, a través de su presencia, se opone a la investidura pulsional y subsiste a su desinvestidura. Por eso podrá luego ser reinvestido.

2. 7. *La imposición*

Es tanto el mecanismo constitutivo del vínculo, como puede serlo de defensa. Imposición es la acción de un otro sobre el yo o de éste sobre otro al establecer una marca no dependiente del deseo de quien la recibe, y que requiere de una relación entre quien la impone y a quien le es impuesta.⁷ Imponer es una acción constitutiva y como tal refiere a la obligatoriedad de incluir y hacer un lugar a una marca proveniente de un nuevo significado en el vínculo entre dos sujetos. *Nuevo* refiere a que el sujeto no la tenía previamente a su inclusión en ese vínculo. Imponer pasa a ser una acción defensiva cuando los habitantes del vínculo no toleran que su subjetividad se modifica por pertenecer a esa relación, entonces recurren al exceso de imposición para anular la ajenidad y tornarlo semejante.

del otro en su ajenidad para quedar como objeto, esto es construido por el yo. Omito usar el término «desvinculante» que refiere más a separación en una relación, aunque este último sea uno de los resultados de aquél, que es el proceso subyacente.

⁷ Esto abre el camino para examinar psicoanalíticamente las «relaciones de poder», desacreditadas en general por el juicio adverso que surge en el espíritu ante el exceso de poder. Éste es a las relaciones de poder como la perversión es a la sexualidad. A nadie se le ocurriría que no debería haber sexualidad porque hay perversiones, lo propio ocurre con las relaciones de poder respecto de su exceso. Son instituyentes del sujeto tanto en la relación con el otro como en relación con lo social para producir el sujeto social. En los vínculos con los otros circulan sexualidad y relaciones de poder. No remiten una a la otra sino que circunscriben dos universos distintos aunque uno pueda superponerse al otro. El psicoanálisis ha sentado las bases de una nueva concepción de la sexualidad y empujado su enorme desarrollo en estos primeros cien años. De las relaciones de poder con su especificidad y particularidad como base de la constitución del sujeto y fuente de sufrimientos específicos deberá ocuparse de aquí en más aunque algunos autores hayamos tratado este tema.

En la relación de objeto el mecanismo constitutivo es la proyección-introyección en sus distintas variedades, con los cuales el propio yo con lo que recibe del otro produce el objeto, aquello que puede reconocer y aceptar como propio.

2. 8. *La variedad de ajenos*

Hay tres elementos ajenos con relación al sujeto: el inconciente reprimido, la alteridad del otro y la dimensión social del conjunto del que forma parte. Lo que tienen en común entre sí estos tres elementos es el de ser ajenos al propio yo. Son distintas las operaciones que ha de hacer para relacionarse con lo ajeno propio, de las que deberá hacer para con lo ajeno del otro y con lo ajeno del conjunto social. Nunca seremos concientes de las marcas de la cultura de la época ni del tipo de subjetividad que ésta genera.

2. 9. *Acerca del origen*

El punto de partida de un encuentro significativo con el otro puede constituirse o no en un origen, esto es, implicar una novedad. Para ésta no existen inscripciones previas a las producidas en ese encuentro. Se habla de origen cuando la serie de acontecimientos que siguen remiten a él y llevan su marca. Un encuentro es significativo si modifica a quienes lo producen. Va de suyo que lo infantil, siendo un origen, no es el único origen del sujeto. Volviéndolo a decir, en cada vínculo significativo se genera sujeto y éste suplementa al sujeto constituido en la infancia.

3. *Otra resistencia*

Freud ubicó la resistencia (*Widerstand*) como un problema primero ligado a la técnica, es decir encarnado en la práctica del psicoanálisis, ya que es un impedimento para su prosecución, surgido como oposición a asociar libremente, así como incluyéndose en la transferencia. Pero no sólo se trató de un obstáculo a suprimir, sino que adquirió sentido en sí mismo para la práctica analítica ya que siguió

el modelo de la defensa y de la relación del yo con lo inconsciente. Supone una conrainvestidura casi permanente con relación a la investidura pulsional continua. La resistencia se relaciona con la represión (*Verdrängung*), que el traductor al castellano de las Obras Completas menciona como *esfuerzo de desalojo* o *esfuerzo de suplantación* muy ligado al *drängen*, el esforzar continuo de las pulsiones. La presencia del otro se sustrae de continuo a ser internalizada o a ser revestida por la representación o a ser ocupada-investida por la proyección del objeto interno. Ante la presencia del otro, la pulsión trata de investirlo como objeto deseado, pero la parte ajena de ese otro supuestamente deseado no puede ser abarcada por el deseo, que sólo lo acepta en tanto semejante, posible de identificar o, a lo sumo, en tanto diferente, con el cual podrá superponer poco a poco con el propio cuerpo mediante la identificación. En ese camino sigue los mandatos del ideal. El semejante estimula la investidura de la pulsión:

«La moción pulsional reprimida puede ser activada (investida de nuevo) desde dos lados; en primer lugar, desde adentro, por un refuerzo de la pulsión a partir de fuentes internas de excitación, y en segundo, desde afuera, por la percepción de un objeto que sería deseable para la pulsión.» (p. 148) (Freud. S. (1926 [1925]))

Nada de eso es posible con lo ajeno del otro. Por lo tanto una posibilidad es declararlo hostil:

«...son idénticos lo malo, lo ajeno al yo y lo que se encuentra afuera» (Freud, 1925).

Otro camino es exponerse a inscribirlo, lo cual supone no encontrar dentro de sí una representación. Es otorgarle carácter de nuevo cada vez que se presenta. Una conrainvestidura es declararlo semejante y suprimir lo ajeno del otro y de sí mismo, lo cual constituye una resistencia.

Freud (1926) describió cinco resistencias: las tres resistencias del yo: I) la represión contra la acción de las pulsio-

nes; II) la resistencia de transferencia derivada de la anterior pero vigente en la situación analítica y III) el beneficio secundario o la oposición a abandonar la satisfacción substitutiva del síntoma integrado a veces al propio yo; IV) la del ello o de lo inconciente vinculada a la compulsión de repetición y expresada como reacción terapéutica negativa y V) la del superyó, referida a la culpa inconciente y necesidad de castigo, aunque no sentido como tal sino como enfermedad. Deseo aquí presentar otra resistencia: la de inscribir o incorporar la presencia del otro con quien se da, y no puede no darse, una experiencia significativa. Puede ser el otro de una relación amorosa, los propios padres así como el propio analista en la relación analítica. La particularidad es que la pertenencia a la relación con ese otro específico y singular lo erige a uno como sujeto propio de esa relación. El sujeto se produce en la relación y no está solamente predeterminado a ella. Así, la pertenencia al vínculo inviste al yo como sujeto otro en cada relación significativa y hace a la multiplicidad del yo. Entonces, a la escisión del yo, a su unidad imaginaria como identidad, debe agregarse su multiplicidad acorde a la pertenencia. La resistencia le hace proclamarse idéntico y único. Si vemos con más detalle esta resistencia, es a aceptar lo ajeno del otro, aquello que no es pasible de identificación y que sin embargo lo marca como sujeto de esa relación. Es una resistencia al vínculo con el otro que inevitablemente altera el narcisismo, por mucho que el yo se declare inaccesible, o sea altera al propio yo. Esa presencia excede la representación y la investidura objetal. El objeto proyectado no coincide con el otro.

No se trata de la *Verleugnung* (renegación) que desmiente lo proveniente del sentido de realidad donde el yo niega una ausencia, la del pene en la niña y afirma una presencia imaginaria atribuida a una explicación infantil. La resistencia a la vincularidad se opone a dar lugar a una presencia indicada por la ajenidad del otro. Su rechazo no es del orden de la represión con desinvestidura y posibilidad de contrainvestidura. No es un retorno a una representación previa, sino una oposición a una nueva inscripción del otro.

No es fácil en el enjambre de términos que se refieren a lo negativo (Missenard A. y otros, 1989) caracterizar esta intolerancia a lo ajeno del otro con el cual el sujeto permanentemente está en contacto sin poder inscribirlo y sin dejar de intentarlo. Lo ajeno no tiene inscripción inconsciente, pues cuando la tiene se hace posible simbolizarlo, esto es, hacerlo propio. De ahí que su rechazo no sea del orden de la represión. Lo ajeno es del orden de lo irrepresentable y no obstante deberá hacersele un lugar, lo cual convoca a ser un sujeto otro.

Algo de lo que ilusoriamente pareciera estar dentro de sí mismo o del otro queda irremisiblemente como ajenidad y ésta puede ser aceptada como tal o, si no lo es, ser pasible de ser idealizada y convertida en ideal inaccesible, como la construcción de Dios,⁸ para así pertenecer a él y que le pertenezca al sujeto. Si es idealizado puede devenir hostil y habilitado para la destrucción real o simbólica del otro; lo cual, a nivel social, se evidencia en las guerras étnicas o religiosas en el primer caso o aniquilación de las costumbres y los rituales que marcan la pertenencia de otros sujetos a su cultura. A nivel individual se observa en las distintas formas de aniquilación o supresión del otro como alguien con sentido, como puede ocurrir con un tipo peculiar de padres en la psicosis infantil.

Cabe preguntarse si la resistencia a la ajenidad del otro y al vínculo con él es un fenómeno individual y/o vincular y/o quizá institucional y social. Aquí, una aclaración acerca del solipsismo que impregna las concepciones sobre lo individual: el «ismo» consiste en declarar que lo individual es una determinación absoluta y total donde el vínculo sería determinado exclusivamente por el yo y no puede ser pensado al menos de las dos maneras: como determinado

⁸ Levinas (1971) dice que el Otro propone una alteridad/ajenidad radical cercana a lo inaccesible y en su decir ésta es la representación de Dios para la religión judía. Nunca es el Otro como semejante e implica una consagración del yo. Va de suyo que este autor establece una ética basada en la asunción de la alteridad del Otro.

pero especialmente como determinante del yo al devenir sujeto.

Si la educación, además de transmitir conocimientos específicos, principalmente produce subjetividad y nuestras instituciones producen tipos de terapeutas y sin darse cuenta lo hacen para el solipsismo, entonces podremos decir que la resistencia a lo ajeno es un fenómeno vincular e institucional. Creo que para que lo vincular funcione, además de la teoría positiva, aquella que administra los conocimientos, se tiene que sumar algún procedimiento crítico capaz de mostrar las resistencias. Lo vincular, al igual que el psicoanálisis en sus comienzos, deberá poder mostrar las resistencias que vence o que tiene que vencer. No es un conocimiento que entra sin resistencia. Freud decía que un paciente devenía psicoanalista cuando podía, en el análisis, darse cuenta de la existencia del inconsciente. ¿Cómo darse cuenta de la existencia de los vínculos, del otro y de lo ajeno del otro? Sus producciones o sintomatología se descubren a través de los vínculos. El problema que tenía Freud no era quién entendía la teoría psicoanalítica sino quién podía analizar. En nuestro caso también el problema no es quién entiende la teoría vincular sino el poder analizar desde el vínculo según el conjunto de las formulaciones consignadas más arriba.

4. Para ir terminando o el toque militante

Llamemos «vincular» a una idea aunque sea un conjunto de ellas. Comenzó como un agregado, una aplicación que devino una ampliación y resultó ser un corte y un cambio de dirección y ahora estamos instalados en otra dirección. Si saca el complejo de Edipo del centro, si la subjetividad que éste instituye deja de ser «la subjetividad» con mayúscula, y es sólo una de sus fuentes, entonces no es más el centro. No se trata de que «vínculo» sea el centro, ya que la misma noción de centro cayó. Lo que resulta es que no hay centro ni hegemonía para instituir la subjetividad. Luego vendrá cómo se van a relacionar «el complejo de Edipo»

con «vínculo» pero ya no será aquél el que tenga un poder teórico hegemónico. La relación es diferente. El tema sería qué puede darle la teoría psicoanalítica a la teoría vincular, aunque esto parece más sencillo de pensar, ya que es la teoría vincular la que debería decidir qué le puede dar la teoría psicoanalítica. También deberemos plantear qué le va a dar la teoría vincular a la teoría psicoanalítica.

Otro tema es que algunas ideas van a caer como determinantes, por ejemplo el papel de la proyección o la identificación proyectiva en la constitución de un vínculo. Esta y otras ideas psicoanalíticas dejaron de ser relevantes para lo nuestro, no pueden juzgar acerca de lo que opera en un vínculo. De este planteo se sigue que la «relación de objeto» no es el centro de la vida mental. No es un concepto que va a desaparecer, sino que deberá ser acotado y ha de mostrar sus inconsistencias respecto del papel del otro en la relación de sujeto. Si eso no ocurre, se aplica a nuestro psicoanálisis lo que Badiou (1999) dice en *Pablo* y lo dice bien al tratar los preceptos: «tienen valor de costumbre y no de preceptos. Ya no es ley sino un hábito». Algunos de los conceptos de la teoría psicoanalítica funcionan como un tic, como un hábito y ya no como conceptos.

La tarea sería la contraria a la de buscar «articulaciones». «Articular» este conocimiento con el anterior es uniformar bajo el imperio de lo que se viene pensando desde antes. Esta modalidad abarca la filosofía, la política y desde ya el conocimiento y el propio psicoanálisis. Habría un trabajo de «desarticular» el movimiento mental de «articular» para entonces poder «no articular» y de ahí dar lugar a nuevas conexiones entre «vínculo» y «el otro» o «los otros» o entre «vínculo» y «vida mental». ¿Cuáles son las consecuencias de la presencia de «vínculo» para el resto de las formulaciones? ¿En qué cambia «vínculo» la teoría de la intersubjetividad y la del narcisismo o la del superyó? ¿Si «vínculo» nos da acceso a una teoría del poder que el psicoanálisis no tiene, en qué va a poder ayudar la insistencia en *Psicología de las Masas...*? En realidad, desde «vínculo» se debería poder formular otra teoría de las masas y

de los conjuntos humanos. Para lo que concierne a identificación, *Psicología de las Masas...* puede seguir vigente, pero para imposición, ni si ni no, porque es otro concepto.

Nosotros, los de «vínculo», trabajamos en el desarrollo, ampliación, profundización de la teoría vincular, tratamos de abrir esta teoría y sus consecuencias, pero no sólo porque seamos socios de una Asociación de Configuraciones Vinculares, aunque debamos hacerlo para tener un lugar para trabajar con «vínculo». De otra manera sería establecer que la pertenencia pasa por lo institucional en tanto sigamos pensando «la relación» en términos de la teoría anterior, excelente para pensar la estructura del mundo interno. Tampoco se va a sostener en un mero uso de los términos. Tanto la «institucionalidad» como la «terminología» deberían ser un soporte, lo que posibilita y no lo que da cuenta del encuentro que debería ser siempre renovado con la experiencia vincular.

Si «lo vincular» es una formulación que transformó la subjetividad de uno, parecería que no hay vuelta atrás. Hay que hacer la experiencia de permitir el contacto con lo vincular. Una vez posicionado, el contraste es muy agudo: donde figuran términos como «transformación», «capacidad creciente», «cambio gradual», es claro que están bajo el imperio de la «articulación». Algunos términos de nuestra manera de pensar lo intersubjetivo y el vínculo son «novedad» (no habría invariante), «sujeto distinto» (no en crecimiento del que había), «súbita subjetividad» (no podría ser progresiva).

Veamos qué recorrido podemos seguir haciendo.

Bibliografía

- Badiou, A. *San Pablo. La fundación del universalismo*. Anthropos editorial. Pensamiento Crítico. Pensamiento Utópico. España. 1999.
- Berenstein, I. (2001) *El sujeto y el otro: de la ausencia a la presencia*. Editorial Paidós. Buenos Aires.
- (2001) *Psicoanálisis. Método y aplicaciones*. Presentado en IPAC 42nd. Niza. 2001.
- Bion, W. (1962) *Learning from Experience*. William Heinemann Medical Books Limited. London.
- (1967) *Second thoughts*. William Heinemann Medical Books Limited. London.
- Corominas, J. (1973) *Breve Diccionario etimológico de la Lengua Castellana*. Madrid. Gredos.
- Freud, S. (1915) *Pulsiones y destinos de pulsión*. O.C. XIV. Amorrortu Editores, Buenos Aires. 1976.
- (1921) *Psicología de las masas y análisis del yo*. O.C. XVIII.
- (1923 [1922]) Dos artículos de enciclopedia: «Psicoanálisis» y «Teoría de la libido». O.C. XVIII.
- (1925) *La negación*. O.C. XX.
- (1926 [1925]) *Inhibición, Síntoma y Angustia*. O. C. XX.
- Green, A. (1988) *Seminario sobre el trabajo de lo negativo*. En *El trabajo de lo negativo*. Amorrortu editores. Argentina. 1995.
- (1993) *El trabajo de lo negativo*. Amorrortu editores. Argentina. 1995.
- Levinas, E. (1971) *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Ediciones Sígueme. Salamanca. 1987.
- Missenard, A. y otros (1989) *Lo negativo. Figuras y modalidades*. Paidós. Buenos Aires. 1991.
- Oelsner, R. (2000) *Comunicación personal*.
- Pichon Rivière (1956-57) *Teoría del Vínculo*. Nueva Visión. Buenos Aires. 1985.

**La clínica de lo fraterno:
una contribución desde una
ampliación del psicoanálisis ***

Rodolfo Moguillansky **

Mónica Vorchheimer ***

- (*) Este trabajo ha recibido la primera mención del Premio «Dr. José Bleger» otorgado por la A.P.A. en 1998.
- (**) Barrientos 1566 10° C, Buenos Aires, Argentina.
- (***) Teodoro García 3771, Buenos Aires, Argentina.

0. Introducción para situar la clínica de lo fraterno desde un encuadre familiar

0.1 Lo individual y lo conjunto

Sabemos cómo en sus inicios el psicoanálisis, junto con el establecimiento de la determinación inconsciente reprimida del síntoma neurótico, construyó una técnica para tratarlo y explicarlo. El campo de pertinencia del método estuvo acotado por la clínica surgida desde la represión, susceptible de realizar transferencia. La práctica y la teoría que lo sustentaban se ampliaron a medida que la psicosis y la perversión –que en los comienzos se suponía no cumpliendo con este requisito– fueron incorporadas a lo abaricable por el método psicoanalítico, que también alcanzó a los niños por parecidas razones.

Uno de los apoyos de esta ampliación fueron los aportes de Winnicott (1953, 1971) y Bion (1962) que nos hicieron comprender que las emociones necesitaban ser moduladas y significadas por otra mente y que hasta las capacidades para pensar se adquirirían a partir de un otro. Bleger (1967) en nuestro medio realizó novedosos estudios acerca del narcisismo y el proceso de individuación a partir de la simbiosis; con auxilio del concepto de depositario planteó que «toda simbiosis es siempre grupal». Estos desarrollos trajeron como consecuencia importantes modificaciones teóricas y técnicas, entre ellas, la reconceptualización de la transferencia y la contratransferencia (Racker, 1953; Heimann, 1950, 1959). Baranger (1969) en la misma dirección, con su noción de campo, contribuyó a un psicoanálisis que gradualmente iba dejando de ser la aprehensión solipsista del interior del sujeto. El territorio que el psicoanálisis quería explorar, de a poco empezaba a exceder la mente de un individuo.

Asistimos a un movimiento en donde es cada vez mayor el consenso que tienen en nuestra comprensión de lo psíquico las relaciones entre lo intrapsíquico, lo interpersonal y aun lo social en sentido extenso (P. Aulagnier, 1975; N.

Abraham y M. Torok, 1978; H. Faimberg, 1985, 1988; R. Kaës, 1991; I. Berenstein, 1990; I. Berenstein y J. Puget, 1997; etc.). Este campo ampliado, que incluye las relaciones dentro de lo conjunto, no sólo ha sido alcanzado por el método –beneficiándose con él– sino que se ha mostrado también como una excelente cantera desde la que han surgido interesantes reformulaciones y complejos interrogantes al núcleo originario de la teoría. Una de las cuestiones que nos ha sido impuesta desde estas ampliaciones, es la tensión creada por la divergencia entre las significaciones que se generan en cada sujeto y aquellas que lo determinan desde sus inclusiones grupales, tanto familiares como sociales.¹ Freud (1932) penetró en este conflicto ilustrándonos acerca del malestar presente entre las exigencias pulsionales de cada sujeto y las demandas socioculturales. Dentro del psicoanálisis se mantiene vigente esta polémica. Por un lado, históricamente nacido del descubrimiento del determinismo inconsciente que tuvo como condición de posibilidad la renuncia a la «neurótica», la preponderancia de una causalidad histórica y social (Freud, 1897); y por otro, teniendo que dar cuenta de la producción interpersonal de la psique (Kaës, 1993).

El conflicto entre las necesidades del individuo y las que surgen por participar de lo conjunto, puede también examinarse en la cultura, por ejemplo en los destinos que tuvieron los ideales pregonados por la Revolución Francesa. Libertad, Igualdad y Fraternidad eran para la Revolución

¹ Es destacable en este punto la discusión entre el optimismo que planteó el iluminismo acerca de instituir un contrato social organizado con instituciones basadas en valores por todos acordados y el pesimismo expuesto por Hobbes en el *Leviatan* acerca de esta posibilidad de constituir consensos sobre lo conjunto: «las leyes de naturaleza, como la justicia, la equidad, la modestia, la misericordia y, en suma, el hacer con los demás lo que quisiéramos que se hiciese con nosotros, son en sí mismas, y cuando no hay terror a algún poder que obligue a observarlas, contrarias a nuestras pasiones naturales, las cuales nos inclinan a la parcialidad, el orgullo, a la venganza» (pág. 141).

parte de un mismo haz, como si no hubiese contradicción o conflicto entre ellos. Sin embargo, estos ideales no se mantuvieron unidos: las ideas que subyacen a la Fraternidad y la Igualdad pueden seguirse en los valores que subrayan la solidaridad y la equivalencia de oportunidades para todos los individuos; en cambio la Libertad, por el camino del liberalismo, ha puesto más énfasis en la autonomía de cada sujeto, en lo creativo de cada persona libre de regulaciones. (Paula Seiguer, 1997)

0.2 Lo fraterno como modelo de pertenencia a lo conjunto

El sentimiento de pertenencia, acerca del cual todavía la teoría psicoanalítica está en deuda, probablemente sea una de los más fecundos campos en donde podamos investigar las determinaciones desde lo conjunto. Sugerimos que el vínculo fraterno es un terreno propicio para elucidarlo, al menos parcialmente, ya que ocupa un lugar central para modelizar los sentimientos de pertenencia en las relaciones sociales entre pares; solemos definirnos como hermanos en tanto ciudadanos de un mismo país, de una misma institución, etc. Buena parte de nuestra inclusión en lo conjunto y los valores que allí se generan, se explican y se sostienen bajo esta premisa; el sentimiento de pertenencia –vivido como ser parte de una misma fratria– se hace presente en el saber popular del siguiente modo: si pertenecemos a lo mismo, somos lo mismo, tenemos los mismos intereses, deseamos lo mismo, tenemos una idea similar sobre «el bien común», o «lo común»,² lo que denuncia una raíz narcisista de dicho sentimiento. Recordemos que el mandato bíblico es exigente al pedirnos que amemos al prójimo como a nosotros mismos y el orden social, en ocasiones, suele aumentar la apuesta, cuando prescribe la pretensión de que no alberguemos sentimientos hostiles dentro de lo conjunto. Pero ese odio que debiera ser desterrado de lo

² En esa dirección Nicolás Guillen en un conocido verso decía:
«no sé por qué piensas tú / soldado que te odio yo / si somos la misma cosa / no sé por qué piensas tú / soldado que te odio yo / soy de abajo, lo eres tú / no sé por qué piensas tú / soldado que te odio yo».

fraterno reaparece una y otra vez y la unión es solicitada si no como sublime, al menos como ventajosa.³ En otros momentos, esa mansedumbre reclamada entre «los hermanos» de un mismo grupo, sólo es concebible como la única salida posible e hija de la debilidad.⁴ Y hasta de la mano de Borges se llega a pensar que no es el amor sino el espanto el sustrato de la unión.

0.3 Distintos enfoques acerca del sentimiento de pertenencia al vínculo fraterno

Aunque las relaciones fraternas ocupan un lugar destacado en nuestra vida, en las relaciones familiares, institucionales, sociales, etc., y estuvieron conceptualizadas desde los comienzos por Freud (1912), han sido poco tratadas por la literatura psicoanalítica; es relativamente escaso lo escrito sobre el tema.

De modo un tanto esquemático podríamos decir que el psicoanálisis ha abordado el sentimiento de pertenencia a lo fraterno desde dos perspectivas. La primera, partiendo de *Tótem y Tabú* (1912) subraya la conflictiva edípica. En ella se enfatiza la serie parricidio, prohibición del incesto y posterior lazo social. A modo de síntesis podemos decir que para este punto de vista: la constitución de los lazos fraternos tiene su origen en el mítico asesinato del padre que se produce en el pasaje de la naturaleza a la cultura, de la horda al orden social; se trata de un lazo que tiene como trasfondo la proscripción del deseo incestuoso; la unión es a expensas de un corte que la constituye y la mantiene; es un sentimiento que guarda estrecha relación con los padres y se nutre de la prohibición hacia ellos dirigida; se sostiene sobre una igualdad deseante interdicta, llevando el sello de

³ Así Hernández nos lo hace saber en el *Martín Fierro*:
«los hermanos sean unidos, / esa es la ley primera, / pues si ellos se pelean, / los devoran los de afuera».

⁴ Así en: «el hombre hasta el más soberbio, / con más espinas que un tala / aflueja andando en la mala / y es blando como manteca, / si hasta la hacienda baguala / cae al jagüel con la seca».

la frustración libidinal del deseo incestuoso. No se trata de un acuerdo generoso; en el mejor de los casos, la pertenencia a lo fraterno surgiría a partir de la elaboración de los celos ante la pareja parental como un arreglo narcisista. Para este punto de vista, «lo común», constituido por lo fraterno, detrás de una pátina de placidez, no está exento de conflicto. Su «materialidad» pulsional la constituye la libido homosexual sublimada; por esa razón se dice que es un vínculo desexualizado, desapasionado en sí mismo, que guarda una estructura obsesivizada.

Dentro del marco en donde se sitúa lo fraterno dentro del complejo de Edipo, Melanie Klein (1927) hizo una importante contribución. Destacó el papel de los hermanos en la construcción de la fantasmática edípica, al insistir en que el interior del vientre materno es el escenario privilegiado para el despliegue de la fantasía. Esta autora postula que se imagina que en el interior materno retozan los bebés por nacer a los que se siente como rivales. Entre los seguidores contemporáneos de M. Klein, Meltzer (1967, 1990) otorga a los hermanos un sitio importante cuando propone que los distintos aspectos del *self* pueden ser modelizados como participantes de una escena en la que interactúan los miembros de una familia compuesta por padres y hermanos; en el mismo curso destacaríamos el lugar que otorga a la pandilla en la mente adolescente como forma de organización.

La segunda perspectiva para abordar lo fraterno –siguiendo algunos cursos de teorización que postulan como más adecuado pensar autónomamente los derivados del conflicto edípico y del narcisista– ha enfatizado el origen de lo fraterno en el desamparo. En esta línea suele pensarse que «lo común» surge para contrarrestar lo diferente como un pacto defensivo o en oposición a lo adverso. Desde aquí se ha privilegiado la problemática del narcisismo.⁵ La clínica

⁵ Siguiendo en muchos casos la teorización de Freud en *Psicología de las masas* (1920).

del doble,⁶ que también se ha mostrado fecunda para explorar lo fraterno, se sitúa en un lugar intermedio sin una clara demarcación entre ambas posiciones.

Haciendo un muy breve repaso acerca del modo en que ha sido abordado *a posteriori* este problema, los comentaristas suelen coincidir en que es Lacan en *La familia* (1938), quien acuñó la expresión «complejo fraterno». Su concepción tiene como punto de partida postular que el destino, con anterioridad a todo conflicto, coloca a los humanos frente al impacto de la aparición de un semejante capaz de ocupar un mismo lugar en la serie que le ha sido dada al sujeto, ya sea como heredero o como usurpador. El hermano, en tanto semejante, despierta un interés que no debiera confundirse con amor; por lo contrario, al figurarse como productor de celos, suscita, al decir del autor, una agresión primordial. Lacan destaca que los celos ocupan un lugar prioritario en la relación entre pares o hermanos. Deben comprenderse afectando la constitución subjetiva y signados por las vicisitudes de la identificación y no por una rivalidad basada en la subsistencia. Marcan la pasión en juego, el odio y el amor, y a la vez explican la clínica del doble. La fraternidad, para Lacan, está sellada de entrada traumáticamente por la «intrusión» de un semejante que conmueve la fascinación dual imaginaria. Czernikowski, Gaspari y Matus (1991) han enfocado la rivalidad fraterna relacionándola con el primer tiempo del Edipo propuesto por Lacan.

Brusset (1987) ha realizado una interesante y amplia investigación sobre el tema. Enfatiza el carácter narcisista y la intensa ambivalencia de los vínculos fraternos. Desde su óptica, lo fraterno en su máxima expresión, la fidelidad a cualquier costo, la fidelidad hasta el fin a los objetos y a

⁶ Es probable que esto tenga como referencia la temática en torno al doble abierta por Freud en *Lo siniestro* (1919). Este tema tuvo un desarrollo importante, por ejemplo en Bion (1950) con el mellizo imaginario, I. Berenstein (1984) en la estructura de los gemelos, Kaës (1995) con la clínica del hermano muerto, etc.

las leyes del «espacio familiar», adquiere valor tanático y explica la necesidad de escapar hacia la formación de nuevos grupos sociales, en donde la rivalidad inevitablemente reaparecerá. Postula, en otro apartado de su extenso trabajo, que las coaliciones entre los hermanos a veces están al servicio de la fantasía de «salvar a los padres», y en otras oportunidades, de «salvarse de los padres».

Baranger (1994) ha sugerido que el complejo del semejante (Freud, 1895) tiene dos aspectos que no se superponen en su origen. Uno es el que auxilia y previene del desamparo. El otro es la imagen especular que permite al sujeto percibirse como totalidad. Propone que este doble especular, este gemelo, es el punto de partida de lo fraterno. En consecuencia, el hermano sería un semejante demasiado semejante, y a la vez la primera aparición de lo extraño. Siguiendo esta línea, Kancyper (1995) afirma que «el complejo fraterno se halla determinado en cada sujeto (...) por la presencia de una fantasmática que proviene del interjuego que se establece a partir de la dinámica narcisista entre los distintos tipos de doble en interacción con independencia de la dinámica edípica...». Así, el doble inmortal, especular, bisexual e ideal, en su doble efecto de idealización y siniestro, configura fantasías fratricidas, de gemelaridad, complementariedad, confraternidad, excomunión, etc.

Otro conflicto presente en la fraternidad es la difícil aceptación de pertenecer a una serie abierta. Cada miembro de la fratria suele aspirar a cerrarla, operando como un único o último hijo (R. Moguillansky y G. Seiguer, 1996).

0.4 Lo fraterno desde la mirada que nos ofrece el encuadre psicoanalítico familiar

Se desprende de este incompleto panorama que la cuestión de lo fraterno es vasta y compleja. Tomando ya una posición, digamos que, si bien los dos puntos de vista –el que pone el acento en lo edípico y el que enfatiza la problemática del desamparo– fueron transitados como indepen-

dientes, nosotros no creemos necesario desligar lo fraterno de lo edípico. Queremos en cambio –desde una perspectiva clínica– poner el foco en este entrecruzamiento.

No nos proponemos una reflexión acerca de la totalidad de «la clínica de lo fraterno». Nuestro interés está centrado en lo fraterno –en tanto sustento de lo conjunto– tal como se nos ha mostrado a través del tratamiento psicoanalítico de una familia. El material clínico que vamos a utilizar versa sobre un grupo de hermanos, quienes han llevado adelante un análisis familiar que se extendió durante dos años. Vamos a referirnos entonces a lo fraterno desde la mirada ampliada que nos fue posible mediante el encuadre del tratamiento familiar.

A poco de plantear nuestro objetivo general, surge una primera pregunta que conviene no soslayar: ¿tiene lo fraterno alguna singularidad que justifique su tratamiento como un tópico psicoanalítico *per se*? Si respondiéramos afirmativamente, deberíamos poder establecer las notas distintivas de este vínculo y poder dar cuenta de si sus peculiaridades se encuentran en los orígenes o en los destinos ulteriores del vínculo a lo largo de la vida.

En este trabajo intentaremos dar alguna respuesta provisoria a los siguientes interrogantes: ¿qué persistencia en el tiempo tiene lo fraterno como sustento de lo conjunto?, ¿de qué depende su perdurabilidad? ¿Qué tipo de transformaciones sufre? Y ¿qué relación existe entre la persistencia del vínculo y la constitución de nuevas familias, nuevas modalidades de lo conjunto? Anticipándonos a lo que vamos a desarrollar, sugerimos la existencia de un conflicto de estructura entre la subsistencia del vínculo fraterno y la creación y complejización del vínculo de alianza.⁷

⁷ Un problema que ya fue postulado por Lévi-Strauss (1938, 1949) en la antropología y Berenstein (1976) lo extrapoló al campo del psicoanálisis en su conceptualización de la estructura familiar inconciente.

Exploraremos también las características definitorias de lo fraterno para esta familia. En este punto nos resultó particularmente atractiva la noción que ellos tienen de «lo común». Trataremos de entender cómo se estableció en este grupo de hermanos esta sensación y vamos a relacionarla con nociones como la igualdad y la solidaridad, para luego estudiar el conflicto que surge ante la discriminación individual. Finalmente mostraremos cómo este conflicto se juega entre las pertenencias endogámicas y la salida exogámica.

1.1 Una familia llega al consultorio: los Pérez

La familia Pérez es derivada a una consulta familiar por el terapeuta de uno de sus integrantes a la salida de un nuevo brote esquizofrénico. A la hora de comienzo de la primera entrevista están presentes Ramón, Flora y Ana, adolescentes que rondan los veinte años. Entre todos comentan que *ya han visto algunos terapeutas*; a poco del relato resulta que *han visto a varios, psicoterapeutas, psiquiatras, etc.*

Pasados unos pocos minutos llega el padre, se disculpa por la tardanza y se desparrama en un sillón mientras los chicos se ríen y se miran entre sí.

El padre, como si la entrevista empezara recién con su llegada, dice que *es difícil de explicar*; a lo cual Ana agrega: *somos muchos y en muchas partes, somos nueve hijos de la misma madre: el más grande es del primer matrimonio con Gómez, se llama Juan y vive en Francia y es el mayor. Vivimos cinco juntos, de los cuales Yaco y Esteban no vinieron. Después están Viky, Marta y Martín, los tres más chicos del tercer matrimonio de mamá.*

1.2 Una primera impresión: distintas configuraciones

Frente a este pequeño fragmento de la primera entrevista, creemos interesante considerar las «distintas configura-

ciones» que le van apareciendo al analista en tanto se trata de una consulta familiar. ¿Quién «es» esta familia? ¿Quiénes «son» esta familia?

La inicial, es una familia formada por «los presentes a la hora de comienzo»: un grupo de tres jóvenes adolescentes. Al analista que los ve por primera vez, le sorprende que no despierte ninguna inquietud, desde ellos –no así para el terapeuta– que tratándose de una consulta familiar, estén sólo tres chicos y no se haga mención al resto de la familia. Se encuentra pensando, entonces, que está ante una familia «incompleta».⁸ Supone que, quizás, su ocurrencia es expresión de sus prejuicios, basados en creencias personales acerca de cómo es una familia completa, quiénes la componen o debieran componerla, qué figuras debieran estar presentes ineludiblemente para que sean una familia «*comme il faut*».⁹ En la misma línea, le llama la atención el tipo de presentación que ellos hacen; él hubiera esperado que dijeran: *somos los Pérez, el resto está por llegar*. Sin embargo nada de esto ocurre; para ellos hay *quórum* suficiente para dar por reunida a la familia. Esto toma más cuerpo acto

⁸ Solía ser una indicación para definir el *setting* en el análisis familiar consignar como requerimiento para el comienzo de una sesión la presencia al menos de tres integrantes, que además representaran por lo menos dos generaciones distintas. El fundamento de esta indicación se encontraba en que para poder recortar algo de lo familiar, un requisito mínimo, es la presencia al menos de vínculos parentales y de filiación; dicho de otro modo, existía el supuesto de que no hay familia sin alianza y sin filiación.

⁹ Aunque no es «una verdad» por todos compartida y menos en tiempos de posmodernismo, la configuración familiar nucleada alrededor de una pareja heterosexual y su descendencia hace –para algunas corrientes de pensamiento psicoanalítico– a los fundamentos del psicoanálisis. Un punto de vista que cuestiona una axiología ligada a la familia que está dada en el mundo interno por la figura que representa la integridad, preservación y viabilidad de los bebés en el interior de la madre, sostenida por el padre que la nutre, protege y discrimina, objeta las bases epistemológicas en las que se asienta la identidad del psicoanálisis.

seguido: los jóvenes se dicen re-unidos por el hecho de tener juntos una experiencia en común que denominan *ver terapeutas*.

Cuando el padre ingresa al consultorio, se dibuja una nueva escena. Pareciera que la entrevista recién comenzara con su llegada; su arribo –para él– señala un punto de partida; dice que es *difícil de explicar*. El analista se pregunta ¿era difícil de explicar antes que él llegara? ¿su presencia torna difícil de explicar algo que su ausencia facilitaba? La aparición del padre –aunque tardía y visualizada como débil– pone en tela de juicio la primera definición unívoca que ellos dieron: *somos los Pérez*. (Guardemos este dato para más adelante, y continuemos en la sesión).

Ana agrega otra configuración. Dice: *somos muchos y en muchas partes, somos nueve hijos de la misma madre*. Para Ana la familia es los que *somos*¹⁰ *hijos de la misma madre*. Aunque no descarta su primera estipulación –*hijos de la misma madre*–, luego la relativiza proponiendo dentro de esta familia la existencia de un subgrupo; en el que se subraya la convivencia: *vivimos cinco juntos*. Viky, Marta y Martín, los tres más chicos del tercer matrimonio de la madre, aun sin estar presentes, están incluidos, al igual que Juan, que vive en el exterior.¹¹

¹⁰ Al utilizar el verbo *somos* subraya que lo que le da presencia al vínculo –prácticamente su condición ontológica–, un juicio de existencia es «ser hijos de la misma madre». Se trata de un enunciado fundamental –en el sentido propuesto por Piera Aulagnier (1975)– no de una cualidad coyuntural.

¹¹ El terapeuta supo más adelante que el padre se había vuelto a casar y de su nuevo matrimonio tiene otra pequeña hija a la cual no se menciona en esta sesión. Dato éste que adquiere presencia y significación por su ausencia-omisión.

2.1 Otra viñeta: «Venimos por ...»

Sigue la misma entrevista:

Ana continúa: *—¿Le contamos lo de Esteban?*

El padre dice que va a agregar un elemento y relata que *la madre se separó de su primer matrimonio cuando Juan tenía meses de edad y lo trajo a Buenos Aires, estas dos —por Flora y Ana— cuando comienzan la Universidad también se vienen acá a vivir al departamento de Juan. Ramón, a los 14 años, con su mochilita se apareció en la escalera de la casa. Pasiva y oficialmente todos huyen de la casa.*

Ana cuenta sobre la internación de *Esteban, que era el que menos veía a papá, siempre quedaba alguno de turno con mamá en vacaciones. El último tiempo era Esteban. Robó, lo echaron del colegio, no se integraba a nosotros, siempre llamando la atención, creyendo que si pasaba algo era a propósito para perjudicarlo.*

Flora suma detalles previos al brote: *no pudo rendir las materias y perdió el año, en esa época él estaba más con mamá.*

Ante la intervención del analista que señala cómo el tema inicial acerca de lo difícil de explicar quiénes son la familia es seguido —desplazado— por el tema «Esteban», Ramón dice: *Eso es lógico ya que no venimos acá por nosotros, venimos por Esteban. Nosotros tenemos reuniones grupales con una psiquiatra, así que la historia es Esteban. Venimos cada uno con mucha historia con terapias, cada uno se analiza y tenemos la reunión grupal.*

Frente al pedido de aclaración acerca de qué es grupal, se genera el siguiente diálogo:

Flora: *—Grupal es grupal.*

El padre: *—Hermanos, grupo conviviente.*

Flora: *—Hasta hace una semana, nosotros tres, Esteban y Yaco.*

El padre: *—Los cinco hijos míos.*

Ana: *—Exacto.*

2.2 *Sentimientos de pertenencia*

El sentimiento de pertenencia, como ya habíamos anticipado, no ha sido muy tratado por el psicoanálisis. La idea más consistente con que hemos contado deriva de las teorizaciones de Freud (1921) alrededor del ideal del yo y los fenómenos de masa.

El ideal del yo ha enriquecido nuestra comprensión acerca de los fenómenos transindividuales.¹² Nos dice Freud (1914) en *Introducción al narcisismo*: «Además de su componente individual, este ideal tiene un componente social; es también el ideal común de una familia, de un estamento, de una nación.» La hipótesis freudiana, para dar cuenta de los fenómenos grupales hace hincapié fundamentalmente en que sujetos aislados se reúnen en un conjunto por el hecho de compartir ilusoriamente un mismo ideal. Aunque se trata de una explicación correcta, ésta sólo ilustra un vértice: el que se refiere al movimiento que va desde el sujeto al grupo. Resalta Kaës (1993) –siguiendo a Freud (1914)– que «el individuo lleva una doble existencia: en tanto es para sí mismo su propio fin, y en tanto es miembro de una cadena en la que está sujeto contra su voluntad, o al menos sin la intervención de ésta» (pág 62).¹³

Creemos –junto con Kaës (ibid)– que aún no ha sido suficientemente examinado el aporte de sentido de lo conjunto al individuo, el plus de sentido que se ejerce sobre el sujeto por su pertenencia al grupo; un valor identificante que merece ser estudiado. Necesitamos mayores esfuerzos, tenemos que seguir construyendo una teoría, que desde el psicoanálisis, precise mejor los anudamientos intersubjetivos que aportan ese plus de significado que excede aquél

¹² Kaës llama a estos fenómenos transindividuales *formaciones intermedias* (transmisión transgeneracional).

¹³ Kaës enfatiza «la dimensión de lo negativo que recorre y sostiene esta cadena en la que se apuntala la formación del narcisismo primario del niño: his majesty the baby debe cumplir los sueños, los irrealizados sueños del deseo de sus padres» (*Lo negativo*, pág. 133).

con que cada uno de los sujetos contribuye individualmente. Estos anudamientos en base a los cuales constituimos pertenencias resultan igualmente constituyentes de nuestra identidad, configurando una novedosa fuente de sentidos; esto implica además tomar en cuenta no sólo el sentido de lo conjunto creado entre los distintos individuos sino también el sentido que lo conjunto aporta a los individuos. Así, lo conjunto es constituido y constituyente.¹⁴ Nicolas Abraham dio algunos de los pasos iniciales en este terreno con su «teoría del fantasma», en la que sostiene que el individuo es un grupo cuya psique está sometida a la prueba de las generaciones; sus ideas tomaron su mejor forma en *L'écorce et le noyau* (1978) que escribió junto con María Torok. Haydée Faimberg (1985, 1987) más tarde ha realizado una interesante contribución a este problema con su noción de «telescopaje»; también nos resultan destacables los fenómenos de negatividad, en especial la «negatividad de obligación» que delimita René Kaës (1989) en el marco del pacto denegativo. Nuestra exploración sobre lo fraterno tiene a estas proposiciones como teoría presupuesta y aspira a descubrir no sólo cómo se constituye sino también su valor instituyente, fundante de identidad y de sentido.

Partiendo del presupuesto de que el sentimiento de pertenencia es una buena pista para localizar los puntos de anudamiento que constituyen e instituyen el vínculo fraterno, veamos los distintos modos de pertenencia que se bosquejan en este material clínico.

Ser hijos de la misma madre es un criterio inicialmente fuerte para ellos. Este criterio —que puede resultar «natural» como punto de referencia para el vínculo fraterno— requiere, sin embargo, un examen más refinado; sobre todo

¹⁴ Berenstein (1997) señala que todo vínculo tiene capacidad de determinación inconciente sobre los sujetos. Con esta afirmación propone discutir la direccionalidad del significado: si proviene del interior de la mente y desde allí se irradia hacia el exterior o si el vínculo es proveedor de significado respecto de los sujetos.

teniendo en cuenta que se trata de hijos de la misma madre y de distinto padre. Advertimos que la madre no está presente en la entrevista y que pese a que dicen que es a través de ella que se sienten unidos, simultáneamente la madre es considerada como un «lugar» del cual todos se van. No olvidemos que no conviven con ella. La cotidianidad no parece ser entonces relevante a la hora de delimitar la pertenencia al vínculo.

No deja de llamar la atención que la presencia fáctica del padre en el consultorio no sea considerada un criterio de definición alrededor de la pertenencia al conjunto. Si bien el padre intenta incluirse en la demarcación con *son hijos míos*, recorta, de todos los hijos de él, aquellos que son hijos de la misma madre; es destacable entonces que establezca la pertenencia a través de los cinco hijos que llama *míos* y que existiendo una hija de su nuevo matrimonio no la considere formando parte de este conjunto. No creemos equivocarnos al suponer que la madre tiene un papel importante en la definición de lo fraterno en esta familia, a pesar de que no se trata –como decíamos– de cualquier madre, sino de una madre que definen como deficitaria; una madre de la cual todos huyen por su pretendida inconsistencia. *Ser hijos de la misma madre*, si bien es su primera referencia, se convierte en un referente que se pierde en el discurso posterior, al tomar mayor presencia los lazos horizontales recíprocos.¹⁵

Mirando atentamente el material podremos encontrar un segundo indicador de pertenencia: el que está referido a Esteban en tanto hermano; *venimos por Esteban*, decía Ramón con la anuencia de sus hermanos. El lector podría

¹⁵ Aceptemos por el momento que describir a la madre como insuficiente –frente a lo cual tienen los presentes consenso– es una versión que de la madre ellos tienen; es posible que se trate efectivamente de una persona severamente perturbada; pero como psicoanalistas debemos abstenernos de todo juicio y/u opinión acerca de la realidad fáctica de lo narrado y considerar el relato como una versión familiar acerca de los hechos.

corregirnos a esta altura –y quizás con razón– que se trata de Esteban en tanto hermano enfermo. Pero reservemos este dato para discutirlo más adelante.

Acercando un poco más la lupa, surge un tercer criterio: la expedida por referencia al mundo *psi* (los psicólogos, los psiquiatras, los psicoanalistas); en la historia que sienten compartida, los «psi» les hacen sentir que tienen una experiencia en común, que además los junta y esto parece ser lo central para ellos.

El padre intenta alivianar las demarcaciones previas enmarcando la pertenencia también en base a la convivencia, pero rápidamente se desvanece; advirtamos que Vicky, Marta, Martín, Esteban y Juan no conviven, no obstante sí pertenecen. Lo que sienten como pertenencia, lo que tienen en común, es otra cosa, ellos no por convivir se sienten una fratria, y para ellos este sentimiento los agrupa, no necesitando este agrupamiento más explicación que ésta: *grupal es grupal*.

Si nos extendimos en estos puntos es porque queremos llamar la atención sobre dos ideas. En primer lugar, que en este grupo familiar hay una intensificación de la importancia del vínculo fraterno por encima de los otros vínculos familiares. Una segunda idea conduce a la pregunta: ¿el mayor énfasis que tienen dentro de este material clínico los vínculos fraternos se debe a cierta singularidad de esta familia? Surge entonces como una posible respuesta que la intensificación de lo fraterno se debe al debilitamiento de los otros vínculos y funciones parentales. Desde otra vereda podemos preguntarnos: ¿la debilidad de los otros vínculos es una creencia –constituida por ellos– para fundamentar la solidez del vínculo fraterno? Si fuera así, ¿puede pensarse que se trata de una relación complementaria? o ¿se trata de una relación de suplantación por déficit y/o ausencia?

Antes de responder detengámonos en otro tema.

3. 1 Una familia «sin padres». Estableciendo una organización fraterna

La siguiente viñeta corresponde a los seis meses de tratamiento, el cual transcurre con la presencia de los mismos integrantes que asistieron la primera vez, salvo el padre que hace tiempo ya no concurre, sumándose Yaco que asiste irregularmente.

Llegan y Ramón se acuesta en el diván y duerme.

Ana: *–Se hizo un cambio de médico para Esteban, y lo va a atender el equipo de Zapata. Hubo una reunión en la clínica. Esteban deliraba y mamá decía que él quiere cambiar a las personas. Yo dije que eso hay que trabajarlo, y que acá venimos Ramón, Flora y yo. El resto no viene. Mamá dijo que ella no va a ir a ninguna reunión.*

Flora: *–Papá dijo que el Dr. Fernández podría hacerse cargo de las reuniones familiares y que decidiéramos, porque él acá no iba a venir, que le parecía ridículo, incómodo.*

Ana: *–Y también decían que la clínica podría hacerse cargo.*

Ramón: *–Papá no viene porque es caprichoso. En cuanto el Dr. Fernández le diga algo que no le guste no va a ir más. Le dije: hoy tenemos sesión, ¿vas a venir? ¡Al pedo! (sigue durmiendo)*

El analista, descontando que están expresando un conflicto de lealtades acerca de quién debería encargarse de señalar la dirección a seguir, formula una interpretación diciendo: *¡Qué lío! ¿Tendré que decidir yo a quién siguen? A quién junto, a quién separo...*

Ana: *–¡Esto nos llevó un período de adaptación!*

Ramón: *–¡Cambiar, no! Lo de papá no va a durar... y el doctor está medio relacionado a la familia.*

Flora: *–¿Y Esteban, qué dice?*

Ana: *–Está incomunicado. Lo de tomar partido... eso lo conocemos bien... nunca podían estar los dos de acuerdo... y encima Yaco y yo nos vamos de viaje y quedamos dos menos para esto... estuve a punto de quedarme... vos*

Flora no opinaste... les dije, hablemos, a ver qué opinamos todos...

Flora: *–Que se vayan.*

Ana: *–¡Pero hay que ser solidario! ¡Uno siente muchas responsabilidades, un peso enorme!*

Flora: *–Pareciera que todo esto nos une más entre nosotros.*

3.2 *¿Filiación vs. fraternidad?*

Examinar esta viñeta nos sitúa al borde de una nueva pregunta. ¿Qué relación guarda la filiación con el vínculo fraterno? Al escuchar el material tenemos la impresión de que estos jóvenes conforman un grupo que se piensa a sí mismo como suficiente para estipular qué conductas seguir, qué decisiones tomar, etc. Ellos «saben» cómo deben ser las cosas, o en cualquier caso, creen que dentro de sí encontrarán los referentes para pensar y resolver lo que les ocurre. Se sienten un grupo suficientemente capaz de auto-sostenerse y descuentan que los demás deberían acomodarse a sus criterios; esta creencia encuentra su fundamento en la insuficiencia de los otros vínculos. Son ellos, en tanto hermanos, quienes estipulan cuál es el marco adecuado, confiable y garante de la posibilidad de continuidad y trabajo.

Tienen el convencimiento de que reconocerse como hermanos se opone a sentirse «hijos de». La discusión que desarrollan impresiona como una suma de argumentos para desacreditar a los padres. El robustecimiento de la fraternidad resulta incompatible con el reconocimiento de la filiación; más aún, como si el lugar filial condujera a una pérdida de las garantías que resguardan a la fratria. En una fantasía de autoengendramiento se encarna una negación rotunda de las tradiciones; éstas sólo sirven como testimonio de su inutilidad.

Sin embargo, no parece ser ésta la idea –¿prejuicio?– del analista. A juzgar por su interpretación, cree que estos chicos –en tanto hermanos– son en primera instancia hijos.

Su interpretación da por sentada la existencia de la filiación y describe que el problema que se está expresando dramatiza un conflicto de lealtades: a quién dar mayor crédito, a mamá o a papá. Se trata de una posición nada extraordinaria en el marco psicoanalítico, por no decir que se trata de una comprensión edípica clásica. Dicho de otro modo, es obvio para el analista que es consustancial con la pertenencia a un grupo que exista alguna filiación; sobre todo tratándose de un grupo de hermanos.

Pero examinemos qué respuesta obtiene el analista a su intervención. Ana parece hacer hincapié en que el asunto es otro. Responde que la filiación *–a quién seguir–* no es un tema en discusión; por el contrario; parece decir: *a usted no lo queremos para que nos diga eso, para que defina nuestra filiación, sino para otra cosa.* A partir de allí comienzan a ponderar entre ellos con qué organización cuentan. El balance del grupo de «mosqueteros» gira alrededor de «¿quiénes somos para esto? ¿con quién se puede contar?» Desde su punto de vista, cuando de organización se trata, el grupo es el *grupo de hermanos*; además de contar con el presupuesto de que el infortunio une a la gente. ¿Explicará este modo de pensar la opinión acerca de Esteban? ¿Presupondrá Esteban que reconocerse como hijo podría ser la base de su condición de enfermo?

4.1 «¿Somos los que estamos, estamos los que somos...?»

Es el día de la primavera y Ramón le da al analista una caja de chocolates con forma de rosas. Flora pasa al baño. Al regreso comenta Ramón que hoy tuvo mucho trabajo y que hubo rosas para todos los clientes.

Flora: *–Hoy estamos los que no vinimos la vez pasada.*

Ramón: *–¿Vos tampoco viniste?*

Flora: *–No, salí tarde del estudio.*

Ramón: *–Y yo tenía examen.*

Flora: *–Así que no sabemos de qué habrán hablado...*

Analista: *–Parece que yo debería ser quien les dé continuidad, aun cuando no están presentes.*

Flora: *—Ah! Ana me contó. De las peleas del otro día, de que nadie colaboraba...*

(Llega Ana)

Flora: *—Estábamos con lo del otro día, las discusiones.*

Ramón (a Ana): *—¿Qué tenés en las manos? me tocaste y ... estás toda melosa, me dejaste pegoteado!!*

Ana (riendo): *—Me tomé una Coca y ... ¿puedo pasar al baño?*

Flora: *—Parece que hoy a las dos se nos dio por ir a conocer el baño.*

4.2 El encuadre, una continuidad

Esta viñeta hace foco en otro aspecto. Una cuestión interesante puede verse en los significados que adquiere el espacio de la sesión. Advirtamos que, tratándose de un grupo preformado con un intercambio emocional propio y que viven juntos, existe otro sentimiento que se despliega en el encuentro dentro del encuadre de la sesión. O mejor dicho, gracias a la existencia de dicho encuadre. Éste funciona como un testimonio de la continuidad del vínculo entre ellos. Se trataría de un sentimiento que excede la presencia de cada uno en la sesión y que parece diferenciarse del vínculo cotidiano que mantienen.

Alumbremos nuevamente al analista. En una interpretación del campo transferencial se refiere a lo arriba reseñado, señalando la función que se le atribuye como «guardián de la continuidad»; veamos cuál es la respuesta que obtiene.

Flora le recuerda a Ramón que le contaron lo que se habló en la sesión anterior en la cual ambos estuvieron ausentes. Esta respuesta es del mismo orden que la que examinamos en el punto 3.2; allí decían que ellos saben cómo son las cosas, o que encontrarán dentro de sí los referentes para pensar y saber lo que les ocurre; que los padres se vayan, que eso los une más entre ellos. En su asociación, Flora, siguiendo ahora de nuevo la última viñeta, remarca esta posición: no es necesaria ninguna garantía

de continuidad y unidad; ellos se bastan a sí mismos. ¿Sería posible aventurar que esta respuesta revela un error del analista? Creeríamos que no, sino que indica un conflicto básico: la afirmación y consecutiva negación de cualquier necesidad por fuera del grupo para mantener su existencia.

Algo fundamental para estos muchachos es desmentir que la continuidad que los vincula provenga de algo exterior a la fratria. Responden a la interpretación reafirmando que se bastan como garantes de la permanencia y que no requieren de la presencia del analista para ello. Esta creencia tiene como premisa no sólo desmentir todo sostén exterior sino también encontrar semejanzas que los igualen. Si volvemos por un momento al comienzo de la sesión, vemos la importancia que para estos jóvenes tiene incluir al analista dentro del mismo sistema al que ellos pertenecen, regalándole chocolates como al resto de los clientes.¹⁶

Recordando una vez más las fecundas ideas de Bleger (1967), examinemos qué se despliega ahora en las fronteras del encuadre analítico. Una primera lectura nos permite conjeturar que al regalarle las rosas de chocolate al analista –aun cuando en lo manifiesto sea una expresión afectuosa– al igualarlo al resto de los clientes, intentan desacreditarlo; podría pensarse que en tanto son ellos quienes lo proveen de alimento-chocolate, invierten la función nutricia del analista-progenitor, en el supuesto de que son ellos los abastecedores y proveedores. Vemos aquí una pieza de repetición de la transferencia parental, y asistimos a la «creación transferencial» de un analista-padre insuficiente al cual es necesario alimentar, negando de este modo la capacidad «suficiente» del analista para analizar-alimentar a sus hijos-pacientes. Parece que es necesario un padre descalificado-cliente para que haya un grupo fraterno suficiente. Se configura de este modo una fratria con pérdida de diferencias,

¹⁶ Más aún en la medida que el negocio de los chocolates les pertenece como pequeña empresa «familiar» de la cual los socios son algunos de estos hermanos.

en donde se pegotean unos con otros y adquieren una identidad grupal autónoma.

Sin embargo, este pegoteo suscita alguna incomodidad que es necesario *lavar*, sacarse de encima; renglón seguido, se instala otro interior, pero exterior al grupo, que despierta curiosidad. Hay algo más allá del grupo –el baño del analista– que da ganas de conocer.¹⁷ Este exterior surgido por efecto del *pegoteo* denuncia por un lado el fracaso de la desmentida anterior que pretendía crear la ilusión de un interior al cual todos pertenecen con comodidad. Por otro, revela la existencia y necesidad de un espacio exogámico buscado como alivio ante el fracaso de la ilusión de pegoteo que el narcisismo del grupo intentaba mantener.

5. 1 *Un clima agradable*

(Sesión al año de tratamiento) Están Flora, Ana y Esteban. Entre todos comentan acerca del clima agradable, del sol y la temperatura, y de que *ojalá dure y no cambie*.

Ana: –*¿La terapia va a durar para largo?*

Flora: –*¿Me pueden dar una aspirina?; me duele la cabeza.*

Esteban habla de sí mismo, que le restringen las salidas, que le cambian de terapeutas; se refiere a la nueva medicación y a los efectos que le produce. Habla de su trabajo y que le cuesta cargar bolsas pesadas, que le queda el cuerpo dolorido y que no sabe si va a aguantar.

Ana: –*Tomá una aspirina y no hinchas.*

Llega Ramón, y Esteban le cuenta del trabajo y le repite más o menos lo mismo, extensamente.

¹⁷ Es interesante notar cómo el conflicto verbalizado en el discurso en relación a la geografía emocional del grupo –quiénes estuvieron la vez pasada, no todos estuvieron presentes en el mismo espacio a la misma hora– se actualiza en la transferencia mediante las idas sucesivas al baño en la sesión presente, en la que se dibuja una nueva geografía: existe un baño fuera del consultorio que no se conocía y que ahora salen a conocer.

Esteban: –*Nadie habla salvo yo. ¿De qué hablan cuando no vengo? ¡Si yo no vengo, acá no hay tema!*

Ana, molesta, le enumera temas, *hablamos del casamiento de Flora, que siente que la apuramos, que si se casa, que no; también hablamos de Antonio, de mamá, de papá, de cuando ellos están juntos, de cómo fue nuestra historia, de cómo organizar la casa, se ha hablado de muchos temas!*

Flora: –*¡Lo que pasa es que vos sos egocéntrico!*

Ramón: –*¡Cada loco con su tema!*

Ana: –*¡Antes pedíamos las reuniones para saber de vos... ahora hablamos de nosotros!*

5.2 *Un grupo que se autosostiene*

Un primer comentario que abre esta sesión hace mención a un *clima agradable*, que incluye como precondition que las mismas condiciones «climatológicas» continúen sin cambios. A modo de significativo segundo que otorga significado a su antecesor sigue la pregunta de Ana: *¿la terapia va a durar para largo?* Da la impresión de que *clima agradable-terapia para largo* se inscriben en la misma serie, la serie de «la continuidad inalterada como bien supremo».

Pero dentro de ese clima que enaltece la continuidad aparece un malestar: *dolor de cabeza*. Ellos creen que si pudieran entre todos proveerse de la *aspirina* que eliminara tal malestar, sería posible mantener el clima agradable dado por la continuidad. Malestar-dolor de cabeza se vinculan con la sospecha de que *esto no va a durar para largo*. Cabe preguntarse qué es *esto* que sí debería durar. ¿El grupo mosquetero? ¿La autosuficiencia? ¿El tratamiento?

El material admite también una lectura diversa. *Dolor de cabeza-clima agradable* podría aludir precisamente a una vivencia de encierro, en la cual *que esto dure para largo* suscita ansiedades claustrofóbicas. De cualquier manera, es evidente que la aparición de un malestar interrumpe el clima de placidez primaveral. Como ya se anticipara

en la viñeta anterior, la *comodidad primaveral* basada en el *pegoteo* resulta conflictiva e insostenible.

La siguiente realización clínica nos brinda algún indicio adicional. Esteban –de escasas apariciones a lo largo del tratamiento– «habla de sí mismo». Si seguimos la secuencia que veníamos señalando, podría pensarse que su intervención aporta una respuesta tranquilizadora, *aspirina*, a la preocupación acerca de la continuidad: *No se preocupen; mientras yo siga enfermo les sigo dando motivos suficientes para que ustedes continúen reunidos*. En su afirmación, él –y su enfermedad– son buenos motivos para que se reúna el grupo.

A continuación, Ana, con fastidio –aparentemente por las quejas y el egocentrismo– le responde que no lo necesitan a él para reunirse. El comentario de Esteban es –para el resto, de los que Ana es portavoz– *un dolor de cabeza*, para el que vuelve a reiterarse la medicación, *aspirina*. ¿Cuál es el dolor de cabeza? ¿El egocentrismo de Esteban? ¿Que siga enfermo como señal de fracaso de los mosqueteros?

Egocéntrico, en este contexto, significa que son sus propios problemas los que fundan y dan razón de existencia al grupo. ¿Es porque son «sus» problemas y se lo vive como alguien exterior? ¿Es por el hecho de que Esteban identifica que se trata de problemas de él y esto se siente como una amenaza para el sentimiento de *nosotros*? El grupo necesita sentir que lo que los une no es identificable, que carece de nombre propio. Esto redundará más adelante en la expresión *cada loco con su tema*: *loco* se identifica con lo singular, con lo que no forma parte del conjunto. Igual polaridad la reencontramos en la oposición *por vos-por nosotros*.

Si observamos detenidamente el material clínico, notaremos que la respuesta que le dan a Esteban es similar a la que obtuvo el analista en la viñeta anterior al señalarse *como dador de continuidad*: *este grupo se autosostiene sin agentes externos, no te necesitamos a vos como garante de nuestra persistencia grupal*.

A continuación se refieren al casamiento de Flora. Flora, con su casamiento, encarna lo que amenaza al grupo de hermanos; es evidente la tensión existente entre *casamiento y no casamiento*. Tienen la ilusión de que transformando el tema *casamiento de Flora* en un tema de todos pueden mitigar la vivencia amenazadora que proviene de que *casamiento* no se lleva bien con continuidad inalterada.

Reparemos en otro punto. Es llamativo que mencionaran la *historia* como un interés convocante y de gran presencia durante las sesiones. Ante esta mención, el analista sintió cierta perplejidad: ¿cuál era esa historia, de la cual ellos suponían haber hablado en las sesiones, y que el analista, por el contrario, creía desconocer? En la fantasía transferencial se lo hacía partícipe de una historia. ¿De qué historia se trataría?

Siguiendo la secuencia asociativa, es posible conjeturar que *historia* se define como *no Esteban*. Esteban –por oposición a historia–, es aquello que altera la continuidad: es presente e introduce temas nuevos. No deja de llamar la atención que, en el contexto significativo de esta sesión, lo que aparece a través de Esteban como lo diferente, sea precisamente lo que, desde el pedido manifiesto de consulta, los condujo hasta el análisis. No olvidemos que en la primera entrevista dijeron venir por él. Pero Esteban es ahora experimentado como disruptivo, como «anti-historia», como «anti-grupo».

Volvamos a la pregunta anterior: ¿qué es historia? Recordemos la viñeta 2.1 Allí, al presentarse decían: *la historia es Esteban. Venimos cada uno con mucha historia con terapias*. El significativo *historia* alude a la noción de algo que da continuidad. En el pensamiento grupal, *historia* es la que se escribe en las terapias y con los terapeutas. No se trata de una historia que escriben los padres para los hijos o una historia que se escribe en conjunto; no es tampoco una historia que se relata (acontecida ya) sino una historia por hacer; naturalmente que toda historia, posee una dimensión futura, un capítulo por escribirse, pero lo que

queremos destacar es *la* creencia por la cual ellos parecen haber decidido escribir una nueva historia, sin padres pero con terapeutas.

6.1 Seguir así... pero si venimos todos

(Sesión a los dos años)

A comienzo de año se fija un nuevo horario que es en día viernes, horario posible por las ocupaciones de todos pero que a Ramón le incomoda porque es su día de salida con la novia. Ramón asiste irregularmente. Durante este período vienen generalmente de a dos; alguna vez ha venido Ramón con su novia, o han traído a Viky y Martín sin previo aviso ni consulta.

Ana: *–Seguir así no tiene sentido.*

Ramón: *–Lo que pasa es que para mí los viernes son para Blanca (novia) –dice, como disculpándose por su última inasistencia.*

Flora: *–¡Pero este día lo fijamos por vos, por tus horarios de facultad! ¡A mí también me gustaría otro!*

Ana: *–Flora también tuvo que cambiar el día de paddle con su novio.*

Ramón: *–¿Usted (al analista) no tiene otro horario?*

Analista: *–¡Todos parecen creer que alguien debe hacer algo para que esto continúe!*

Ana (interrumpiendo): *–Pero si venimos todos... porque yo la semana que viene tengo un retiro y si Ramón no viene... no hay 2 para la sesión...*

Ramón (riendo): *–Que venga Flora con Juan (novio).*

Flora: *–A él sí que no lo agarro. Habría que hacer un cambio de horario para que puedan venir todos sin dificultad...*

Analista: *–Y si todos vinieran sin dificultad, esto seguiría para siempre.*

Ana: *–¡Para siempre no, espero! Pero... Ya la veo a Flora casada viniendo con todos los chicos*

Ramón: *–Pero va a tener que mudarse a un consultorio más grande.*

Flora (casi ofendida como siempre que se habla de su casamiento aún no decidido): –¡Otra vez ! ¡No me apuren! Cuando decidamos algo ya se van a enterar. ¡La otra vez te enojaste (a Ana) con Esteban porque dijo que te ibas a quedar para monja ¿no?! Bueno, entonces con lo del casamiento no me jodan...

6.2 «¿Hasta que la muerte nos separe?» Estabilidad y persistencia de lo fraterno

Para comprender el contexto que enmarca la discusión en la sesión precedente es necesario saber que el encuadre del analista incluía como condición que, para que la sesión tuviera lugar, debían estar presentes al menos dos de los miembros de la familia. Esta consigna no definía «quiénes debían ser considerados de la familia». Durante el tiempo que duró el análisis el analista tuvo oportunidad de conocer a los hermanos consanguíneos, al padre, a la novia de alguno, a los pequeños del último matrimonio; todos ellos fueron traídos sin mediar aviso previo, para cubrir el quórum requerido para que la sesión pudiera tener lugar. En ningún momento esta condición suscitó objeción alguna. Aun en períodos de vacaciones siempre «quedaban dos de turno» a pesar de las vacaciones alternantes de ellos.

Volvamos ahora a la viñeta. Vemos cómo se trae a luz el conflicto que, si bien estaba ya presente al momento de comienzo del análisis, adquiere aquí –en el campo transferencial– toda su vivacidad y dramatismo.

Que sea necesario fijar un horario para que todos puedan concurrir a la sesión, plantea –desde el vamos– un dato obvio: no todos están disponibles todo el tiempo, y es necesario un horario para que puedan juntarse. Frente a esta cuestión semantizada como *dificultad* se plantea un conflicto de intereses y lealtades, y la *dificultad* para mantener el horario encontrado gracias *al sacrificio* vuelve a estar a la orden del día. Cuando alguno falla, decepciona, se revela que ese horario-espacio, tampoco es posible.

Adquiere un cariz dramático el conflicto entre los intereses personales y el sentimiento de lealtad y solidaridad grupal. Oscilan entre un alegato para seguir juntos y la defensa de los intereses personales. Sospechan que no existe una entrega generosa igualitaria y una renuncia incondicional. En esta discusión donde uno vigila a otro y pide rendición de cuentas –en rigor, todos se sienten igualmente obligados a rendirlas–, aparece una nueva polémica: lo común versus lo no común. *Dos* resulta no ser idéntico a *todos*. Por un momento, intentan conciliar ambos polos sobre la base del sacrificio.

En las «negociaciones» existe la suposición de que sí van a encontrar una solución conciliadora cuya realización en el discurso es *horario sin dificultad*. Esto revela la convicción de que es posible hallar un lugar-tiempo sin conflicto; pero la existencia del conflicto (*hay dificultad*) torna insoslayable que han sido arrojados del «paraíso» que concebían como el «*nosotros-sin-dificultad*». No hay una buena solución, ya que si ese lugar sin conflicto existiese o subsistiera, resultaría asfixiante, por la incompatibilidad para conservar la pertenencia al conjunto y a la vez apetecer y llevar adelante nuevas pertenencias. Se ven entonces conducidos a considerar que el grupo debería ser capaz de absorber los cambios-«novios» para seguir siendo un grupo. Lo «no común» es una presencia que se encarna en la figura de los novios y novias.

Un comentario de otro nivel. Toda organización, por un principio básico de subsistencia tiende a absorber los cambios con la ilusión de mantenerse igual a sí misma, pero tarde o temprano esto se vuelve imposible y se hace necesario un cambio estructural de toda la organización. Una de las consecuencias es que cambian las lealtades.

Flora se rebela; no quiere subordinarse a los intereses del conjunto; defiende su individualidad, siente que el grupo no permite que haya decisiones personales. No quiere que decidan por ella pero tampoco acepta ser expulsada. Resulta inviable el anhelo de mantener el mismo nivel de organización sin alteración y sin conflicto.

El lector podría preguntarnos quién es el sujeto de este anhelo. Sugerimos que este anhelo sin un sujeto individual que lo exprese es una buena realización de cómo lo conjunto opera como exigencia de trabajo¹⁸ sobre los individuos.

Más tarde, Ana dice que ya la ve a Flora *casada viniendo con todos los chicos*; se trata de una frase ambigua a la cual es posible atribuir una doble acepción: se puede estar casada con chicos y al mismo tiempo seguir perteneciendo al grupo de los chicos-hermanos (quizás con el significado de seguir casada con los chicos-hermanos). Desde el punto de vista del conjunto estas dos acepciones pueden coexistir sin conflicto.

Tarde o temprano esta «conciliación» entre ellos fracasa y hacen ahora recaer el problema sobre el analista: *¿usted no tiene otro horario?*

Miremos con más detalle la configuración transferencial-contratransferencial en juego.

Los jóvenes han depositado en el analista la expectativa –creencia ilusoria– de que es posible *hacer algo para que esto siga: si agrandara el consultorio o atendiera los sábados o... etc., etc... entonces esto seguiría.*

El analista repasa mentalmente su agenda una y otra vez, hasta tuvo la ocurrencia de que tal vez, su condición de un quórum de mínima podía ser reformulada, o quizás no ha comprendido bien y las ausencias alternadas son expresión del *acting-out* (por algo faltan y todavía no lo comprendió) y faltó interpretarlas; tal vez insistiendo con que venga la madre que todavía no ha venido... etc., etc.

¹⁸ Anhelo –para los psicoanalistas– tiene una fuerte impronta del modelo pulsional. Siguiendo a Kaës, Berenstein, Puget, proponemos pensar que lo conjunto es al individuo como exigencia de trabajo lo que la pulsión al aparato psíquico.

Por esta situación de interrupción inminente, resultaba fácil sentir que si el análisis no seguía era por un fracaso del analista. Mantener un encuadre¹⁹ inalterado, gracias al análisis de la contratransferencia, le permitió evitar actuar desde una posición contratransferencial identificado con un padre deficitario que debería hacer algo «suficiente» para que esto continuara y mantenerlos unidos.

Notemos que vuelve a plantearse dentro de la situación analítica, ahora actualizado en el campo transferencial, lo que apareció desde un comienzo: el déficit de los padres. Pensar que es por un déficit del analista que «esto» está terminándose eludiría el ingreso en el doloroso proceso de duelo que implicaría la aceptación de que el problema es insoluble en la medida en que la solución pretenda precisamente negar la existencia inexorable del conflicto.

7. Recapitulando

Aunque el psicoanálisis ha postulado que el hombre carece de instinto gregario (Freud, 1921), sin embargo no ha dejado de observar que constituye organizaciones de lo conjunto. Admitamos que no ha sido una tarea fácil explicarlo. Por un lado, la teoría psicoanalítica ha puesto desde sus inicios la noción de pulsión, o alguna noción equivalente, en el centro de su comprensión de lo humano y también mucho ha discutido acerca de las razones que explican la permanencia que suelen tener nuestros vínculos, en especial alrededor de la noción de «contingencia del objeto». Green (1996) respecto de este punto ha comentado: «se ha querido oponer la sexualidad (la pulsión) a la objetividad siendo que desde una perspectiva freudiana

¹⁹ Una vez más demuestran su riqueza las ideas de Bleger y de quienes señalan el valor que brinda la estabilidad del encuadre. Es claro que gracias a la constancia del *setting* analítico «lo mudo» habla dentro del encuadre, o lo que es igual, lo mudo depositado en el encuadre se hace hablar por el encuadre, sin necesidad de introducir parámetros.

ambas son inseparables. En el concepto de “relación” (de objeto), no se trata sino de dar nombre al vínculo sexual, sobre el presupuesto de que la esencia de la sexualidad no es solamente el placer sino también el vínculo.» (pág. 32)

La evolución exige –como decía Freud– no que la pulsión acabe domesticada por el yo, sino que éste consiga ligarla (Green, 1995). Se ha puesto a consideración incluso que los mayores desarrollos de la sexualidad –la genitalidad y el pensamiento– son coextensos a la constitución y existencia de los vínculos intersubjetivos (Moguillansky-Seiguer, 1996).

Una corriente del pensamiento actual postula que es importante salir de la falsa opción entre determinaciones pulsionales y otras calificadas peyorativamente como ambientalistas. Sostiene, en cambio, que la apuesta del psicoanálisis es dar cuenta de las significaciones anudadas entre los efectos de subjetividad derivados de lo inconciente y las determinaciones intersubjetivas.²⁰

Dicho de otro modo, estamos siguiendo a quienes afirman que existen significaciones y sufrimientos derivados de la pertenencia a un vínculo, a una organización vincular interpersonal y que rebasan los provenientes del mundo interno. La pertenencia a un conjunto exige del conjunto y de cada sujeto que lo compone un trabajo psíquico homologable a lo que la metapsicología freudiana postula para la pulsión, por referencia a lo psicológico.

²⁰ Quienes participamos de esta opinión, tenemos por delante una doble tarea: comprender las bases libidinales de la constitución de lo conjunto –a través de formaciones bifases (Kaës, 1989) como el ideal del yo que operan como transindividuales, al igual que las identificaciones compartidas (Freud, 1921)– como así también dilucidar el modo en que lo grupal es instituyente del yo –como ya fue descrito en el contrato narcisista (P. Aulagnier, 1975), en el pacto denegativo (Kaës, 1991) o en los efectos de subjetividad que se generan en los grupos determinados por los supuestos básicos (Bion).

La familia es un lugar privilegiado para estudiar lo constituido y lo constituyente en los vínculos intersubjetivos. Ser parte de una organización familiar implica una economía emocional que nos hace participar de significaciones que nos son aportadas y que otorgamos desde los distintos vínculos que establecemos. Postulamos que la red de significaciones de toda organización de lo conjunto encuentra sus cimientos en una economía fundada en alguna vertiente vincular de estructuración del narcisismo. En la familia distinguimos: el enamoramiento para la alianza, su majestad el bebe (*his majesty the baby*) para la filiación y la igualdad (de la masa) para la fraternidad. Luego será también tarea de lo conjunto metabolizar, simbolizar, significar la desilusión, la fractura, lo negativo que amenaza permanentemente la ilusión que aportó originariamente la compleción narcisista fundante. Esta elaboración se llevará a cabo bajo la égida de los ideales heredados del narcisismo que estructuró en su orígenes el vínculo.

El crecimiento vincular –su mayor complejidad– dependerá de la elaboración de esta solución de continuidad, que nunca conducirá a una organización totalmente estable.²¹ Toda organización vincular siempre tiene por delante un conflicto por resolver y nunca alcanza un punto de equilibrio final. Desde esa perspectiva el vínculo es un «laboratorio»²² productor de nuevas significaciones, donde también se perderán significaciones anteriores.

Volviendo a nuestro material clínico, este grupo se constituyó excluyendo a los padres o sus representantes; el mito compartido es que este modo de organización tiene como

²¹ Estamos proponiendo que a nivel vincular encontramos una alternancia entre una organización que sigue los lineamientos de la estructuración originaria y un cambio dado por su insuficiencia, que nuevamente conduce a una organización que lleva el sello de lo anterior y que tendrá que vérselas con nuevas soluciones de continuidad. Un símil para pensar esta alternancia lo encontramos en lo propuesto por Bion a nivel individual como Ps-D.

²² Laboratorio es un feliz término acuñado por Kaës.

origen la insuficiencia de los padres y la suple. Recordemos que en la historia que cuentan, el padre era sentido como ausente a la hora de brindar sustento y la madre, si bien era considerada como un referente desde el cual ellos definían el vínculo («ser hijos de la misma madre»), su importancia quedaba relegada a este solo dato genealógico. El grupo se había cohesionado alrededor de una fantasía en la que se salvaban de los padres (no se enfermaban los que se alejaban de la madre) y hasta por momentos desaparecían los padres y sugerían una fantasía de autoengendramiento desmintiendo la existencia de la filiación.

De esta organización originaria derivaba una creencia que idealizaba la paridad, no soportándose la diferenciación; se instauraba simultáneamente una doble prohibición: por un lado se proscribían las relaciones con alguien de afuera, a menos que pudiera ser incluido como un par; a la vez no se admitían relaciones de preferencia, razón por la cual se obligaba a un trato sin diferencias entre sus participantes, reificando la igualdad. Se criticaba cualquier tipo de relación que borrara la ilusión de homogeneidad, tratando de este modo de estabilizar la fratria y eliminar el conflicto.

Esta concepción acerca del origen surgió de lo que recolectamos en la transferencia.²³ Vimos cómo en esta peculiar familia necesitaban al análisis como testimonio de la continuidad del grupo familiar. Sin embargo una y otra vez caían en construcciones paradójicas: aunque insistían en bastarse a sí mismos siendo los únicos garantes de la continuidad y la unidad, concebían al analista como el «guardián de la continuidad». Esta paradoja –afirmación y negación de cualquier necesidad por fuera del grupo para man-

²³ La transferencia se nos revela una vez más como el campo privilegiado de la investigación psicoanalítica y desde la cual recogemos la repetición de vínculos infantiles y construimos y deconstruimos las creencias que dan sustento a los mitos constitutivos individuales y grupales.

tener su existencia— es la que más tarde se vio desplegada en la transferencia.

Volviendo a la sesión del día de la primavera (4.1) en la cual Ramón y Flora mencionaban que habían estado ausentes la última sesión, vemos que la respuesta inicial a esta paradoja consistía en necesitar al analista, pero incluyéndolo como parte del sistema, invirtiendo la relación, como mostramos que se hacía con el regalo de los chocolates. Junto a este intento de autosuficiencia reaparecía el conflicto; hicimos notar que surgían ansiedades claustrofóbicas expresadas en el sentimiento de «pegoteo». Daba comienzo entonces un movimiento donde cambiaba el lugar del analista: se volvía alguien interesante, fuente de curiosidad y posible solución que «lave el pegoteo», aunque a poco andar volvían a anular este lugar exterior al grupo que habían descubierto, reiterándose la oscilación interior-exterior. Dentro de estos intentos de anulación que pudimos ir recogiendo en la transferencia nos pareció especialmente significativa la desestimación que hacían del hermano Esteban, que en tanto enfermo, se postulaba como convocante del grupo, como apreciamos en el punto 6.1. A través de esta desestimación se rechazaba tanto a los padres, especialmente a la madre, como al analista. Si no había enfermo no había necesidad de un analista que se viviera como exterior, diferenciado, en una posición asimétrica respecto del grupo.

Sin embargo la coraza de homogeneidad que la fratria impone a los integrantes de este grupo cruje con el «casamiento de Flora». Las apetencias exogámicas, el deseo por lo diferente, la búsqueda de algo o de alguien de afuera, se manifiestan como el mayor peligro para la continuidad endogámica. También aquí vimos cómo intentaban «integrarlo», convirtiendo al «casamiento de Flora» en un «casamiento de todos».

Luego, y aquí se tensa al máximo el conflicto, quieren capturar al analista en una repetición que desmienta la posible finitud o inconsistencia de la organización grupal

de la que participan; necesitaban darle realidad a que la falta de continuidad se debía a una insuficiencia de él (su falta de horario) y no a un conflicto insoluble si ellos pretendían que la relación se mantuviera sin cambios. La regla de abstinencia operó como la condición de posibilidad para poner en evidencia cómo esta dificultad era depositada en el analista. Nuevamente aquí, la proposición de Bleger, que el encuadre debe ser analizado dentro del encuadre, se revela con toda su riqueza como principio fundamental del quehacer psicoanalítico. Si el analista hubiera alterado el encuadre, hubiera llevado a la acción una fantasía omnipotente que el grupo le exigía concretar. Mantener la actitud analítica sin satisfacer la demanda —que por otra parte vehiculizaba una ilusión narcisista omnipotente y por ende imposible de satisfacer— permitió el mayor despliegue y análisis, en la transferencia, de este conflicto que consideramos estructural al vínculo fraterno. Postulamos entonces que en esta familia en la que preponderan los vínculos fraternos, lo transferido remite a las condiciones y conflictos que hicieron a la constitución de este vínculo. Necesitaban un analista insuficiente que remedara a aquellos padres insuficientes, pero gracias a los cuales el grupo se autosostenía. A la par, se le pedía que no fuese insuficiente y así fuera parte de la solución: tenía que encontrar «un horario» en el que ellos pudieran seguir estando juntos sin dificultad. Sabemos que la aparición de formulaciones paradójicas como ésta suele ser un índice del despliegue de una transferencia.

Lo que estamos subrayando es que cada organización vincular repite en la transferencia analítica las condiciones que hicieron a su origen, los conflictos que este modo de organización acarrea y en un mismo movimiento se despliega la «solución» que encubre el conflicto.

El refugio narcisista que habían encontrado en lo fraterno se agrieta en el entrecruzamiento con las proscipciones y prescripciones edípicas. Inevitablemente este grupo —y cada uno de sus miembros— tiene que hacerse cargo de un conflicto entre la pertenencia a lo fraterno, que idealiza al

grupo concibiéndolo como autosostenido y autoengendrado, y la apetencia de nuevas alianzas, que conlleva el reconocimiento de una exterioridad anhelada.

Encontramos como propio del vínculo fraterno una nueva realización del conflicto entre endogamia y exogamia, problema que una y otra vez aparece en toda organización familiar.

El resguardo narcisista en lo fraterno radica en la creencia de estos jóvenes de que tuvieron que reforzar el ligamen fraterno por el supuesto desamparo frente a los padres. La expectativa de recrear este campo ilusorio se repite con el analista, lo que permite comprender esta repetición transferencial como una versión acerca de sus orígenes: la necesidad de cohesionarse ante el desamparo. Pero en la transferencia se hace lugar sin embargo otra versión: en este grupo de hermanos no se permiten apareamientos y si eventualmente los hay, intentan absorberlos como parte de la fratria. Lo fraterno entonces se convierte en un baluarte endogámico que combate lo edípico.

Podemos concluir entonces que si bien la relación entre hermanos se considera desde un punto de vista como «naturalmente» dada por la consanguineidad, lo fraterno en cambio, es un vínculo «construido». Tiene entre sus méritos ser creador de «lo común»²⁴ y quizás sea uno de los paradigmas que sostiene como ideal lo conjunto. También vimos en este material cómo lo fraterno crea un «sentido común»,²⁵ una racionalidad que resiste al cambio, que aporta un valor identificante. A esto nos referíamos al destacar a lo conjunto igualmente como constituyente de sentidos.

²⁴ Lo común admite múltiples acepciones y oposiciones. Entre las acepciones más habituales está lo colectivo, lo corriente, lo ordinario, lo mutuo. Suele oponerse a lo extraordinario, lo personal y lo extraño.

²⁵ Cada organización vincular crea un discurso apoyado en los ideales originarios, los «enunciados de fundamento» (Piera Aulagnier, 1975) que toma la forma de creencias indiscutibles que comparten los integrantes de esa organización.

Es a través de esa dialéctica que en la fratria –como formadora de lo conjunto, entre el sujeto y el grupo, entre lo constituido y lo constituyente– se filtra un conflicto. La imposibilidad de mantener la ilusión de autosostén, la ansiedad del encierro endogámico, o el peligro del incesto precipitan lo exogámico. Para permitir una mayor complejidad vincular y la salida exogámica no se puede mantener la fratria sin que aparezcan sentimientos del orden de lo negativo.²⁶ Si esta elaboración de lo negativo es exitosa y se consigue contener emocionalmente y simbolizar, resiente la pasión contenida dentro del vínculo fraterno cambiándose las lealtades.

Puede verse que estamos trayendo a la luz la difícil cuestión de la subsistencia de lo fraterno y la creación y complejización de la alianza. Proponemos que existe un conflicto estructural entre la persistencia de lo fraterno y la creación de nuevas familias. Lo fraterno no puede subsistir como tal sin pagar un enorme costo; cuando así ocurre, advienen organizaciones fuertemente endogámicas. Para que esto no ocurra se requiere un proceso de elaboración en el cual lo común ceda lugar a lo no común, y entendemos este laborioso proceso como la elaboración de un duelo que implica el doloroso reconocimiento de que el sentimiento de lo común es una ilusión narcisista; desde aquí surgirá un hermano percibido como un semejante con una cualidad de ajenidad.

Esta transformación del vínculo fraterno que ganará en complejidad deberá contener fluctuaciones entre estados narcisistas en que la fraternidad se experimente con un sentimiento de lo común y estados donde se experimenta un sentimiento de ajenidad, de diferencia, de desconocimiento que puede llegar hasta vivencias afines a lo siniestro (Freud, 1919). Cuando se elabora este conflicto y se lo reconoce y contiene, lo fraterno aparece como un vértice

²⁶ Reencontramos en este material la ya clásica oposición que nos enseñó Lévi-Strauss entre el vínculo avunculado y la alianza.

privilegiado que sostiene toda organización comunitaria, e impregna con sus valores los otros vínculos, tanto la alianza como la filiación.

Como todo vínculo del cual se forma parte, lo fraterno puede ser fuente de enriquecimiento pero también de empobrecimiento y de patología mental.

Bibliografía

- Abraham, N. y Torok, M. (1978) *L'écorce et le noyau*, Paris, Flammarion, 1987.
- Aulagnier, P. (1975) *La violencia de la interpretación*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977.
- Baranger, W., citado por Kancyper en «El complejo fraterno», *Problemas del campo psicoanalítico*, Bs. As., Ed. Kargieman, 1969.
- Berenstein, I. (1976) *Familia y enfermedad Mental*, Buenos Aires, Paidós, 1976.
- (1984) «La estructura de los gemelos», *Psicoanálisis*, 1984, vol. VI, N°2.
- (1990) *Psicoanalizar una familia*, Buenos Aires, Paidós, 1990.
- Bion, W. R. (1950) «El mellizo imaginario» en *Volviendo a pensar*, Buenos Aires, Ed. Hormé-Paidós.
- (1962) *Aprendiendo de la experiencia*, Buenos Aires, Hormé, 1972.
- Bleger, J. (1967) «Psicoanálisis del encuadre» en *Simbiosis y ambigüedad*, Buenos Aires, Paidós, 1967.
- Brusset, B. «El vínculo fraterno y el psicoanálisis» en *Rev. de Psicoanálisis* N°2, Bs. As., 1987.
- Czernikowski, E; Gaspari, R.; Matus, S. (1991) «Las peleas entre hermanos», Conferencia de la AAPPG. (Ficha)
- Faimberg, H. (1988) «A la escucha del telescopaje de las generaciones», en *Transmisión de la vida psíquica entre generaciones*, Buenos Aires, Amorrortu, 1996.
- Freud, S. (1897) Carta 67 a Fliess, *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, Tomo I, 1973.
- (1912) Tótem y tabú, *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, Tomo XII. 1973.
- (1914) Introducción del narcisismo, *Obras completas*,

- Buenos Aires, Amorrortu, Tomo XIV, 1973.
- (1919) Lo siniestro, *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, Tomo XVII, 1973.
- (1920) Psicología de las masas y análisis del yo, *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, Tomo XVIII, 1973.
- Green, A. (1995) *La metapsicología revistada*, Buenos Aires, Eudeba, 1995.
- Heimann P. (1950) «On countertransference», *IJP*, vol 31, pág 81, 1950.
- (1960) «Contratransferencia», *Rev Uruguaya de Psicoanálisis*, vol 4 1961-62.
- Kaës, R. (1991) «El pacto denegativo en los conjuntos trans-subjetivos», en *Lo negativo*, Buenos Aires, Amorrortu, 1991.
- (1993) Introducción al concepto de transmisión psíquica en el pensamiento de Freud, en *Transmisión de la vida psíquica entre generaciones*, Buenos Aires, Amorrortu, 1996.
- (1995) «El complejo fraterno: el trabajo psicoanalítico en ocasión de la muerte de un hermano o una hermana»; en *Revista Asoc. Esc. Arg. de Psicoterapias para Graduados* N°21, 1995.
- Kancyper, L. (1995) «Complejo fraterno y complejo de Edipo», Ficha.
- (1997) *La confrontación generacional*, Bs. As., Paidós, 1997.
- Klein, M. (1928) «Estadios tempranos del conflicto edípico», en *O. Completas*, Paidós editores.
- Lacan, J. (1938) *La familia*, Ed. Axis, Buenos Aires.
- Lévi-Strauss, C. (1938) *Las estructuras elementales del parentesco*, Mexico, Paidós, 1983.
- (1949) *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1969.
- Meltzer, D. (1967) *El proceso psicoanalítico*, Buenos Aires, Hormé, 1967.
- *Familia y comunidad*, Buenos Aires, Ed. Spatia, 1990.
- Moguillansky R. y Seiguer G., (1996) *La vida emocional de la familia*, Buenos Aires, Lugar, 1996.
- Money Kyrle, R. (1956) «Normal countertransference and some of its desviations»; en *IJP*, vol. 37.
- Racker, H. (1953) «Los significados y usos de la contratransferencia», en *Estudios sobre técnica psicoanalítica*, Buenos Aires, Paidós, 1960.
- Seiguer, P. (1997) Comunicación personal.
- Winnicott, D. (1953) «Transitional objects and transitional phenomena», *IJP*, vol 34.
- (1971) *Realidad y juego*, Buenos Aires, Gedisa, 1971.

Resumen

En este trabajo los autores exploran la clínica de lo fraterno desde la mirada que ofrece el encuadre psicoanalítico familiar. Proponen para su comprensión un enfoque que considere el entrecruzamiento entre el punto de vista que acentúa la vertiente edípica con aquél que enfoca la problemática del desamparo y el narcisismo, perspectivas que históricamente han sido transitadas de manera independiente.

El material clínico que presentan, que versa sobre un grupo de hermanos adolescentes que han llevado adelante un análisis familiar, sustenta las reflexiones e interrogantes que recorren el trabajo, fundamentalmente aquellos acerca del sentimiento de pertenencia, las determinaciones inconcientes emanadas de esta pertenencia a lo conjunto, el conflicto entre la filiación y la fraternidad, la perdurabilidad de lo fraterno en el tiempo y su relación con la constitución de nuevas familias.

Los autores proponen que el vínculo fraterno, que desde la consanguinidad es visto como «natural», puede ser considerado como una construcción vincular, conflictivo en su naturaleza, con un valor identificante dador de sentidos y que debe ser capaz de contener en su seno cierto grado de negatividad.

Summary

In this paper the authors view siblinghood from the point the vertex offered by the family psycho-analytic setting. In contrast to the parallel way in which it has been dealt historically, they suggest to focus on the intercrossing between a perspective that stresses the Edipal vertex for its understanding with the one that emphasises helplessness and narcissism.

The clinical material presented, about a group of adolescent siblings who carried out a family analysis, is the

basis for the theoretical reflections and questions that arise. They develop different subjects such as the feeling of «belonging», the unconscious determinations and meanings given by this belonging to the intersubjective structure, the conflict between filiation and brotherhood, the everlasting of the fraternal and its relationship to the constitution of new families (exogamy).

The authors remark that the sibling bond which is viewed as «natural» from a consanguineous aspect, is considered here in a different way as a constructed joint bond, conflictive in its nature; it must be capable to contain a certain degree of negativity in its internal space and it institutes new «meanings» to the subject involved in it.

Résumé

Dans ce travail les auteurs s'occupent de la clinique du lien fraternel à partir du regard que permet de jeter sur celui-ci le cadre de la psychanalyse familiale. Ils proposent, pour sa compréhension, une façon de l'envisager qui tient compte du croisement entre le point de vue qui accentue le versant oedipien avec celui qui envisage la problématique de la détresse et du narcissisme, des perspectives qui ont été historiquement parcourues de manière indépendante.

Le matériel clinique présenté concerne un groupe de frères et de soeurs adolescents qui ont réalisé une psychanalyse familiale, il soutient les réflexions et les interrogations qui parcourent le travail, en particulier celles qui concernent le sentiment d'appartenance, les déterminations inconscientes issues de cette appartenance à l'ensemble, le conflit entre la filiation et la fraternité, la durabilité du lien fraternel dans le temps et sa relation avec la constitution de nouvelles familles.

Les auteurs proposent que le lien fraternel, considéré comme «naturel» du point de vue de la consanguinité, est en réalité une construction des liens, source de conflits par

sa nature même, et ayant une valeur identifiante donneuse de sens, devant être capable de contenir en son sein un certain degré de négativité.

Vínculos que apoyan en el eje de la paridad

Sara L. de Moscona *

(*) Miembro titular de la AAPPG. Socio activo de la Asociación Escuela Argentina de Psicoterapia para Graduados (AEAPG) y Coordinadora y docente del área de pareja y familia. Miembro titular de APdeBA.
Bacacay 3251 (1406) Buenos Aires.
T.E.: 4612-9981
E-mail: rmoscona@yahoo.com

Prácticas sostenidas en la dimensión de la horizontalidad

Siendo la paridad una modalidad de funcionamiento de lo horizontal en la vincularidad, me pareció interesante interrogar las distintas formas en que se organizan y se constituyen en los grupos, los vínculos basados en el eje fraternal, como formas organizativas de pertenencia y participación que funcionan con una lógica diferente de aquellas que se configuran bajo la égida de la verticalidad, ordenada alrededor de la figura de un líder, jefe o supervisor.

Esta modalidad es suplementaria, respecto de aquella otra que liga lo fraterno con relación al mandato paterno que inscribe la diferencia generacional.

En el caso de la relación de paridad se trata de una legalidad acorde con la regulación mutua capaz de convocar y de garantizar la diferencia intergeneracional.

Ambas legalidades forman parte de un orden simbólico que habilita la construcción de un lugar tercero. Apunta a un «más allá» de los miembros que se ligan entre sí con la finalidad de paliar el vacío existencial propio de la imposibilidad vincular, motorizando ligaduras y enlaces eróticos propiciatorios de las condiciones de posibilidad sublimatoria del lazo social. Aspiración a un compartir más democrático, equitativo y solidario entre los congéneres.

Si los pares, además de juntos están vinculados, se hallan próximos para poder asumir la responsabilidad ética que les concierne ya sea por el cuidado y por el respeto del semejante en tanto prójimo, como también por la preservación de todo aquello que constituye el hábitat y la morada que comparten con los otros seres vivientes.

Para ejemplificar estas ideas voy a considerar como modelo paradigmático de la horizontalidad en los grupos pequeños, los *grupos de ayuda-par o ayuda solidaria* y en los grupos más amplios o abarcativos, a nivel del macrocon-

texto, utilizaré como referencia *Internet*, en tanto devela el surgimiento de nuevas masas virtuales sin conductor.

Dentro de Internet, me referiré a ciertos *colectivos* donde algunos navegantes en particular instituyen *foros o comunidades entre redes que no forman masa*. Se trata de dos agrupamientos con producción simbólica, con una diferenciación que se apoya en la dimensión de la horizontalidad.

1) Grupo de ayuda-par. Diferencia simbólica en la paridad

Denominamos *grupo de ayuda-par o grupo de sostén solidario* a aquella configuración que en la literatura de la psicología clásica se conoce como grupo de autoayuda o también como grupo homogéneo. Mi propuesta del cambio de denominación no es un capricho terminológico, sino que considero que desde el momento en que se constituye la subjetividad no hay nada que sea «auto». El nombre mismo delata los orígenes, las raíces provenientes de la psicología del *self* (el yo autónomo libre de conflictos y el ideal social propuesto acerca del «*self-made-man*»). Imaginario de autoengendramiento, supuesta autonomía que desmiente o escinde la relación sujeto-vínculo-cultura.

En los grupos homogéneos, se supone que, como los sujetos se agrupan en torno del mismo rasgo, lo que se produce es una tendencia a la adhesión por identificación al mismo.

Otro modo de pensar la pertenencia de estos grupos sería pensar que están identificados no con un rasgo sino con un problema. Cuando la causa de un agrupamiento es un problema –no una certeza, ni un estigma–, el único lazo posible es el horizontal. Es precisamente la vincularidad, esa poderosa alquimia que se produce a partir de encuentros y entrecruzamientos de un sujeto con otro, lo que promueve o estimula el deseo de ayudar o ayudarse mutuamente, como pilares que sostienen la solidaridad y como nutriente vital de la condición humana.

Al nombrar de otro modo a estos grupos trato, como dice Pierre Bordieu, de *hacer ser un nuevo existente*.

Si bien los miembros se enlazan a partir del rasgo que actúa como factor homogeneizante, éste es sólo un punto de partida de posible producción de diferencias, por estar causado por el mismo problema. Movimiento por el cual los grupos de ayuda-par pueden posibilitar a sus integrantes el atravesar e ir más allá de la sugestión y de la homogeneización. De allí en más cada sujeto tomará del otro sólo el problema para encauzarlo en un rasgo propio. Pasa-je del problema a la singularidad y al compartir con otro. Trabajo psíquico de ligar lo propio en lo común sin licuar lo propio, sino por el contrario, apuntar al logro de una mayor complejización y enriquecimiento a nivel vincular.

Cabe recordar que etimológicamente *solidario* proviene de sólido: del latín «*in solidum*» o sea, por el lado común a varios sujetos de tal manera que cada uno podría responder por el conjunto en algún aspecto donde, como sujetos de grupo, los ligan intereses, ideas, proyectos; producciones que funcionan juntas en una acción o en un proceso bajo la forma de responsabilidad compartida.

A partir del apuntalamiento del sujeto en el colectivo y a su vez del grupo en los sujetos que lo conforman, la multiapoyatura o las redes de sostén mutuo proveen lugares de anclaje y cuidado para configurar el equipo de herramientas necesario que habilita a ampliar el repertorio representacional.

De este modo, se puede crear un espacio transicional que posibilita el desarrollo de cierta capacidad de ilusionar y transformar.

Un *prójimo-próximo*, y a su vez ajeno, un congénere, puede brindar una idea o hasta inclusive proveer una respuesta. Así se pone en marcha la premisa básica de estos grupos: «*ayudar ayuda*».

Una lectura de este cambio consiste en pensar que por otra vía y desde esta nueva modalidad, se favorece cierta estructuración de la «*autoestima*» que empuja a una salida del estancamiento alienante sustrayéndose al goce mortífero, para poder sostenerse desde un lugar diferente, instituido en base a la «*estima mutua*».

Producción de un accionar que transforma lo pasivo, lo sufrido y doliente en activo, lo cual impulsa y moviliza la lucha contra el síntoma al mismo tiempo que el grupo confiere un lugar de identificación y de pertenencia.

Se intenta así hacer algo nuevo con esa identidad dañada. Al modo de una «*piel vincular*», el grupo los sostiene y les brinda pertenencia.

Fue Didier Anzieu quien con su propuesta de un «yo piel»¹ nos inspiró a pensar que en las parejas, en las familias y en los grupos habría una suerte de piel envolvente de su vínculo. Con ella se alude metafóricamente a una cobertura imaginaria que actúa como continente y sostén. Ligamen que se construye como producto del trabajo psíquico que limita y contornea lo que es interior con relación a lo que se vuelve exterior.

El proyecto grupal compartido transforma así el discurso de una minoría y hasta puede llegar a trastocar el sistema de valores vigentes en una cultura dada. En ciertas circunstancias, la identificación con el proyecto puede tener más fuerza que la identificación con el líder. Un ejemplo paradigmático, lo encontramos en el modo como con la agrupación «Madres de Plaza de Mayo», éstas dejan de ser consideradas como las «locas» y se constituyen en las madres que reclaman la «aparición con vida» de sus hijos y el «castigo de los culpables».

¹ Término con el que D. Anzieu designa una figuración de la que el niño se sirve en las fases tempranas de su desarrollo para representarse a sí mismo.

Esta acción adquirió un carácter de invención, de acontecimiento, rompiendo la violencia discursiva –de locas, a madres– que imponían el terrorismo de estado y la amenaza de aniquilación.

Podemos observar que la construcción de nuevos lazos organizativos es condición de posibilidad para la apertura de un espacio diferente del que podrán surgir experiencias inéditas para plantear la problemática, como un modo de generar una producción allí donde antes había un vacío.

Proyectos sin líder, es lo que subyace como basamento de esta fraternidad que también es simbólica y no sólo imaginaria. En todo caso lo que lidera la actividad es el proyecto grupal compartido.

Es precisamente la posición de vacío lo que hace que el grupo devenga de grupo homogéneo en grupo de ayuda-par bajo la condición del problema compartido.

En el liderazgo entre pares la jerarquía es sólo funcional, a los fines de fortalecer la permanencia y la estabilidad del grupo, pues el que oferta también demanda. La eficacia y la fuerza de lo compartido genera cierto efecto de verdad. A partir de esa solidaridad inicial basada en la identificación y en la sugestión, nacen tanto la ideología como los destinos sublimatorios. La semejanza constituye así una de las condiciones de construcción del ideal como base narcisista necesaria, pero no suficiente, de toda construcción humana.

Pero estos grupos no siempre son una panacea. Constituyen, como dijimos, un punto de partida para el descubrimiento y la resolución de conflictos subjetivos, pero también se pueden convertir en asfixiantes y cercenantes si se transforman en puntos de anclaje generadores de enquistamiento sintomal y de fijación caracteropática.

La cohesión puede devenir adhesión-alienación adictiva al grupo donde *ser* obeso o *ser* alcohólico por ejemplo, sella un pasaporte identificadorio.

Considero que esto se halla facilitado cuando en el grupo se necesita hacer prevalecer las semejanzas por sobre las diferencias de cada subjetividad.

Los miembros pueden quedar atascados o congelados bajo el aspecto imaginario que propicia lo autogestivo y el velo que supuestamente atemperaría el desamparo adquiere poder adictógeno o en aquellos grupos donde se eterniza el «a mí me pasa lo mismo que a usted». En el imaginario del sujeto, esto puede funcionar como sostén incondicional ya que se privilegia especialmente la función de reivindicación social.

Pero sí, por el contrario, cuando dichos grupos logran descubrir y hacer trabajar las diferencias dentro de las semejanzas, allí se puede producir un salto interesante, un movimiento de torsión donde el mencionado «a mí me pasa lo mismo que a usted» es sólo un rasgo que convoca al agrupamiento, pero en todo lo demás existe el reconocimiento de cada uno, por el ser diferente que es el otro y hasta el propio sujeto en tanto puede ser considerado en su propia ajenidad. Un otro con el que se comparte la pertenencia al grupo lo cual complejiza y genera diversidad.

En este último caso, el supuesto de semejanza, donde todos padecen lo mismo, es sólo y nada más que un momento o estadio cohesionante del grupo a partir de compartir la intimidad y el secreto.

En este sentido y volviendo a lo que planteaba al inicio, si hay algo «auto» en el grupo es lo que los homogeneiza; precisamente ése es el mismo elemento por el que el contexto social los margina.

Al apoyarse sólo en esa identificación al rasgo, se produce la confusión de tomar la parte por el todo, cuando en realidad lo más enriquecedor y complejo sería poder tomar en consideración lo diferente que los atraviesa más allá de lo igual a partir de estar causados por el mismo problema que los convoca y los interroga.

Algunos de estos grupos, además de homogéneos se autonominan «anónimos». Me pregunto ¿qué significa anónimos?

Si un sujeto concurre al grupo ¿será con la intencionalidad de ser anónimo o tal vez para transformarse en otra cosa? Por ende, decir alcohólicos-anónimos en sí mismo sería redundante, ya que en la medida en que un sujeto es alcohólico, su ser queda abolido, absorbido en el mismo nombre del alcohólico.

La idea de anonimato sugiere el carácter problemático del rasgo que enuncié al comienzo, pues se supone que un integrante ingresaría al grupo como anónimo y podría salir del mismo con nombre propio y esto además de un logro individual podría ser una *producción de diferencia sobre el eje de la paridad*.

Por otra parte, el término anónimo nos indica que el grupo está siempre disponible, no importa con quién. Son los sujetos los que circulan por él y ellos son los que de algún modo terminan siendo anónimos, lo que a su vez constituye una paradoja porque en el anonimato no hay sujeto.

La paradoja consiste en considerar que justo en el lugar adonde una persona asiste como *anónimo* preservando su secreto, mediante su recuperación y participación con otros ya no es anónimo, sino que es alguien, tanto para sí mismo como para los otros.

En este último sentido, el concepto no sería tan diferente al del operar de cualquier institución que persiste más allá de los sujetos que la componen.

La institución existe y adquiere sus peculiaridades por las especificidades de los miembros que la sostienen; entonces, es cierto que los sujetos pueden ser anónimos, pero hasta el momento de conformar el grupo, ya que para que éste funcione operativamente se deben tener en cuenta las diferencias y las singularidades además de las semejanzas.

Sólo así la paridad grupal puede generar un contexto de descubrimiento y de juego lúdico donde se transmita un testimonio vívido de lo que le sucede particularmente a cada uno.

A partir de la inmediatez –a veces impulsivo-compulsiva– como lo que constituye el caso de las adicciones y de un apoyo concreto, se aspira a abrir la posibilidad de metaforizar, lo cual genera una tensión rica y compleja entre el polo del apoyo y el polo de la transcripción simbolizante.

En el mejor de los casos *el pacto que producen es el de la reciprocidad que consiste en ser par de, compartiendo las necesidades pero también promoviendo la responsabilidad personal*. Esto genera un accionar y una práctica genuina de una vincularidad basada en el eje fraternal como posibilidad de transitar el sendero de la indiferenciación para pasar a la diferencia y así poder pensar la diferencia en su diversidad.

Lugares de anclaje y anidamiento y en simultáneo, provisión de equipos de travesía, herramientas para dejarse partir. Es una forma de pensar transversalmente lo diverso y lo semejante, lo plural en lo singular, el conjunto en el sujeto.

El grupo de ayuda solidaria construye una ética y una legalidad propia y diferente al del contexto familiar y/o social en que los miembros se mueven, lo cual permite por un lado, luchar contra el síntoma y enfrentar los agravios que el medio genera y por el otro, legitimar modelos de reemplazo que se sustentan en lo fraterno. Modos de prácticas horizontales que nos permiten sostener la hipótesis de que existen investiduras y vínculos significativos en cualquier momento de la vida, cuyas marcas e improntas no son necesariamente duplicación de lo originario y donde es siempre posible fundar con otros, espacios que habilitan el devenir sujetos.

A modo de síntesis I)

Paridad no es sin diferencia. Sería importante distinguir *diferencia jerárquica o asimétrica de diferencia simétrica o par*. Una paridad diferenciada y a su vez productora de diferencia.

No se trata de una diferencia que existía anteriormente y es reconocida, sino de una actual, producida en el eje par del grupo y que la misma vincularidad crea.

Aunque no es condición *sine qua non* que esto se produzca, lo cierto es que esta creación grupal puede habilitar y constituir *el puente que posibilite el pasaje de grupo homogéneo a grupo de ayuda-par, cuyo líder lo constituye el proyecto grupal compartido*.

II) Las comunidades de Internet: interacciones horizontales entre redes. Nuevas formas de lazo social virtual

Lo que en la década del '70 comenzó siendo una pequeña red que conectaba tres universidades de los Estados Unidos, se transformó en la gigantesca «red de redes» mundial que es en la actualidad.

Su tamaño, ubicación y crecimiento es irregular. A fines de 1994 cubría 3,2 millones de nodos distribuidos entre más de 57.000 instituciones en más de 80 países con una estimación de 30.000.000 de usuarios. Se prevé que hoy puede conectar a más de 400 millones de personas en todo el mundo.

Más allá de los cables, computadoras, ondas de radio y satélites, Internet está formada por la información y las ideas que en ella se intercambian. Es un ejemplo de un *ambiente virtual* donde ciertas condiciones permiten que se desarrollen nuevas realidades sociales, donde las *ideas sin dueño* cobran sentido dentro de un contexto dado.

Así como existe un mundo real, existe un mundo virtual. Cada uno de ellos posee su propia complejidad.

Siendo la red tan grande como el mundo, ésta como pura red es demasiado abstracta y anónima, por ende no genera pertenencia. Si alguien dijera «pertenecesco a la red» sería similar a decir «pertenecesco al mundo». En cambio, la pertenencia a un sitio, a un nodo de la red configura un espacio menos abstracto, como un islote dentro de la misma. Se trata de comunidades virtuales, foros, colectivos que no hacen masa.

Estas agrupaciones proponen sus propias *reglas de etiqueta* lo que marca la pertenencia específica, así como también el modo de tratarse dentro de esas vincularidades.

El tiempo y el espacio físico no son obstáculos y el acceso a la información y la posibilidad de ser escuchado circula.

El conocimiento en forma descentralizada con difusión por acceso nos introduce a un nuevo campo de juego.

El modelo de la red propone categorías de tiempo y espacio diferentes que atañen a la *lógica de la simultaneidad*, lo que en forma implícita constituye parte del pensamiento complejo, que es una lógica diferente a la lógica de la causalidad que marca un antes y un después.

El tema es polémico y controvertido; algunos ven al ámbito electrónico como base de una democracia y como herramienta del proceso social ya que puede ofertar nuevas modalidades de organización y de funcionamiento. Otros, enfatizan los peligros de la no responsabilidad donde no se jerarquiza nada en una suerte de narcisismo informacional, pues estar en contacto es sinónimo de «estar en un sitio» para ir al encuentro de toneladas de información pre-digerida. Consideran que las masas humanas son manipuladas por maniobras de quienes acceden rápidamente a tener poder y generar en la sociedad la dependencia respecto de los

«servidores». Se vende y se compra con el «tráfico de navegantes». El valor de aquello que se negocia es el número de personas que pasan por ese sitio.

A su vez, ya se crearon en la cyber-cultura aspectos destructivos del funcionamiento humano que nos introduce en la moda de un nuevo lenguaje: virus, piratería, *hackers*, etc.

Julio Moreno (2000) refiere que la realidad virtual no es ni real ni irreal, ni inmanente ni trascendente, ni objetiva ni subjetiva, ni verdadera ni falsa, ni científica ni ficcional. No trata con representaciones y sus imágenes son eso que representan.

Si bien hace pocos años todo esto parecía un sueño de ciencia ficción, más apto para mentes fantasiosas que para científicos serios, ahora nos impacta una información que es esférica, dinámica, con múltiples puntos de acceso y de enlace y donde básicamente cada sujeto puede construir su información.

Lo cierto es que las interacciones son absolutamente horizontales –entre redes– sin conductor ni jerarquía preestablecida. Los miembros conservan entre sí lazos libidinales.

En el caso de la formación de un colectivo, el lugar del conductor ha sido ocupado por una idea abstracta a la que los miembros adhieren y en la cual pueden sentirse identificados entre sí.

Los participantes de los colectivos potencialmente tienen la posibilidad desplegar activos intercambios simbólicos, siendo el modo básico de expresión el texto escrito. Es obvio que aquí quedan perdidos todos los otros lenguajes como los gestos y la mímica.

Entonces, a diferencia de lo que planteaba Freud en «Psicología de las masas y análisis del yo», Internet nos

muestra la existencia de múltiples masas sin conductor. Algunas funcionan con modelos de lucha selvática, descarnada y feroz. En otras, las que están orientadas como grupos de trabajo, el pensamiento puede alcanzar rendimientos notables por la posibilidad de integración y comunicación entre redes. Esta sería esencialmente *la diferencia entre masa sin conductor y colectivo sin conductor*.

Se hace imprescindible diferenciar entonces, dentro de las nuevas formas de lazo social virtual, las modalidades de consumo y las modalidades subjetivantes. En éstas últimas, la concentración, la discriminación y la atención conscientes son requisitos esenciales para poder participar de los intercambios recíprocos.

El *chat* es el modo más conocido de comunicación en Internet. Pero en el placer por *chatear* está también la otra faceta, la cara oscura que se puede observar con mayor nitidez en las patologías del desvalimiento. La retracción y el desapuntamiento convierten los estímulos del mundo en incitaciones mecánicas golpeantes e imposibles de cualificar.

La navegación por las diferentes páginas puede hacer perder a ciertos sujetos cada vez más su rumbo, quedando a merced de un mar de ofertas sin brújula y sin timón. Para algunos, ésta es una amenaza de quedar devorado y atrapado en el más absoluto de los anonimatos, para otros, ilusionar psicóticamente ser uno con la red y creer imaginariamente que el yo puede expandirse a través de todos los sitios virtuales sin límites espacio-temporales. También puede ser instrumento para el despliegue de perversiones o para objetivos racistas.

La adicción a Internet puede albergar la fantasía de colmar un vacío subjetivo.

Dominique Walton desarrolla en su libro *Internet ¿y después?* la idea de que la red no es la revolución en las comunicaciones que se anuncia ya que se trata de utopías

de solidaridad e igualdad que Internet no puede resolver y que por otra parte, los discursos sobre la red exageran sus bondades subestimando sus peligros.

Mi opinión es que *todas estas vicisitudes ponen cada vez más al descubierto la imposibilidad vincular.*

Precisamente, al no estar sujeto a estructuras verticalistas que imaginariamente crean la ilusión de sostén, protección y cuidado ante el desamparo y el desapuntamiento social, el sujeto queda cada vez más expuesto a esta sensación de nadificación subjetiva.

Pero, no sería justo precisamente adjudicarle efectos maléficos a Internet, al *chateo* y a toda la gama de ofertas comunicacionales a través de las redes –algunas aún insospechadas e inexploradas: estamos asistiendo sólo a los comienzos.

La faz oscura o preocupante existe en todas las modalidades de intercambio donde el poder se torna cada vez más anónimo a partir de la dilución de la familia patriarcal como contracara de la aspiración a un compartir democrático y solidario entre los congéneres, que constituye un intento de poner en práctica la modalidad de funcionamiento vincular basada en la horizontalidad, en el trabajo psíquico que es necesario realizar sobre cómo tramitar lo pulsional en lo que respecta a las semejanzas y las diferencias en la vincularidad.

A modo de síntesis II)

Los vínculos en la red son la vivencia más notoria de la imposibilidad vincular. *Y es precisamente porque hay imposibilidad vincular, que hay cadena vincular.*

La gran red, esa masa sin líder que es Internet, es un puro vacío. Sobre ella, como dije anteriormente, algunos instituyen foros, grupos, colectivos, comunidades.

La red en sí misma como medio podría metaforizarse como una selva feroz y despiadada. No existe en ella el velo que puede proveer de un espacio ilusorio o imaginario. No opera el efecto de un gesto, un olor, una mirada.

La red señala que el vínculo hay que construirlo o se desvanece, se esfuma. No se puede burocratizar, ya que en ella cualquier vínculo hay que producirlo.

En el mundo social, aun cuando sea un espejismo de cierre, podemos fantasear que los vínculos están dados, por lo que existe la ilusión de que se puede estar juntos sin estar vinculados.

En la red sería muy difícil pensar, diría casi imposible, estar juntos sin estar vinculados.

Bibliografía

- Aisenson, D.; Grassano, E.; Moscona, S.; Selener, G.; Woscoboinik, P. (1991) «El Grupo de pares como opción democrática de formación de post-grado e investigación psicoanalítica», *Revista de Psicología y Psicoterapia de Grupo*, N° 1-2, 1991.
- Freud, S. (1913) *Tótem y Tabú*. O.C. Amorrortu Editores. Tomo XIII.
- (1921) *Psicología de las masas y análisis del yo*. O.C. Amorrortu Editores. Tomo XVIII.
- Inda, N.; Selvatici, M.; Zadunaisky, A. (1993) «Los grupos homogéneos como recontrato narcisístico». AAPPG 9as jornadas anuales. Vínculo, sujeto, alienación. 1993. Bs. As.
- Inda, N.; Sedler, P.; Tesone, R.; Zadunaisky, A. (1993) «Los grupos homogéneos y sus destinos». AAPPG 9as jornadas anuales, 1993. Bs. As.
- Fornari, N.; Grassano, E.; Moscona, S.; Singer, D.; Varela, M. (1987) «Dictadura, democracia y trabajo psicoanalítico: un grupo de pares», trabajo inédito.

- Lewcowicz, I. Comunicación personal.
- Mauer, S.; Moscona, S.; Resnizky, S. (2000) «La angustia en la cultura del ma-
lestar». Gramado 2000, FEPAL.
- Moreno, J. (2000) «Realidad virtual y psicoanálisis». *Re-
vista de Psicología y Psico-
terapia de Grupo*, Vol XXIII, N° 2, 2000.
- Moscona, S. (1988) «Grupo de pares». Jornadas del Ateneo Psicoanalítico, 1988. Bs. As.
- Moscona, S. (2000) «Paradojas y estocadas del ideal». *Re-
vista de Psicología y Psico-
terapia de Grupo*, vol. XXIII, N° 1, 2000.
- Romano, E. (2000) «Internet una nueva masa artificial». *Revis-
ta Actualidad psicológica*, Enero/febrero 2000, N° 272.
- Oliveri, N.; Sosa, M.; Gamboa, C. (1997) *Internet Telemáti-
ca y Salud*. Bs. As., Editori-
al Médica Panamericana, 1997.
- Walton, D. (2000). *Internet ¿y
después?*. Madrid, Ed. Ge-
disa, 2000.
- Zadunaisky, A. (1993) «Los grupos de autoayuda un pun-
to de partida». *Actas 9as jor-
nadas anuales AAPPG*, 1993. Bs. As.
- Zadunaisky, A. (2000) «Apun-
tes sobre clínica grupal psi-
coanalítica». FAPCV, *Actas III Jornadas Nacionales*. Teoría y clínica vincular psi-
coanalítica. Bs. As., junio 2000.
- Zukerfeld, R. (1992). *Acto Bu-
límico cuerpo, y tercera tó-
pica*. Bs. As., R. Vergara, 1992.

Resumen

*Considero la vincularidad basada en el eje de lo frater-
nal como una práctica de los modos horizontales de inter-
cambio en los grupos pequeños y en los grupos sociales
más extensos.*

*Se trata de una aspiración a un compartir democrático,
equitativo y solidario entre los congéneres.*

*Sin embargo, es sólo una posibilidad entre otras que se
obtiene cuando es posible bordear la imposibilidad vincu-
lar en un intento de realizar algo creativo con ese vacío,*

motorizando ligaduras y enlaces eróticos, propiciatorios de las condiciones de posibilidad sublimatoria del lazo social.

Para ilustrar lo expuesto utilicé dos modelos paradigmáticos:

1) Los grupos de ayuda-par o grupos de sostén solidario donde el pacto que producen es el de reciprocidad y 2) dentro de la red, gran masa virtual sin conductor (Internet), algunos colectivos que en particular instituyen sitios, nodos como modos de interacciones horizontales entre redes (Internet).

Estas temáticas movilizan a seguir investigando acerca de cómo se construye el camino de la subjetivación. Cómo poder significar lo propio y a su vez reconocer la alteridad y lo ajeno sin necesariamente desvalorizarlo, destruir o aniquilar al semejante en los distintos anudamientos que actualmente pueden coexistir como modos diferentes de producir lazo social.

Summary

I consider linkage based in fraternal axis as a way for horizontal interchanges in small groups and in more extensive social groups.

This means an aspiration for a democratic, equitative and solidarity sharing between pairs.

Nevertheless, it is only a possibility between others that is achieved when it can be skirt the link impossibility in an effort for producing something creative with this emptiness, looking forward to bindings and libidinous bonds, that can enhance the conditions for sublimatory possibility for social links.

To illustrate this, I have used two paradigmatic models:

1) help-groups or solidarity support-groups where the pact produced is of reciprocity; 2) in the net, a great

virtual mass without conductor (Internet) some collectives that institute sites, knots as a way for horizontal inter-activites nets (Internet).

These themes move us to continue investigating about how subjectivity way is constructed. Also how to significate the own and at the same time to recognize alterity and not one's own without necessarily devaluating, destroying or annihilating the alike in differents knots that can actually coexist as other ways for producing social bonds.

Résumé

Je considère le lien fondé sur l'axe de la relation fraternelle comme une mise en pratique des modes d'échanges horizontaux dans les petits groupes et dans les groupes sociaux plus étendus.

Il s'agit d'aspirer à pouvoir partager d'une manière démocratique, équitable et solidaire entre les congénères.

Mais ce n'est là qu'une possibilité parmi d'autres que l'on obtient lorsqu'il est possible de contourner l'impossibilité des liens dans une tentative de réaliser quelque chose de créatif avec le vide, en motorisant des liaisons et des liens érotiques, propitiatoires des conditions de possibilité sublimatoire du lien social.

Pour illustrer ce qui est exposé, j'ai utilisé deux modèles paradigmatiques:

1) Les groupes d'aide-pair ou groupes de soutien solidaire dans lesquels le pacte produit est celui de la réciprocité, et 2) à l'intérieur du réseau, une grande masse virtuelle sans meneur (Internet), quelques collectifs qui instituent tout particulièrement des sites, des noeuds comme des modes d'interactions horizontaux entre les réseaux (Internet).

Ces thèmes nous mènent à poursuivre les recherches sur la construction du chemin de la subjectivation. Comment

pouvoir signifier ce qui est propre et en même temps reconnaître l'altérité et ce qui est d'autrui sans avoir à le dévaloriser, détruire ou réduire le semblable à néant dans les divers nouages qui peuvent coexister actuellement comme des modes différents de produire du lien social.

Agrupabilidad: ¿una cuestión de deseo?*

Solchi Lifac **

- (*) Este trabajo ha recibido el Primer Premio del concurso *Análisis grupal y su dimensión clínica*, organizado por la Federación Latinoamericana de Psicoterapia Analítica de Grupo (FLAPAG), 2000.
- (**) Licenciada en Psicología. Miembro Titular y Directora del Departamento de Adultos Mayores de la AAPPG.
Gallo 943, 6° 15 (1172) Buenos Aires, Argentina.
Teléfono: 4863-0202.

Esto que paso a relatar no es una viñeta clínica. Es apenas el esbozo de una primera entrevista. La psicóloga que lo relató lamentablemente falleció poco después. Es así que carecemos de más datos y no tenemos ya a quien pedírselos.

Se trata de una persona cuya edad oscila entre los 60 y 65 años. Viene por decisión propia, demuestra franco interés en iniciar una terapia. Eso sí, impone una condición y es que la terapia sea grupal. Hasta aquí podríamos decir, nada extraordinario. Pero hay un detalle que sí llama la atención y es que esta persona es ciega. Un dato suplementario a tomar en cuenta es que pertenece a un sistema prepago y es a partir de allí que solicita atención.

Dentro de todos los posibles abordajes teórico-clínicos que el tema en cuestión propone me referiré a uno que, entiendo, presenta particular interés en este caso y es el tema de la agrupabilidad y lo que hace a sus articulaciones con la mirada y la palabra; pivotes éstos alrededor y en función de los cuales se despliega el proceso psicoanalítico. De hecho, todo indica que los registros escópico y vocal se constituyen en las dos coordenadas mayores de la experiencia clínica. El hombre, ordenado en lo visible, está condenado a mirar, pero el análisis es también un medio radical de escucharse decir.

Surge un primer interrogante no exento de inquietud. ¿Por qué un ciego puede querer ingresar en un grupo de videntes?

La elección, como todo acto psíquico en sí, está multideterminada. Cuánto puede haber de superación y cuánto de expresión articulada a algún circuito repetitivo, no lo sabemos. Pero, dentro de las posibles especulaciones podríamos, tal vez, rescatar un inequívoco gesto de confianza expresado en el deseo «quiero». Aventuramos que el «quiero» indica la salida de un lugar de pasividad leído como resignación a un destino asignado. Especulativamente, también, diremos que este gesto de confianza tiene que ver con

la positividad de un vínculo de referencia interna. Y es en base a esta confiabilidad, presumimos, que el sujeto se puede posesionar de su deseo sobrepasando por encima de los riesgos de estigmatización, de aislamiento, sobreponiéndose al «no» de la pasividad, del no-deseo, del no-apuntalamiento. Sobreponiéndose a la violencia que implica ser mirado sin poder mirar. El «quiero» subsume la calidad de acto que define a la pulsión, esto es: el movimiento hacia el objeto.

El deseo del ciego

La fantasía inconciente que sostiene el deseo debe ser definida como una estructura de sentido. Su contenido determina las combinaciones significantes que dirigen las organizaciones en la prosecución de este deseo.

Todas las posibles especulaciones de por qué un ciego quiere integrar un grupo de videntes, gravitan alrededor de la inquietante extrañeza que suscita el encuentro con un significante enigmático que no podrá ser trivializado, neutralizado por referencias conocidas.

«Quedarse ciego es terrible». Así reza un cartel ubicado en lugares estratégicos de nuestra Buenos Aires. Patrocinado por la Fundación de Cirugía Ocular, insta a los conciudadanos a salvar con su contribución a muchas personas amenazadas por la ceguera. Del otro lado del cartel, nada; un agujero negro.

El texto, la palabra me permite adecuar defensas. «Usted puede». «Debo ir al oculista», reflexiono. El agujero negro, la inmediatez escópica de «la nada» me arrastran a una angustia sin nombre. La escena como pictograma, no induce al *insight*, no induce a la palabra. Silencio aullador, tenebroso. Pero, ahí mismo está también la elocuencia, ¿cuál es el enigma?, ¿cuál es el crimen?

Vuelvo al «otro lado» del cartel donde me dijeron que «puedo». Escenificación misma del *splitting*, tiene que ha-

ber una desmentida. Y aparece. Un sorprendido pensamiento me asalta, a la vez que me hace sonreír. «Menos mal que ningún ciego puede ver este cartel».

Un hombre de 50 años, inválido desde los 20 está, según afirma, perfectamente adaptado a su condición. Relata que lo que más lo había afectado en sus primeros años de invalidez había sido leer el espanto en la mirada de los demás.

Reproduzco un párrafo tomado del diario *La Nación* (25.02.2000).

Título: «Es trabajadora social y la echaron por ser ciega». Alejandra M., trabajadora social, presentó un recurso de amparo porque fue despedida, a pesar de tener excelentes calificaciones. Declaraciones de Alejandra: «Lo más molesto para mí es que el informe médico que me excluyó dice que es imprescindible el órgano visual para mi trabajo. Esto no es cierto. Si no ¿qué estuve haciendo todo este tiempo? Estoy harta de tener que demostrar que puedo cuando yo doy cuenta de mi aptitud a través de mi trabajo».

¿Qué sabemos de lo que le pasa a un ciego o a un inválido? ¿Qué sabemos de lo que le pasa con relación a su ceguera, a su invalidez? ¿Qué sabemos de «este» ciego, de «esta» ciega, de «este» inválido? Y, fundamentalmente, ¿qué sabemos de su horror, de su espanto? ¿Qué certezas nos obliga a instalar la angustia del no-saber?

El Otro

Es necesario señalar el lugar del objeto: ser exterior a la psique pero estar, a la vez, incluido en ésta a partir de las huellas mnémicas.

Esto nos lleva al tema de la construcción del espacio del otro. El otro existe pero sólo lo puedo conocer a través de mí. Mecanismo proyectivo-introyectivo, el yo se apropia de una parte del mundo exterior prolongándose, a la vez,

en el no-yo. Al hacerlo trata de recobrar una homeostasis relativa a un mundo consustancial isomorfo. Se plantea así, siguiendo los conceptos de Franz Brentano, un enfoque psicodinámico que apunta a una configuración vincular entre el sujeto que percibe y el objeto percibido. El objeto de la percepción tiene una existencia intencional donde queda implicado el que percibe. El objeto en vínculo está ahí para ser visto pero, podríamos agregar, el objeto también está ahí para afirmar al sujeto en su condición de sujeto «vidente». En este proceso se constituye el objeto que es aquél al que uno se muestra para ser mirado.

La permanencia del objeto se funda, por lo tanto, en el resabio del objeto que está a disposición del acto esbozado, es decir como prolongación de la acción propia. Con relación a ello cuadra el enunciado: «La visión hace nacer lo visible».

«De la solidaridad entre la mirada y su objeto es testimonio el extraño desplazamiento semántico, mencionado por Assoun, que hace que se califique de ciego no sólo a quien no ve, sino al objeto mismo que no es visto». «El empleo de la palabra ciego es interesante –señalaba Abraham–. No sólo llamamos así a la persona que ha perdido su agudeza visual, sino que hablamos igual de un pasajero “ciego” cuando nos referimos a un pasajero clandestino. Es decir, empleamos la misma palabra con respecto a un hombre que no es visto».

¿Qué efecto produce el no-vidente sobre quien lo percibe? ¿Qué significa no ser mirado?

La vigencia de la necesidad de ser mirado remonta a la construcción del sujeto psíquico. Como resabio de una configuración arcaica, similar a la intensidad con la que el lactante busca la mirada de su madre, el sujeto busca encontrar la mirada del otro. Vinculado al papel especular del rostro materno, Winnicott cita el comentario de un paciente: «¿No sería espantoso que el niño mirara en el espejo y no viera nada?»

Capturar la mirada del ciego es incluirse en su inquietante y misteriosa erótica. Mirada hierática, fija. Mirada de ciego. Lo vago, en este caso, está rodeado de un halo, de un campo de expansión infinito en el que el sentido, más que ausente, pareciera desbordar. El misterio de la mirada se sitúa en esta zona de desborde, en este espacio en el que no puede ser capturada. Al igual que Tiresias que al perder la vista adquirió el don de la profecía y la adivinanza. ¿Qué ve?

El efecto que produce el ciego sobre quien lo percibe está vinculado a esta mostración excesiva, al derroche de lo visible, de lo real. Imagen desbordada, en lugar de sustraerse la sobredimensiona. Barthes comenta: «La marca aparece como una fuente de orgullo y de fastidio. Tal como lo fue para Jacob Israel, cojo por obra del ángel; placer y vergüenza de sentirse señalado» (señalado alude a la vez a una señal o marca, y al hecho de ser especialmente observado por los demás).

El hombre es aquello que el otro mira sin control. Valor escópico de la mirada, expresa la versión activa de la pulsión, su movimiento hacia el objeto. Pero el ojo también deberá reprimir su deseo de mirar frente a la intimidación del superyó que inspecciona al vidente con relación a su derecho a mirar. «Por vez primera, desde que entraron ahí, la mujer del médico se sintió como si estuviera detrás del microscopio observando el comportamiento de unos seres que ni siquiera podían sospechar su presencia, y esto le pareció súbitamente indigno, obsceno: No tengo derecho a mirar si los otros no me pueden mirar a mí». (Saramago).

Pero, es nuevamente bajo el efecto de la erótica que le resultará imposible sustraerse al mismo. El mirar retoma su condición voyeurista; mirar furtivo y culposo, resabio del mirar clandestino cuyo destino original habría sido el cuerpo materno prohibido.

«La percepción no es un proceso meramente pasivo», señalaba Freud en 1925, «en efecto es a partir de ahora que

el yo va a tomar las cosas a su cargo, ejerce su función de atención; significa que va a ver fantasmáticamente qué ocurre afuera con la imagen percibida. Al proyectar, llevará consigo su cuadrícula de lectura, esto es, las representaciones suscitadas por el estímulo, pero únicamente las representaciones sin peligro para él, es decir, aquellas que pudieron franquear la barrera de la represión». El movimiento proyectivo está puesto al servicio de la ligazón adentro-afuera. Pero también actúa poniendo distancia entre el yo y lo no-asimilable. En este mecanismo proyección-introyección juega la identificación con el objeto que ha sido alcanzado por lo más temido. La castración, la incompleción narcisista han hecho blanco, golpean de frente. En este contexto narcisista donde se impone la identificación primaria, la dialéctica homogéneo-heterogéneo juega un papel fundamental.

La identificación

«El grupo es una envoltura gracias a la cual los individuos se mantienen juntos» afirma Anzieu (1978). Una representación imaginaria subyacente y común a los miembros rinde cuentas de esta unidad y de lo común compartido. Las regulaciones narcisistas juegan un papel fundamental en este «estar juntos». Efectivamente, es en función de las identificaciones más tempranas que el yo procura recrear, recapturar al objeto reduciendo lo no-yo a lo conocido. Ello se impone a partir de la necesidad de mantener una estructura estable como soporte identificatorio; soporte narcisista que proporcionará al yo las vivencias de una unidad sin fisuras que lo protegerá de las angustias primarias de desamparo e indefensión. El primer germen de identificación surge de una pertenencia compartida.

Concepto clave, la identificación ocupa un lugar central en la teoría psicoanalítica. Integra en el campo teórico la investigación de los objetos agrupados que conforman el yo y el análisis de los procesos que construyen la realidad psíquica del agrupamiento.

A su vez, las teorías organicistas del grupo derivan de una representación común según la cual el grupo es un organismo. La representación del grupo, como cuerpo, oscila entre la tentativa de «ser en grupo», garantía primera contra el impensable sentimiento de inexistencia y «hacer grupo», como un proyecto de reconstruir una unidad constantemente amenazada por los peligros internos y externos relativos al comienzo de la existencia corporal. «Hacer grupo» es darle forma a la existencia de un cuerpo amenazado por la fragmentación a fin de unificarlo. El grupo aparece aquí como un todo indiviso, continuo, coherente al asegurarle al sujeto una existencia y una permanencia inalterables. Las vivencias de expansión y complesión narcisistas, la negación de la falta y de la castración, definen la presencia de un yo ideal común, instancia que sostiene a la ilusión grupal.

El motor de anudamiento al conjunto exige la percepción de lo semejante. El organizador fundante es la identidad en un rasgo común; esto facilita la organización alrededor de un interés específico. La transferencia positiva es afín al grupo, la negativa queda ubicada afuera. El miembro peligroso será expulsado, amputado. Mientras las semejanzas permiten el apuntalamiento del deseo, las diferencias llevan al rechazo. «Hay que poner fin a este horror –dice la única vidente en un mundo de ciegos–, no puedo seguir fingiendo que no veo». «Te odiarán, en el grupo todos debemos ser iguales» –le advierte su marido– (Saramago).

La diferencia entre lo mismo y lo otro se plantea de manera rigurosa en este caso. ¿La violación del espacio vincular se da por exceso o por vacío de representación?

La primera reacción, podemos inferir, es al rechazo, a la expulsión, al «no». Lo peligroso, lo inquietante, lo *unheimlich*, todo cuanto remita a lo no-pensable, a lo no-organizable, a lo no-ligable debe ser expulsado siguiendo las pautas del principio del placer purificado. La expulsión se constituye en la expresión cabal, fuera de uno mismo, de lo inadmisibile.

Siendo un «no» relativo a la no-pertenencia, lo esperable sería que el objeto, a su vez, se viera afectado por la misma negatividad: «un ciego no debería querer ingresar en un grupo de videntes». Su deseo contraría la legitimidad del presupuesto básico: la confiabilidad descansa en lo común compartido.

Pero el hecho de que alguien lo piense, de que alguien lo demande, este «quiero» le otorga un sesgo de legalidad. El primer germen de identificación surge de una pertenencia compartida. «Todos somos de», otorga derechos y certezas vinculados a este estar juntos y a su función amparadora. «Todos somos de la misma institución» –recordemos que el paciente pertenece a un sistema prepago–. La representación del cuerpo institucional y de su función amparadora queda desplazada sobre el cuerpo grupal. Esta fantasía que gravita alrededor de la recuperación de la madre toma como eje central la representación de un cuerpo unificado.

No podemos decir «no»

Una psicóloga ciega, luego de haber participado de un seminario, le expresa al coordinador su interés por ingresar en el grupo de estudios. Este le contesta que lo va a plantear en el grupo. Quedan en volver a comunicarse. Como datos complementarios añado que la persona había participado activamente de la tarea, mostrando un interés franco y sostenido. Su modalidad había sido agradable, cordial.

El grupo reacciona con una vaga sensación de malestar que fluctúa entre la inquietud y el fastidio, pero no dice «no». La negatividad queda desplazada en él: «no está suficientemente formada», «su formación es diferente», «habrá que hacerse cargo de ella». Comentario que no deja de llamar la atención puesto que, a lo largo de la experiencia, la persona había dado muestras inequívocas de una sorprendente autonomía.

Rosolato afirma: «Cada vez que la negación semántica, digitalizada no es utilizable el rechazo o el repudio se manifiestan por la detención, la interrupción, la suspensión de lo que está en curso. Es el equivalente analógico de la negación imposible». La conjunción de fantasías compartidas apuntaladas por el crimen en común –expulsión– actúa como elemento aglutinador apuntalando la identificación de los miembros entre sí.

Pero alguien acota: «Somos psicólogos, no podemos decir no». Esta afirmación, de la que se hace eco todo el grupo, no se agota en un imperativo ético, en una proyección empática ni tampoco en el arrastre de una culpabilidad difusa. A la economía pulsional se oponen por un lado, las instancias legales superyoicas y por el otro, los ideales del yo ideal. La unanimidad grupal se afirma, también, en el conflicto planteado entre prohibiciones e ideales. Aquí nuevamente deberíamos considerar el «somos psicólogos, no podemos decir no» como una respuesta frente a la legalidad que vehiculiza la demanda apoyada en una pertenencia compartida. Es en este nivel primario en el que la identidad del sujeto estaría dada por su identidad de pertenencia que, el «somos» de la misma institución como el «somos» todos psicólogos, se constituyen en un organizador fundante al sellar la cohesión simbólica del grupo. Lógica de la doble negatividad «no podemos decir no» configura un «sí». ¿A qué corresponde esta intención afirmativa?

Sin dejar de considerar este «sí» como respuesta pulsional frente a un elemento inductor: «no podemos decir no», nos vemos obligados, a la vez, a una reconsideración de lo meramente reactivo. Desde este punto de vista, si bien el «no podemos» incluye el matiz evitativo, contempla en algún lugar un «sí». Este «sí» es posible en función de que el yo no necesariamente quedará inerme frente a la situación sino que, por el contrario, podrá adueñarse de la misma en función de organizar sus propias defensas. El aplazamiento del «no» reactivo configura el germen de una posible ligadura frente a lo que aparece, a otro nivel, como no-pensable, no-organizable, no-ligable.

Y aquí la afirmación de «habrá que hacerse cargo» tendrá lecturas diferentes ya que podrá ser aplicada tanto al trabajo de apuntalamiento como a la posibilidad de un trabajo psíquico de elaboración y transformación que la situación demanda.

El grupo acepta

En el nivel de funcionamiento indiferenciado, el grupo aparece como un todo indiviso, continuo, que asegura una realidad inalterable al servicio del principio de placer. Pero el grupo es también capaz de aceptar las diferencias. Esto será posible, como señala Kaës, a partir del polo correspondiente al funcionamiento grupal discriminado, es decir, a partir del reconocimiento de la diferencia entre el sujeto y el grupo y, por lo tanto, de los miembros entre sí. Así y todo, habrá un lugar irreductible donde se procurará redimir lo diferente en conocido en función de las identificaciones más tempranas y de un apuntalamiento del deseo primario. Lo que hará que un elemento heterogéneo no sea expulsado es la posibilidad de encontrar elementos en común, puntos de posibles articulaciones. Encontraremos al otro, no en función de las diferencias sino en función de las identificaciones más tempranas –sincretismo primario, nivel transubjetivo– donde se comparten las fantasías originarias. Atracción-rechazo, los miembros también se atraen entre sí a partir de lo más temido en función de estas primeras identificaciones. Espejo en el que se refleja el yo de cada uno, explica la fascinación que lo siniestro ejerce sobre el yo.

La tarea de representación común a los procesos psíquicos es, precisamente, metabolizar un elemento de naturaleza heterogénea convirtiéndolo en un elemento homogéneo a la estructura de cada sistema. Los elementos que no son aptos para sufrir esta metabolización no podrán tener una representación en el espacio psíquico. Cuando decimos que el grupo es capaz de aceptar las diferencias nos referimos, por lo tanto, a su capacidad para reunir y organizar las energías en un sentido diferente. Es en función de ello que

las realidades heteróclitas se reforzarán en su incompatibilidad o se logrará encontrar los elementos comunes que permitirán la traducción de sistema a sistema, esto es: el pasaje de proceso primario a proceso secundario, de objeto parcial a objeto total.

El nexo entre procesos primario y secundario requiere de un mediador: el lenguaje. Nexo conformado en proceso terciario, se edifica sobre las estructuras profundas de la actividad mental, estructuras mentales que pertenecen a la actividad pulsional.

Las voces que perdieron su rostro

Al objeto se le exige una respuesta desde la mirada y desde la palabra porque ésta es la manera como el sujeto se puede reflejar en el objeto. Esta especularidad está en la base de la agrupabilidad. Los registros escópico y vocal se constituyen en las dos coordenadas mayores de la experiencia clínica.

Sabemos que la mirada garantiza la inmediatez en la relación con el otro, creando una presencia propiamente palpable. Pero, así como el ver es la base de la comunicación analógica de los significantes de demarcación, el oído posee además otra función. Assoun afirma: «El ser humano está sujeto a la voz, cualesquiera sean sus formas, por dos razones: la prolongada, en su género interminable dependencia con respecto a los padres, que siguen actuando como voz en él –como fuero interno– y el complejo de Edipo. El sujeto, por lo mismo, espera una palabra y hace hablar al otro». «Háblame porque mientras me hablas hay luz» dijo una vez una niña.

La mirada y la voz

Las controversias acerca de lo que fue primero, si la mirada o la voz, sustentan las hipótesis acerca de la cons-

trucción del sujeto psíquico. Mientras Lacan y Winnicott ponen el acento sobre las señales visuales, Anzieu propone la existencia, aún más precoz, de un espejo sonoro, de una piel audifónica, adquisición primera del aparato psíquico en su capacidad para significar y luego simbolizar. Es a su grito, a su vocalización que el recién nacido recibirá una primera respuesta y es tan sólo *a posteriori*, que la vivencia de ser escuchado será vinculada a la de ser mirado. Bajo estos aspectos, la voz deja de ser meramente centrípeto desde el momento que las introyecciones auditivas y vocales precoces serán las que conducirán a las primeras identificaciones.

«El sentimiento catastrófico de estar separado de la madre parece haberse centrado en la boca» señala Tustin. Pero también las primeras experiencias de relación entre objetos parecen haber pasado por esta abertura privilegiada. Así lo afirma Miriam Boubly al referirse a la boca como al primer centro organizador de la consensualidad. «Los objetos concretos, familiares de la boca (lengua, encía, saliva, mucosa) en función de su variación de sensaciones dada por la relación entre los mismos, nos acerca tanto a la noción de invariancia de objeto como, a partir de la introducción del pezón en la boca, a la de enlace entre ellos». Esta idea de puesta en enlace ya estaba presente en Ferenczi quien, además de dar cuenta de las ecuaciones corporales a las que se refiere Boubly, rescata la capacidad de entablar enlaces psíquicos entre las mismas. Esta puesta en ligazón de lo que es del orden de lo simbólico aparece como elemento determinante ya que es, a partir de allí, que se inaugura la futura integración, consensualidad que desembocará en la supremacía visual. Y son estas experiencias corporales concretas y articuladas las que se pondrán al servicio del pensamiento y de la capacidad de investir proyectivamente el mundo.

Pero para que ello sea posible, una primera experiencia ligante se constituye en la condición *sine qua non*. Nos referimos a los modos de relación originaria precoz del yo incipiente con su objeto primario. Un primer contacto con

una constelación de sensaciones excitantes y apaciguantes, un primer diálogo corporal rítmico, sonoro, visual relativo a la presencia materna se constituyen en una primera experiencia ligante.

El grito, la vocalización y la respuesta que a éstos recibe el recién nacido, articulan la vivencia de ser escuchado con la de ser mirado. La doble interpenetración ojo con ojo, boca con pezón, dados en simultaneidad y contigüidad espacio-temporal, relativizan la polémica acerca de lo que fue primero y conforman esta afinidad latente que solventa la afirmación: «Ahí donde está implicada la mirada, la voz nunca está lejos».

Es a partir de Freud que podemos hablar de un apareamiento entre lo visual y lo verbal. Análisis de Juanito. «Puede verse el proceso en acción: el apareamiento de lo “visual” (cuando los vi sentados frente a mí) y lo “verbal” (escuché la descripción que desencadena la comprensión). Se tratará aquí, al ver y al escuchar, de visualizar el elemento faltante del rompecabezas».

La teoría de Rousseau sobre el origen del lenguaje se basa en la acción y función de la «comunicación». Dice: «Hay dos maneras de actuar sobre el otro: por el “movimiento” del lenguaje del gesto que habla a los ojos y por la voz, el lenguaje de los acentos».

Puesta en escena, el grupo exige la regresión al espacio de la mirada y del cuerpo. De hecho, tal como lo señala Kaës, esto es lo que define el dispositivo cara a cara: la mirada, la presencia de los cuerpos, su semiótica postural. En el consultorio de una amiga colega cuelga un cuadro. Representa un grupo de personas sentadas en ronda. No hay rasgos; nada más que siluetas. Para un espectador desprevenido no dice más que esto. Pero para aquéllos que formaron parte de este grupo terapéutico –porque de esto se trata– cada silueta tiene nombre y apellido «Hasta podría decir qué está pasando en este momento», acota mi amiga.

«No ve pero oye y habla»

Remitido a la mirada, entonces, el objeto estará perdido. A menos que hable y sea recuperado. Doble alcance de lo estructurante y lo desestructurante de lo negativo: «no» ve, pero «sí» oye y «sí» habla.

El primer germen de identificación surge de una pertenencia compartida. El organizador fundante, aquí también, será la identidad en un rasgo común: «oye y habla». A partir de una inclusión compartida: «todos oímos y todos hablamos» se produce el reencuentro con el objeto, su recuperación.

La transcripción

Es desde Freud que podemos hablar no solamente de un apareamiento sino, también, de una intercambialidad entre significantes, es decir, entre lo escópico y lo verbal. Esto significa que un estado de inhibición de una función no necesariamente arrastrará a otra sino que el aparato buscará adecuar suplencias vicariantes compensatorias.

Para entender este proceso deberíamos remontarnos a aquellas primeras experiencias de enlace y consensualidad que definieron al sujeto en su calidad de ser «ligado» y «ligante». La capacidad de encontrarse con el otro, base de la agrupabilidad, es posible en función de las primeras experiencias de enlace vividas con relación al propio cuerpo y con relación a su objeto originario. Es en virtud de esta consensualidad que una función podrá tomar el lugar de otra, confirmando, con ello, la posibilidad de intercambio entre lo visual y lo verbal. Espacios abiertos y articulables hacen inteligible esta significativa sustitución que subyace al enunciado paradójico del *Exodo*. «Entonces el pueblo todo “vio” voces».

La transcripción es un desafío a la coherencia de cierta lógica. Los diferentes circuitos que entran en concurrencia

ponen al día el resorte simbólico de otra ley. Esta capacidad de transformación se opone a la representación de un sistema cerrado, signado por la invariancia y la inmovilidad: espacio materno.

Esta operación implica una recreación del objeto en el mundo interno que podemos entender como la construcción interior de una metáfora que ha sido tomada del mundo exterior. La capacidad metáforo-metonímica que provee el aparato otorga la posibilidad de desplazamiento, permitiendo que un objeto sea designado por un término que nombra a otro. Esto es posible en virtud de una relación constante dada, como vimos, por un enlace de contigüidad espacio-temporal y de dependencia lógica. Los significantes están ahí y pueden ser deducidos por otros significantes. ¿Cómo entenderlo, señala Assoun, si no es en función de que las representaciones de cosas constituidas en todos los registros de la sensorialidad están normalmente asociadas entre sí?

Sentir, ver, tocar, este crisol de sensaciones olfativas, visuales, táctiles, auditivas plantean otras tantas posibilidades de desplazamientos y de reencuentros. La constitución del espacio simbólico descansa, precisamente, sobre esta posibilidad de articulación y de transcripción entre significantes. Este pasaje de un orden a otro sólo puede darse a partir de un sistema abierto. Es en función de este sistema abierto que el apuntalamiento no desaparece sino que se ubica en otro lugar. En un grupo terapéutico los miembros reciben la noticia de que un compañero ha sufrido un accidente y que su estado es crítico. Como en un gesto de automatismo, todos extienden sus manos hasta encontrar la del compañero. Las cabezas bajas, no se miran, no hablan. Círculo integrado a la necesidad de asegurar un espacio de protección inviolable; representación fantasmática de un cuerpo entero. El tocar-ser tocado, puesto en el lugar de la mirada, de la palabra, al igual que en los primeros momentos de inermidad, intenta recrear el «piel a piel» del primer soporte narcisista.

Para que esta consensualidad se pueda dar es necesario que el entorno provea ciertas garantías. Únicamente una investidura suficiente de los esquemas de envoltura permitirá una utilización efectiva de los esquemas de transformación. El grupo funciona como aparato protésico y esto significa, en primer término, la capacidad de contención de las angustias más arcaicas, la capacidad de ofrecer una pantalla de proyección de los elementos *beta*. La extrañeza sólo es inquietante cuando el entorno no contiene las vivencias psíquicas del sujeto. Es así que para que el balbuceo del niño se produzca, decía Winnicott, es necesario que el entorno provea ciertas garantías. Y en este caso también habrá un «balbuceo» en el sentido de tanteos y ensayos que requerirán de un medio confiable. Nos estamos refiriendo al apuntalamiento como concepto clave que integra una propuesta metapsicológica vincular al permitir la articulación entre los espacios intra e intersubjetivos.

Lo negativo

Se impone aquí tomar en cuenta el trabajo de lo negativo con relación a la dinámica de los significantes. Organizarse alrededor de un interés específico es también organizarse en la necesidad de expulsar todo cuanto amenace el estar juntos. De ahí también el destino de aquellas angustias persecutorias que no podrán ser erradicadas. Si bien la situación demanda una sobreestimación de la palabra, el pacto denegativo se tendrá que mantener sobre aquello que, de ser dicho, amenazará la continuidad del vínculo. La necesidad de asegurar una homeostasis se plantea como una exigencia, como un plus de trabajo psíquico.

Dentro de este contexto, lo esperable son por lo tanto ciertas modificaciones en las articulaciones entre la mirada y la palabra. ¿Se empieza a escuchar y a hablar de un modo diferente cuando se pierde la vigencia de lo visual compartido? ¿Significa esto una recuperación del tiempo de la palabra al colocar la imagen acústica en posición predominante? Simultáneamente, podemos decir que en este «tener

que decirlo todo», en respuesta a la supuesta necesidad de «querer escucharlo todo», se pierde en la comunicación el placer que implica la economía psíquica garantizada por la inmediatez, la vectorialidad que definen al lenguaje analógico.

La función envolvente de la mirada y de la palabra es intercambiable. Y aquí cabe rescatar el papel de apuntalamiento, de contención primaria que ofrece la palabra precoz. El yo espera una palabra y hace hablar al otro.

«Mientras hablamos estamos vivos: dice un ciego en un mundo de ciegos» (Saramago).

«... Sin embargo, siento que si pudiera ser hablado por un instante por ella afluiría justamente el socorro que tiene un hombre en los amigos, en las novias y en los que están en su misma sangre» (Bioy Casares).

Una mujer acostada en el diván habla. Luego calla. Habla nuevamente y ahora sigue hablando para llenar el agujero negro del silencio. Y, ahora, plegada sobre sí misma solloza: «Por favor, dígame algo».

El ciego «no» ve pero «sí» oye y «sí» habla. El flujo metonímico evoca irresistiblemente la continuidad de una búsqueda hacia nuevas conexiones en el camino del deseo. El esquema de transformación tiene cabida a partir de la posibilidad de rescatarse del objeto persecutorio que obliga a su sobreinvestidura y a su inmovilización. Cuando decimos que el grupo acepta las diferencias nos referimos, precisamente, a su capacidad para reunir y organizar las energías en un nuevo sentido. ¿Organizar la energía en un sentido diferente es posible siempre sobre la base de lo conocido? ¿Se trata, en el fondo, de un reordenamiento de lo dado o de una articulación novedosa, sin precedentes? El estar juntos condensa regulaciones narcisistas y objetales y obliga a tomar en cuenta la transformación en las relaciones entre procesos primario y secundario de los mismos significantes. Esto significa que el objeto será tomado,

no solamente como objeto parcial de la pulsión, nacido del desarrollo madurativo del sujeto sino, asimismo, como un otro-semejante, aprehendido como tal. Esto permite sostener en el vínculo un espacio de indeterminación, permite «diferenciar» al otro real, externo, representable y también «enigmático»; objeto total y único. Estos conceptos coinciden con la magnífica descripción que hace Bioy Casares en su texto *La invención de Morell*. «Una persona o un animal o una cosa es ante mis aparatos como la estación que emite el concierto que ustedes oyen en la radio. Si abren el receptor de ondas olfativas sentirán el perfume de las diamelas que hay en el pecho de Madeleine, sin verla. Abriendo el sector de ondas táctiles podrán acariciar su cabellera suave e invisible y aprender, como ciegos, a conocer las cosas con las manos. Pero, si ahora abren todo el juego de receptores aparece Madeleine completa, idéntica. Congregados los sentidos surge el alma. Ya está Madeleine. Había que esperarla».

Estar juntos

«Con los niños, Winnicott juega al *Squiggle* donde cada participante traza por turno un garabato modificado a continuación por el otro. El movimiento espontáneo de una mano que se deja guiar por la pulsión; una mano expresiva antes que actuante traza una línea insignificante o informe que somete a la inspección del otro quien deliberadamente la convierte en una figura significativa» (Green).

Inmejorable metáfora del proceso grupal y de su condición de promotor de nuevos significantes.

La integración del otro en este «estar juntos» se produce a partir de organizadores intrapsíquicos y de organizadores transubjetivos. Esto nos obliga a tomar en cuenta, a la par de las especificidades e invariancia de cada espacio, las posibilidades de articulación entre los mismos. La creación de un espacio compartido surgirá de la articulación de los espacios intra y transubjetivos.

En función de ello diremos que el deseo del ciego no alcanza. A este «quiero», movimiento trazado por la pulsión, al igual que en el *Squiggle*, deberá haber un «otro» que responda, esto es, que convierta el «quiero» en figura significativa. Circulación deseante, catectización positiva, que el ciego sea mirado, escuchado, sentido, hecho objeto de deseo lo torna agrupable. Mirado, representado como un otro-semejante, equivale a negar su castración en un sentido irreductible, a través del apuntalamiento en el deseo. ¿Será ésta otra de las posibles razones por las cuales un ciego quiera integrar un grupo de videntes? Recordemos que Kaës consideró el grupo como una protección contra la angustia de no-asignación. Angustia inherente a todo ser humano.

A partir de estos presupuestos, el tema de la agrupabilidad ofrece perspectivas diferentes. Más que una condición requerida a un sujeto, pasa a ser la resultante de una articulación entre espacios. En este sentido, la agrupabilidad no es descubierta sino creada. «Prefiero caracterizarla como un sentido virtual que aguarda su realización por las modelaciones que ofrecen el espacio y el tiempo analíticos; un sentido potencial construido en la situación analítica y por ella» (Green). Pero esto será posible, como vimos, en virtud de la calidad del espacio concedido.

... *Y para concluir*

Ligazones y deslizagones; acoplamientos y rupturas. En estos contrastes y homologías repetitivas, se perfilarán los inicios de las organizaciones simbólicas; los inicios de internalización y de comunicación de los diferentes enlaces consigo mismo y con los otros. Estas ligazones y desligaciones serán, a su vez, objeto de transferencias y desplazamientos. Como señala Bion, en *Aprendiendo de la experiencia*: «Cuando los elementos del continente son susceptibles de estar juntos y ser penetrados, sufren el tipo de transformación que se llama crecimiento. Cuando están separados y desprovistos de emoción pierden vitalidad, en otras palabras, se acercan a los objetos inertes».

¿De qué dependerá? Aquí diré, como dice Saramago: «Dependerá de lo que cada uno traiga consigo. Dependerá de lo que somos».

Bibliografía

- Anzieu, D. *El yo piel*. Biblioteca nueva, Madrid, 1987.
- *El grupo y el inconsciente*. Biblioteca nueva, Madrid, 1978.
- Anzieu, D. y otros. *Los continentes del pensamiento*. Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 1998.
- *Las envolturas psíquicas*. Amorrortu Ed., Buenos Aires 1990.
- Assoun, P. L. *Lecciones de psicoanálisis sobre la mirada y la voz*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1997.
- Bernard, M. y otros. *Desarrollos sobre grupalidad*. Lugar Editorial, Buenos Aires, 1996.
- Bion, W. R. *Aprendiendo de la experiencia*. Paidós, México, 1987.
- Bioy Casares, A. *La invención de Morell*. Ed. Emecé, Buenos Aires, 1998.
- Freud, S. «Pulsiones y destino de pulsión». *Obras completas*. Amorrortu Editorial, T. XIV.
- «La negación». *Obras completas*. Amorrortu Editorial, T. XIX.
- «Análisis de la fobia de un niño», *Obras completas*. Amorrortu Editorial, T. X.
- Green, A. *El trabajo de lo negativo*, Amorrortu Editorial, Buenos Aires, 1995.
- *De locuras privadas*. Amorrortu Editorial, Buenos Aires, 1960.
- Kaës, R. «El factor denegativo de los conjuntos transubjetivos», en Missenard, A. y otros, *Lo negativo*. Amorrortu Editorial, Buenos Aires, 1991.
- *El aparato psíquico grupal*. Ed. Gedisa, México. 1986.
- Rosolato, G. *La relación de desconocido*. Ed. Petrel, Barcelona, 1981.
- Rousseau, J. J. *Ensayos sobre el origen de las lenguas*. Acal, Madrid.
- Saramago, J. *Ensayo sobre la ceguera*. Seix Barral, Buenos Aires, 1999.
- Tustin, F. *Les états autistiques chez l'enfant*. Seuil, París, 1988.

Resumen

La agrupabilidad es el eje mayor alrededor del cual se organizan los dispositivos multipersonales. Los registros escópico y vocal se constituyen en las dos coordenadas principales de esta experiencia clínica.

Una persona ciega solicita ingresar en un grupo terapéutico de videntes. ¿Es agrupable?

Este trabajo indaga los factores que definen y sustentan el fenómeno de la agrupabilidad. Toma en cuenta para ello, la participación de los procesos proyectivos e identificatorios y la eficacia de estos mecanismos primordiales en la creación de los vínculos. Toma en cuenta, asimismo, los procesos de transcripción que descansan en la capacidad metonímica que provee el aparato.

El factor fundamental por su eficacia y que exige tramitación interindividual, es la pulsión. Esta erogeneidad será procesada con lógicas diferentes a partir del polo de las intrasubjetividades.

¿Se puede establecer desde un «quiero», movimiento trazado por la pulsión, una circulación deseante, catectización positiva de un espacio compartido?

A partir de allí, pensamos, la agrupabilidad, más que una condición requerida, pasa a ser la resultante de una articulación entre espacios; sentido potencial actualizado en la situación analítica y por ella.

Summary

Agrouability is the major axis around which multipersonal devices are organized.

Vocal and scopic registers are the two principal coordinates from this clinic experience.

If a blind person asks to enter a therapeutic group of normal eyesight people, is he groupable? This paper inquires factors that define and support groupability phenomena. It takes into account participation of projective and identificative processes and the efficacy of these primordial mechanisms in the creation of links. Includes also transcription processes that rest in the metonymic capacity which the apparatus provides. The fundamental factor is the drive due to its efficacy, which demands interindividual transmission. Erogenicity will be processed with different logics in the intersubjectivities pole.

Is it possible to establish from an «I want» a movement performed by drive a desire circulation, a positive investment to a shared space?

We think groupability from there, more than a required condition, the result of an articulation between spaces, a potential sense actualized in and by the analytic situation.

Résumé

La groupalité est l'axe essentiel autour duquel s'organisent les dispositifs multipersonnels. Les registres scopiques et vocal deviennent les deux coordonnées principales de cette expérience clinique.

Une personne aveugle demande à entrer dans un groupe thérapeutique de voyants. Peut-on l'inclure dans le groupe?

Le présent travail part à la recherche des facteurs qui définissent et qui soutiennent le phénomène de la groupalité. Il tient compte pour cela de la participation des processus projectifs et identificatoires et de l'efficacité de ces mécanismes primordiaux pour la création des liens. Il tient compte également des processus de transcription qui reposent sur la capacité métonymique offerte par l'appareil. Le facteur essentiel, vu son efficacité, et qui demande une démarche personnelle, c'est la pulsion. Cette

érogénéité sera traitée avec des logiques différentes à partir du pôle des intrasubjectivités.

Peut-on établir à partir d'un «je veux», mouvement tracé par la pulsion, une circulation désirante, investissement positif d'un espace partagé?

A partir de là, nous pensons que la groupalité devient la résultante d'une articulation entre des espaces, plutôt que d'être une condition requise: sens potentiel actualisé dans la situation analytique et par elle.

Interrogaciones

Acerca de la formación de los analistas vinculares, responde la Licenciada María Cristina Rojas, Directora del Instituto de Psicoanálisis de las Configuraciones Vinculares (IPCV)¹ de la AAPPG.*

(*) Psicóloga. Miembro titular de AAPPG.
Vuelta de Obligado 2912, (1429), Capital. Argentina.
T.E.: 4701-3303 - E-mail: mcrojas@sion.com

¹ El equipo directivo del IPCV se halla integrado además por Clara Sztejn, Susana Guerchicoff, Rita Rzezak y Marcela Guralnik. Participaron también con anterioridad Silvia Cincunegui y Liliana Bracchi.

Revista: *¿Piensa usted que pasar por una experiencia analítica en alguna configuración vincular debe ser una condición de la formación de los analistas vinculares?*

M. C. Rojas: La formación de los analistas vinculares se apoya en distintos fundamentos, me referiré en esta oportunidad, por un lado, a aquéllos que se corresponden con las áreas formativas vigentes en el Instituto que actualmente dirijo, Instituto de Psicoanálisis de las Configuraciones Vinculares (IPCV), de nuestra Asociación; por otro lado, plantearé mis propias concepciones con relación a la temática que aquí nos convoca.

En cuanto a las áreas del Instituto, se fueron definiendo a través del trabajo creativo de distintos equipos directivos que nos precedieron, y a partir de la producción teórica y clínica del conjunto institucional. El IPCV constituye uno de los espacios privilegiados de transmisión de esa producción, reconocida como Psicoanálisis de las Configuraciones Vinculares.

Los ejes que por mi parte considero relevantes en la formación del analista vincular son:

- a) análisis vincular del analista vincular;
- b) experiencias vivenciales-grupos de reflexión, laboratorios;
- c) formación teórica: trabajo en grupo-grupos de aprendizaje y discusión;
- d) práctica clínica y supervisión: articulación teoría-clínica;
- e) transmisión escrita de la experiencia y el pensamiento.

Con referencia entonces al punto específico de la pregunta que ustedes formulan, considero central en los procesos formativos el propio pasaje por la experiencia analítica, cuestión ampliamente trabajada por el psicoanálisis denominado *individual*, al destacar el análisis del analista dentro del clásico trípode formativo.

En el caso de la especialización en configuraciones vinculares, enfatizaré la importancia de la realización de un análisis vincular en cualquiera de los dispositivos –familia, pareja, grupo. La experiencia terapéutica que tiene lugar en el seno de los encuadres multipersonales brinda la ocasión de explorar la propia ubicación relativa respecto de los otros: analizar así al sujeto del vínculo, en excedencia respecto de la relación paciente-analista –la que conforma, sin embargo, una peculiar configuración vincular.

La presencia de los otros en la misma situación clínica favorece un descentramiento respecto de la intrasubjetividad, así como el reconocimiento de la dimensión inconciente de los vínculos. Da lugar a producciones especiales y diferenciadas respecto de la sesión individual –bipersonal– y se sustenta en una peculiar concepción del inconciente. De acuerdo con la misma, la dimensión inconciente va más allá de lo intrapsíquico y la intersubjetividad, si bien acota algunas producciones inconcientes, es al mismo tiempo habilitante de otras, específicas del proceso analítico vincular.

Por mi parte, entiendo que el tiempo-espacio del análisis del analista en formación no es de incumbencia de la institución formativa: ni la determinación del encuadre específico de cada tratamiento, ni la designación de un analista miembro de la institución formadora tal como se practica en las instituciones pertenecientes a la Asociación Psicoanalítica Internacional, que instituyeran el conocido análisis didáctico. La intervención institucional en tal sentido desfavorece la autonomía y privacidad del análisis; además, en tanto pienso en una clínica de la co-construcción, donde la indicación nace de modo adecuado a cada consulta y a partir de la situación transferencial gestada en el encuentro terapéutico, no habrían de existir encuadres predeterminados aplicables de modo universal a todo alumno que cursara la formación.

Considero los análisis vinculares como experiencias indispensables y enriquecedoras. Esto no ha sido planteado

en el IPCV como requerimiento o condición necesaria para el cursado de la carrera; con cierta frecuencia, sin embargo, quienes se aproximan a la formación han atravesado terapias vinculares. Por otra parte, la experiencia muestra que el conocimiento de una herramienta conduce a su utilización: la incorporación del pensamiento vincular orienta el tipo de consultas que el analista hace –por su pareja, su familia, por sí mismo, por sus hijos– y con quiénes ha de elegir tratarse: de tal modo, el advenimiento a los dispositivos vinculares se va dando, no a partir de reglamentaciones, sino de la transformación subjetiva implicada en los procesos formativos, no meramente informativos. También es frecuente que los alumnos que desean iniciar un nuevo análisis individual soliciten una derivación a analistas a su vez formados en una perspectiva vincular.

Revista: *La inclusión del grupo de reflexión dentro de la formación que ofrece el IPCV es, desde hace muchos años, una característica distintiva. ¿Cuál sería el papel que en la formación cumple esta experiencia?*

M. C. Rojas: El grupo de reflexión constituye una experiencia vivencial que priorizamos en la formación, por la posibilidad que él ofrece de conocimiento de la dinámica grupal y de las formas específicas de participación de cada sujeto en la misma. Es así que estos grupos contribuyen de modo central a lo que denominé una experiencia formativa, transformadora de la subjetividad, no exclusivamente informativa. Con relación a esto, creemos fundamental que formen parte de la programación curricular en los dos años de duración del posgrado de Psicoanálisis de las Configuraciones Vinculares así como en el curso anual de Formación de Coordinadores de Grupo, otra de las instancias formativas que integran el IPCV.

Durante el último período hemos agregado en el segundo año del posgrado otras experiencias vivenciales: distintas modalidades de laboratorios, centrados en la persona y

función del analista de las configuraciones vinculares, así como en los obstáculos específicos de dicha clínica.

Revista: *¿Cuáles serían las especificidades de la transmisión del psicoanálisis en psicoanálisis vincular?*

M. C. Rojas: Una peculiaridad de la formación vincular actual se halla ligada a las mencionadas transformaciones subjetivas que la misma trae aparejadas, lo cual da lugar a modificaciones de la identidad profesional. Esto se relaciona con el salto epistemológico producido por procesos formativos diferenciados, en sus fundamentos, tanto del pensamiento social pregnante como de los modos de pensar que predominaran, por lo general, en etapas educativas previamente transitadas. En cuanto a la formación psicoanalítica anterior, con frecuencia se ha centrado en la concepción de un mundo intrapsíquico separado o aislado de condiciones vinculares y sociales. Por el contrario, entre los pilares del pensamiento vincular destaco la concepción de un sujeto en redes, siempre perteneciente; de tal manera, sujeto, vínculo y cultura constituyen dimensiones entretrejidas e inseparables. Cada una de ellas posee una organización específica: no se confunde con las otras, pero tampoco se separa. La conexión sujeto-vínculo-cultura conforma una trama donde las distintas dimensiones carecen de extraterritorialidad respecto de las otras, lo que supone no pensar al lazo social como exterior respecto del mundo intrapsíquico.

Una perspectiva vincular innova también con relación al paciente individual: así, proponemos en la actualidad no solamente la formación en dispositivos multipersonales sino también una *perspectiva vincular en psicoanálisis*. Se trata de puntos de vista, enfoques o líneas de pensamiento diferenciadas, en un cuerpo teórico en actualización.

Los dispositivos *individuales* y vinculares son ámbitos con especificidades y diferencias, pero no se contraponen ni responden a diferentes cuerpos teóricos.

En correspondencia con el aislamiento conceptual del sujeto respecto de su trama de pertenencia, la transferencia, gestada en la relación analista-paciente, y uno de los basamentos y motores del análisis, fue desconocida como vínculo productivo. Se creó así a menudo la ilusión del paciente «a solas», en un intento, acorde quizá con la concepción moderna de rigurosidad, de restringir la incidencia del analista como factor de «contaminación» de la experiencia psicoanalítica. Nuestras perspectivas destacan en cambio la transferencia como situación vincular y la implicación del analista como polo de dicho vínculo.

Es con frecuencia a partir de demandas y desconocimientos relacionados con la propia actividad clínica que un analista se orienta hacia la formación en dispositivos vinculares: tal motivación se engarza, además, en su singularidad histórica y contextual. El interés por la cuestión vincular se ha desarrollado intensamente en las últimas décadas, inducido, entre otros factores, por las modalidades del lazo humano en períodos recientes. En la modernidad se desplegó cierto predominio de vinculaciones encerrantes e indiscriminadas, expresadas en formas de pareja y familia que han vivido hoy intensas transformaciones: me refiero a la familia nuclear o conyugal, proclive a la endogamia y a los discursos totales, y a la pareja matrimonial indisoluble. Con relación a esto, las primeras intervenciones vinculares se orientaron a favorecer la singularidad, autonomía y discriminación del sujeto. Hoy, nuestro mundo de vínculos frágiles e inestables conlleva una clínica que nos convoca, en cambio, a operar en el sentido de la configuración del vínculo, conformando redes de sostén y pertenencia que constituyan sede del apuntalamiento del psiquismo.

Por otra parte, pensar un sujeto en trama implica también la responsabilidad de reconocer la ineludible dimensión ideológica a que se hallan sujetas la producción teórica y nuestras intervenciones, así como abrirnos a la producción grupal, jerarquizable a la hora del enseñar y el aprender.

El conjunto grupal conformado por alumnos y docentes favorece la elaboración singular del conocimiento, configura fuente de interés y a la vez motor productivo: el grupo enfatiza la coexistencia de la productividad del intercambio intersubjetivo con la apropiación y creación individuales.

Las vicisitudes del aprendizaje grupal son procesadas en una peculiar situación transferencial conformada en dicho campo: transferencias radiales, de cada alumno al docente, y laterales, de los alumnos entre sí: la productividad transferencial habilita u obstaculiza la aventura del conocimiento. Se juegan además en la dinámica del grupo de formación otras transferencias: el vínculo con la institución, con los contenidos, con la bibliografía.

Nuestra modalidad, frecuente en el Instituto, de trabajar en co-docencia (me refiero a dos docentes presentes con simultaneidad en la misma clase), enriquece a la vez esa situación del enseñar-aprender. Las formas de los intercambios entre los docentes, su propia posibilidad de pensar juntos y su intertransferencia –siempre cuidadosamente trabajada entre ellos para conformarse como equipo– contribuyen a la dinámica productiva grupal.

El comienzo de las prácticas formativas es también un momento de encuentros y desencuentros, entre la propuesta institucional y las demandas y expectativas de cada postulante. El proceso de la formación transcurre en un contexto social e institucional singular, con alta incidencia en los caminos de acceso al saber transformador. Las ideologías propias de la institución de pertenencia, no manifiestas, participan en los senderos de la formación.

Los grupos de aprendizaje generan búsquedas inevitables de modelos que contribuyan a conformar la identidad profesional. Según los fundamentos ligados a carencia de certezas, apertura y complejidad que coloqué en la base misma de los procesos del conocer y el transmitir, esta búsqueda no habilitará formas diversas de duplicación. Claro

está que todo discurso tiende a perpetuarse, al producir nuevos portadores que garanticen su existencia. No obstante, la asimilación será transformadora y singular y cada uno de los integrantes del grupo tenderá a instaurar distintas modalidades de transgresión creativa.

Para los miembros del grupo de formación es también importante la pertenencia en sí, en tanto dadora de identidad. Hay búsqueda de asignación y reconocimiento: de tal modo, deseo de saber y de pertenecer coexisten. Las instituciones, tal como René Kaës enuncia, no son solamente objetos y vínculos de alienación: son también soportes, fuentes de representaciones y lugar de procesos necesarios para el funcionamiento del preconciente del psicoanalista.

Otro eje de importancia en la formación vincular es el pasaje por pasantías clínicas que aseguren la inmersión del alumno en este campo clínico de alta especificidad.

La realización de pasantías clínicas y su supervisión constituye una temática con frecuencia tratada en las instituciones que forman terapeutas; resaltaré por ello solamente algunos aspectos. En primer término, quiero señalar como experiencia de interés la posibilidad de realizar una práctica clínica en coterapia: ello implica un modo original de transmisión de las especificidades de la situación clínica vincular. Pienso aquí en la experiencia de un pasante en formación junto a un terapeuta experimentado, con quien pueda realizar un análisis intertransferencial con sentido formativo. Además, ubicar dos sujetos y un vínculo en el lugar del terapeuta puede dar lugar a novedosas y ricas configuraciones: destaco de esta manera el carácter productivo y habilitante de lo nuevo que es peculiar de la situación vincular. El espacio de la coterapia, diferenciado de lo posible en la práctica privada, ha sido poco frecuentado en ámbitos psicoanalíticos; éstos conservaron por lo general una práctica individual acorde con el modelo médico tradicional, y quizá con el individualismo propio del campo del psicoanálisis.

En cuanto a la importancia de la escritura en la experiencia formativa, jerarquizo dicho pasaje de la palabra oral a la palabra escrita como tiempo indeclinable del formarse/aprender/conocer. Destaco además la escritura a solas como momento singular imprescindible dentro de los procesos formativos, aun cuando en ocasiones se pueda escribir con otros. La escritura certifica el encuentro con los propios modos del pensar y soporta la exigencia de trabajo que la expresión escrita propone al psiquismo. Su abordaje conforma pues un salto creativo, una ampliación que abre nuevas fases en el inacabable sendero de la formación.

Revista: *¿Cómo piensa esa Dirección la instancia de la formación de formadores?*

M. C. Rojas: Entiendo que la formación en Psicoanálisis de las Configuraciones Vinculares, y de modo particular la formación del formador, ha de sustentarse en una ética de la incertidumbre y la alteridad:² ésta aleja su transmisión de aquellas modalidades que tornan idénticos al alumno y al maestro y que establecen la certeza como sistema de pensamiento.

Pienso en la transmisión de un psicoanálisis que, atravesado por el pensamiento de la complejidad y conectado con las exigencias clínicas de tiempos de acelerada transformación, se ve requerido de cambio y complejización. Sitúo el operar clínico en redes interdisciplinarias, las que destruyen baluartes narcisistas y jaquean el absolutismo del saber. Por otra parte, la conceptualización del vínculo humano no se agota en la dimensión psicoanalítica, abriéndose en ricos intercambios a otras vertientes del conocimiento.

² He planteado estas cuestiones en un trabajo sobre la temática de la formación presentado en la Jornada de la Federación Argentina de Psicoanálisis de las Configuraciones Vinculares, año 2000.

Propongo así como basamento de nuestra actividad docente el cuestionamiento de dogmatismos, certezas y de la propensión a generalizar lo que sólo es válido para ciertos y definidos contextos. Ir más allá, entonces, de la tentación casi insoslayable de convertir cultura en naturaleza, de pensar el devenir como reiteración y de considerar perenne lo que sólo es transitorio.

La era moderna, de ansiada rigurosidad, procuró siempre definiciones precisas, estables y únicas, consideradas reflejo de una *realidad en sí*, abarcable a partir del desarrollo de nuestro pensamiento. En la actualidad del pensamiento, pueden convivir modelizaciones diversas para la aproximación a diferentes presentaciones de un mismo o semejante objeto. La realidad no configura una *cosa en sí* a ser totalmente descubierta a partir de un desarrollo científico disociado del sujeto que produce el saber: es, en cambio, un producto del encuentro entre aspectos de la realidad y el sujeto mismo del acto de conocer.

Nos diferenciamos de este modo del positivismo dogmático, pero también de cierto nihilismo que pudiera negar toda posibilidad de acceso al saber; las ideas de precisión y rigurosidad en este contexto se redefinen. Los nuevos paradigmas exaltan el devenir por contraposición con la estabilidad casi inmutable de otros tiempos y concepciones, pero no eliminan estabilidades, anclajes situacionales que operan como referentes del pensar.

Aunque al referirnos a la formación pensamos por lo general en cursos sistemáticos, sabemos que los procesos formativos nunca concluyen y atraviesan la vida misma, en especial en el caso del formador. Nuevas experiencias vivenciales, otros tramos de análisis personal y vincular, lecturas e intercambios teóricos individuales y grupales, la actividad de la supervisión, tanto recibiendo como brindando supervisiones, son hitos formativos constantes. Además, la escritura aparece como expresión peculiar de la experiencia de la trasmisión y la actividad clínica, como la docencia misma, ejercen su eficacia formadora.

Entiendo que los mismos recursos utilizados para quienes transitan la formación sistemática han de implementarse en los Institutos de enseñanza para incentivar la formación de los formadores: a) enfatizo el papel de la realización de reuniones docentes que den lugar a nuevas lecturas y actualización constante; b) destaco la importancia de incorporar en la formación de formadores recursos de dinámica grupal y didácticos que contribuyan no solamente a los contenidos sino a las modalidades de la trasmisión; estos recursos no forman parte de la formación de los analistas en general; c) pongo también de relieve la realización de experiencias vivenciales con los equipos docentes: grupos de reflexión, laboratorios; d) resalto aquí de modo especial el valor de la escritura, singular y grupal. La producción escrita a partir de las cátedras, basada en sus experiencias de trasmisión y en el intercambio con los diversos grupos de aprendizaje, de año en año, constituye una de las expresiones creativas propias de la formación interminable del formador; e) si la clínica es para nosotros fuente de aprendizaje constante, en tanto cuestionadora de referentes y provocativa de nuestro pensamiento y conceptualizaciones, ubico también la relación docente-alumnos como hito fundamental en la formación del formador.

Participar en un grupo de aprendizaje aun en el rol docente da ocasión al descubrimiento y la transformación. Recuerdo ahora aquella dedicatoria de Winnicott, en *Realidad y juego*: «A mis pacientes, que pagaron por enseñarme», reiterada por tantos otros analistas de modos semejantes. ¿No debiéramos también en múltiples ocasiones dedicar nuestros trabajos a nuestros alumnos, esos interlocutores privilegiados y singulares, que tantas veces alentaron con sus reflexiones e interrogantes nuevos recorridos del pensamiento?

Reflexiones sobre la práctica analítica *

Mercedes Vecslir **

- (*) Este texto fue presentado en las Jornadas «Práctica actual», dedicadas al trabajo de las propuestas teórico-clínicas de Piera Aulagnier, a diez años de su muerte. Noviembre, 2000.
- (**) Miembro adherente de APA. Miembro fundador de SPS.
Luis M. Campos 1550, 6°P, Dpto. 25.
Tel: 4784-1773

Trabajaré algunas de las propuestas teórico-clínicas de Piera Aulagnier, tomando como punto de partida algunas puntuaciones hechas en sus textos sobre la práctica analítica, que me permitirán desarrollar algunas reflexiones. Cuáles son las condiciones que hacen posible el encuentro entre el deseo de saber del paciente sobre las causas de su sufrimiento y el deseo de curar del analista, entendiendo la curación como «*el desenlace de un proceso que apunta al retorno de una verdad que permita al analizado renunciar a los señuelos y a los beneficios secundarios de su sintomatología*» (Piera Aulagnier, 1980).

Me han interesado particularmente las articulaciones que Piera Aulagnier hace acerca de tres tipos de encuentro. El encuentro entre la madre y el niño que da origen a la formación del psiquismo, el encuentro entre un hombre y una mujer que pone en escena la relación amorosa y el encuentro entre analista y paciente que da lugar al tratamiento psicoanalítico.

Tres encuentros que tienen en común la gestación de un proyecto, que conlleva sus riesgos. De la violencia primaria a la violencia secundaria. Del amor a la pasión. Del amor de transferencia a la pasión transferencial.

Me guía en esta relectura un concepto de particular riqueza teórica y, por qué no decirlo, vital, porque no deja al ser humano en el lugar de un sujeto abstracto. Me refiero al concepto de «*potencialidad pasional*». El encuentro del yo con el otro puede despertar y actualizar una potencialidad pasional que pone en escena una *tentación que todo sujeto preserva en lo más profundo de sí*: el deseo de un encuentro sin fisuras con el otro (o el deseo de un encuentro con un Otro sin fisura). A diferencia de la «*potencialidad psicótica*» que es patrimonio de ciertos sujetos y cuyo recurso es la reconstrucción delirante de la realidad, la potencialidad pasional es un sesgo posible que puede tomar el encuentro del sujeto con su objeto de placer.

Cito a P. Aulagnier (1979): «*Pero hay otra comprobación que merece toda nuestra atención: en ciertos casos es la propia relación transferencial la que despierta y actualiza una "potencialidad pasional" que muy probablemente, sin análisis, hubiera permanecido en estado latente. ¿Esta potencialidad es el patrimonio de ciertos sujetos (como lo que ocurre con lo que en su momento yo había definido con el término "potencialidad psicótica") o por el contrario, es un riesgo, una tentación que todo sujeto preserva en lo más profundo de sí mismo? Si ese es el caso –y tal es mi opinión– el fenómeno "transferencia" revela de pronto otra profundidad y un poder que no habíamos sospechado.*»

Esta potencialidad pasional puede conducir al sujeto a la concreción imaginaria de una forma de encuentro con el objeto que lo empuja a la pérdida de su propia autonomía, o lo lleva, por sufrimiento y decepción, a la indiferencia por la presencia de este objeto. Por alienación en el deseo del otro o desinvestidura de su presencia, por exceso o por defecto, la pulsión de muerte toma el comando del encuentro. La potencialidad pasional del ser humano, tan necesaria como ilusión, como riesgosa por su posibilidad de concreción en el estado pasional, puede ser pensada, a mi modo de ver, como una bisagra que articula la violencia primaria con la violencia secundaria, el amor con la pasión, la transferencia con la alienación (en el tratamiento psicoanalítico o fuera de él).

Sabemos que no es sólo un *partenaire* amoroso lo que actualiza en el sujeto la potencialidad pasional. En el registro del pensamiento, una ideología, una teoría, pueden despertar una equivalente tentación que, si va más allá, deja al sujeto atrapado en el deseo de reducir su propia posibilidad de pensar la realidad. Sea que el objeto de la pasión esté encarnado en la presencia del otro o en la existencia de su pensamiento, el placer de amar y de pensar quedan expropiados.

Las condiciones del encuentro analítico

La experiencia se inicia con una invitación al paciente a hablar lo más libremente que pueda acerca de lo que le pasa, con un interlocutor no involucrado en su realidad cotidiana, que escuchará en atención flotante, sin hacer juicio de valor sobre los deseos y elecciones del paciente, en el marco de un espacio físico determinado y dentro de un tiempo más o menos previsto. Condiciones que hacen posible el encuentro, pero que ni el paciente ni el analista podrán respetar de manera total ni constante.

El comienzo supone la aceptación de «*un extraño pacto*» por el cual uno de ellos acepta hablar de sus sufrimientos y sus placeres, de la relación con su cuerpo y con los otros, de sus ilusiones y sus desengaños, y el otro se compromete a asegurar la presencia de una escucha particular. Acuerdo que demanda al paciente poner a hablar sus pensamientos y demanda al analista un supuesto saber sobre los deseos inconcientes que se juegan en esos pensamientos.

La relación analítica no puede situarse sin modificaciones ni entre las relaciones de simetría ni entre las de asimetría. Desde estos preliminares el encuentro se presenta a la manera de una relación simétrica en la medida en que ambos serán los gestores del trabajo analítico, donde el analista aparece como representante de un saber aprendido y el paciente como representante de una cultura que le da un lugar a ese saber. Ambos son los sujetos de una experiencia al servicio de un mismo objetivo, que queda investido por los dos.

Si es fundamental en un análisis proponer al analizando el cuestionamiento de cierto número de ilusiones que operan como certezas, la misma proposición cabe para el analista con relación a su propio saber acerca de su teoría, su práctica y sus propias referencias identificatorias.

El espacio analítico que se abre en este encuentro es siempre el efecto del entrelazamiento de dos espacios psí-

quicos, lo que no significa que haya equivalencia en las emociones vividas por los dos participantes de la experiencia. No hay simetría, ni en el saber ni en el placer ni en el sufrimiento, sin embargo ambos conservan el poder recíproco de ser fuente de conocimiento y fuente de placer o de displacer para el otro.

La existencia del sufrimiento en el paciente basta para pedir ayuda, pero si pide ayuda en el consultorio de un analista es porque supone que su sufrimiento se origina en causas desconocidas para él, que el conocimiento de estas causas producirán alivio a su sufrimiento y que este analista elegido es aquél a quien él supone capaz de saber acerca de esas causas que lo motivan.

Es la presencia de estas suposiciones lo que instala una promesa de alivio basada en el desarrollo de un proceso de trabajo analítico, que transcurre en transferencia, y que mientras no olvide el punto de inicio, «*clave de bóveda*», hará tope al deseo de reducir la presencia del analista a una única prueba de aprobación y de amor que deje al paciente en interminable dependencia afectiva con él. Es decir, cuando el amor de transferencia deja de ser el piso sobre el que reposa el trabajo analítico para pasar a ser el motivo repetido del encuentro y entonces la sugestión reemplaza a la posibilidad de la comprensión.

Sugestión y neutralidad parecen estar en el anverso y en el reverso del proceso analítico. Al peligro de la sugestión le oponemos la seguridad de la neutralidad. Apoyado en la necesidad de dar significación, el riesgo del trabajo del analista es hacer emitir en el lugar del paciente una respuesta que ya está implícita en la interpretación. El deseo del analista pasa a ser la demanda del paciente. La neutralidad, en cambio, es una posición en la escucha del analista que implica hacer callar su narcisismo para seguir paso a paso en el discurso del paciente cuáles son en éste, los deseos y las creencias que dieron lugar a ese discurso. ¿Así de simple...?

El deseo del analista está inevitablemente en juego y poder admitir su existencia es justamente lo que permite que este deseo esté siempre interrogado. La relación analítica no puede pensarse en ausencia del deseo, de los ideales y de las referencias identificatorias del analista. La contra-transferencia no es solamente efecto de las proyecciones del paciente. El análisis del analista y la reflexión sobre su práctica, permiten que los efectos en su subjetividad como respuesta al discurso del paciente puedan ser metabolizados en beneficio de la discriminación y la tolerancia.

No hay más neutralidad que la neutralidad del juicio. Si la neutralidad es una regla a seguir y no el efecto de la interrogación que el analista se hace sobre su propio deseo en juego, se corre el riesgo de desinvertir la relación con el paciente como forma de controlar una posible puesta en escena de la potencialidad pasional. Entonces, la atención flotante corre el riesgo de convertirse en *desatención constante*.

La invitación a hablar con libertad es para el sujeto la apropiación de un derecho que no sólo conlleva un peligro porque implica la confrontación de los propios pensamientos con los de otro sujeto, sino porque pone en evidencia la existencia de pensamientos contradictorios que el yo sostiene con el mismo fervor y en total desconocimiento. El primer efecto del encuentro analista-paciente es favorecer la aparición de estas representaciones de difícil coexistencia pacífica y la primera tarea del proceso analítico es hacer evidente en la sesión y con el analista el conflicto neurótico, en lugar de malgastar energía en la represión y el desconocimiento.

La suposición de que el analista posee las respuestas que devuelven el sentido perdido de los síntomas y de los enigmas de la historia, no es efecto de la transferencia, sino justamente lo que la causa. Pero la instalación de la neurosis de transferencia puede dar lugar a la creación de una ilusión: el saber del analista disolverá el conflicto y acabará con el sufrimiento. Ilusión que, como la violencia prima-

ria, puede ser inevitable y aun necesaria, pero que si se extiende más allá invierte el objetivo del proceso de análisis. «...*la transferencia se pondrá al servicio de un deseo de muerte del yo por el yo, que se realizará no a través del suicidio sino del deseo de no desear pensar más.*» (Piera Aulagnier, 1980).

Cuando el deseo de saber se desliza al deseo del encuentro con un Otro garante de la verdad, que posea las respuestas que lo liberen de toda interrogación y de toda búsqueda, el sujeto paga con la alienación al pensamiento de ese otro que encarna para él ese lugar, al que le otorga el poder de decidir si sus propios pensamientos tienen o no un sentido.

El riesgo de la tentación que da lugar a la transferencia pasional que deja al paciente alienado al pensamiento de ese sujeto supuesto saber que representa el analista para él, es el mismo tipo de riesgo al que el analista está expuesto, desde su lugar y con el saber psicoanalítico. Para el analista, la tentación del encuentro con un sujeto supuesto saber que ya ha pensado todo lo que tiene que ser sabido acerca de la teoría, de la práctica y del sujeto humano en general, es la fantasía de un encuentro que lo exime de reconocer la singularidad de ese paciente particular, cuyo discurso es fuente de nuevos pensamientos que pueden poner en duda algunas certezas teóricas y prácticas preestablecidas.

Pero tentación, actuación del fantasma y anhelo del yo, no son lo mismo.

El proyecto analítico

La idea de que el sufrimiento tiene unas razones ocultas cuyo sentido es posible encontrar, da lugar a la apertura de un proyecto terapéutico cuyo primer intento es poner entre paréntesis la compulsión a repetir.

El analista se ofrece como soporte de la repetición, sobre el cual se proyectarán las diferentes relaciones con los

personajes del pasado, pero esta repetición sirve para algo si el analista asegura con su forma particular de estar presente, que no habrá solamente repetición en la relación analítica. La repetición transferencial se hace fecunda porque el analista representa otra cosa que ese representante proyectado sobre él. El paciente no es hablado por el personaje proyectado en el analista sino que el analista habla por lo que allí es: alguien capaz de tratar de entender junto con él los enigmas de su historia y de sus deseos, para que pueda apropiarse de una manera suya de vivir.

El encuentro inicial seguirá su curso si en el paciente existe la creencia de que su compulsión a repetir tiene otro devenir posible, que nuevos significados de sus síntomas pueden modificar el destino al que lo llevan las significaciones coaguladas de su historia. ¿No llamamos neurosis de destino a la puesta en acto de trozos de libreto escrito con la letra del deseo de los otros significativos para el sujeto, a quien él entrega como tributo espacios del yo?

La repetición que hace obstáculo en la clínica, es lo que da lugar al analista a construir otro sentido de la historia del paciente que reorganice el campo de sus significaciones y desarticule la repetición, para pasar de un lugar impuesto por la historia de cada sujeto, hacia una propia posición, que dé lugar a la creación de un nuevo trayecto de historia.

La potencialidad pasional del analista

Se espera de los analistas que no seamos psicóticos, ni tampoco tan neuróticos. Pero, simplemente por ser humanos, somos todos un poco «locos». Todos conservamos el deseo inconciente de un encuentro sin falla con el otro. Pero sostener una ilusión y actuar el fantasma en la escena real, no es lo mismo.

Si el analista realiza su práctica y toma sus referencias teóricas para legitimar «... *la ilusión que le hace afirmar*

que lo que se tiene que pensar sobre el sujeto y sobre este sujeto, ya fue pensado de una vez y para siempre por UN analista y, por lo tanto, que el analista no puede esperar ni oír nada nuevo de y en el discurso que se le ofrece» (Piera Aulagnier, 1980), entonces la potencialidad pasional mueve la puesta en escena de un fantasma, que lleva a la concreción de un estado pasional con la teoría que puede traer como efecto la desinvertidura de la práctica.

Algo que es una ilusión útil para la instalación de la transferencia del analista con los textos, se transforma en una ilusión mortífera, por no haber podido hacer el duelo por la certeza puesta en el pensamiento del Otro, a quien se imagina como poseyendo la totalidad de lo pensable. *«Pero ¿cómo no advertir que esta posición implica que en el mismo analista ha tomado la precedencia el deseo de no tener que pensar más?»* (P. Aulagnier, 1980)

No hay reglas, ni de encuadre ni de proceso, que aseguren que el desarrollo del proyecto analítico no será obstaculizado por la potencialidad pasional del paciente o del analista.

Hay condiciones que hacen posible el encuentro y la apertura de un proyecto terapéutico, condiciones que pueden entrar en riesgo por la potencialidad pasional del sujeto, pero al mismo tiempo, es por la existencia de esta potencialidad que se hace posible imaginar que ese encuentro puede gestar algo nuevo, allí donde está obstaculizada, por la repetición, la posibilidad de invertir un tiempo futuro.

Aceptar la castración implica renunciar en la escena real a la creencia en la existencia de Otro garante de la verdad, lo que expone al sentimiento de soledad y a la necesidad de soportar el peso de la duda. Si la potencialidad pasional está regulada por la aceptación de la castración, la distancia entre el encuentro anhelado y el encuentro posible, mueve al sujeto a la búsqueda de nuevos encuentros con el placer de amar y de pensar.

La ilusión del encuentro puede llevar a la puesta en escena del fantasma o a la puesta en sentido por el yo del anhelo de realización de un deseo que respeta la categoría de lo posible. La ilusión de reencontrar en el objeto real al objeto anhelado, aquél que pareció alguna vez estar pero que nunca estuvo, es movimiento de vida siempre que se pueda renunciar al deseo de especularidad entre una y otra representación.

Bibliografía

- Aulagnier, P. (1975) *La violencia de la interpretación*. Amorrortu editores. 1977.
- (1979) *Los destinos del placer*. Editorial Argot. 1980.
- (1980) *El sentido perdido*. Editorial Trieb. 1980.
- (1984) *El aprendiz de historiador y el maestro brujo*. Amorrortu editores. 1986.
- (1986) *Un intérprete en busca de sentido*. Siglo veintiuno editores. 1994.
- Avenburg, R. (1998) *Psicoanálisis: Perspectivas teóricas y clínicas*. Ediciones Publikar.
- Baranger, M. y W. «La situación analítica como campo dinámico». *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*. Tomo 4. 1961-62.
- Bleichmar, H. (1997) *Avances en psicoterapia psicoanalítica*. Paidós.
- Castoriadis, C. (1986) *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*. Nueva Visión. 1992.
- (1991) *El inconciente y la ciencia*. Amorrortu. 1993.
- Freud, S. *Obras completas*. Amorrortu. 1982.
- Green, A. (1972-86) *De locuras privadas*. Amorrortu. 1990.
- Hornstein, L. (1988) *Cura psicoanalítica y sublimación*. Nueva Visión.
- (1991) *Cuerpo, historia e interpretación*. Paidós.
- (1993) *Práctica psicoanalítica e historia*. Paidós.
- (2000) *Narcisismo*. Paidós.
- Lacan, J. (1966) *Escritos I*. Siglo veintiuno. 1971.
- Laplanche, J. (1987) *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis*. Amorrortu. 1989.
- Marucco, N. (1998) *Cura analítica y transferencia*. Amorrortu.
- Merea, C. (1994) *La extensión del psicoanálisis*. Paidós.
- McDougall, J. (1978) *Alegato por una cierta anormalidad*. Paidós. 1990.

Resumen

A partir de algunas propuestas teórico-clínicas de Piera Aulagnier, se reflexiona sobre las condiciones que hacen posible el encuentro entre el deseo de saber del paciente sobre las causas de su sufrimiento y el deseo de curar del analista.

Se toman como referencia las articulaciones acerca de tres tipos de encuentro: el encuentro entre la madre y el niño que da origen a la formación del psiquismo, el encuentro entre un hombre y una mujer que pone en escena la relación amorosa, y el encuentro entre analista y paciente que da lugar al tratamiento psicoanalítico. Encuentros que tienen en común la gestación de un proyecto que tiene sus riesgos: de la violencia primaria a la violencia secundaria, del amor a la pasión, del amor de transferencia a la pasión transferencial.

En esta línea de pensamiento, se trabaja el concepto de «potencialidad pasional». El encuentro del yo con el otro puede despertar y actualizar una potencialidad pasional que pone en escena una tentación que todo sujeto preserva en lo más profundo de sí: el deseo de un encuentro sin fisuras con el otro. A diferencia de la «potencialidad psicótica» que, para P. Aulagnier, es patrimonio de ciertos sujetos y cuyo recurso es la reconstrucción delirante de la realidad, la potencialidad pasional es un sesgo posible que puede tomar el encuentro del sujeto con su objeto de placer.

Summary

Taking a starting proposition from some theoretical-clinical hypothesis from Piera Aulagnier, we think about conditions that make possible the meeting between the patient's knowledge desire concerning on causes of his suffering and the analyst's desire for cure.

Reference articulations are taken into account about three types of meetings: 1) that one between the mother

and the child which gives birth to psychism development 2) the encounter between a man and a woman which puts in the scene love relationships 3) and the meeting analyst-patient which gives place to psychoanalytic treatment. These meetings have in common the pregnancy of a project that has its risks: from primary to secondary violence, from love to passion, from transference love to transference passion.

In this line of thought, we work the concept of «passional potentiality».

The meeting of the ego with the other can awake and actualize a passional potentiality which puts in the scene a temptation which every subject preserves in the most profound of himself: the desire of a meeting without fissure with the other. The difference with the «psychotic potentiality», which is for Piera Aulagnier an inheritance of certain subjects and whose resort is the delirant reconstruction from reality, the passional potentiality is an possible bias which can take the meeting of the subject with its pleasure object.

Résumé

A partir de certaines propositions théoriques et cliniques de Piera Aulagnier, l'on réfléchit ici sur les conditions qui rendent possible la rencontre entre le désir de savoir du patient en ce qui concerne les causes de sa souffrance et le désir de guérir de l'analyste.

Comme référence, l'on utilise les articulations sur trois sortes de rencontre: la rencontre entre la mère et l'enfant qui donne lieu à la formation du psychisme, la rencontre entre un homme et une femme qui met en scène la relation amoureuse, et la rencontre entre l'analyste et le patient qui rend possible le traitement psychanalytique. Des rencontres qui possèdent comme facteur commun la mise en place d'un projet qui a des risques: de la violence primaire à la violence secondaire, de l'amour à la passion, de l'amour de transfert à la passion transférentielle.

Dans cette perspective, l'on travaille le concept de «potentialité passionnelle». La rencontre du moi avec l'objet peut réveiller et actualiser une potentialité passionnelle qui met en scène une tentation que tout sujet préserve au plus profond de soi: le désir d'une rencontre sans failles avec l'autre. Pour P. Aulagnier, la «potentialité psychotique» est le patrimoine de certains sujets et sa ressource, la reconstruction délirante de la réalité; la potentialité passionnelle, par contre, serait une tournure possible que peut prendre la rencontre du sujet avec son objet de plaisir.

**PASANDO
REVISTA**

*Clínica Familiar Psicoanalítica.
Estructura y acontecimiento*

Isidoro Berenstein (compilador)

R. Gaspari; S. Gomel; J. Moreno; S. L. de Moscona;

G. Santos; G. Rajnerman; M. C. Rojas

Paidós, 2000

Pensé que podría interesarle, sabe, a quien todavía no ha leído *Clínica familiar psicoanalítica*, pues va a encontrar distintas formas de acercamiento a ese mundo tan complejo que es la clínica, enmarcadas por interesantes desarrollos teóricos. Pienso que le puede interesar a aquellos que tengan planteados ciertos interrogantes sobre el psicoanálisis y sobre lo vincular. Sus páginas muestran el empeño de los autores por desplegar las cuestiones que los desvelan, confrontaciones surgidas desde las teorías ya convalidadas, desde la práctica y desde el encuentro con las propias contradicciones. El desafío de su lectura implica tomar como propias estas cuestiones y entrar en un diálogo interno, externo o por e-mail con los autores.

Cada uno de ellos ha elegido una entrada particular y una vez adentro se juntan, se chocan, se separan, se siguen, se llaman y nos hacen pensar: ¿cuál es el escenario de esa práctica? ¿La se-

sión? ¿La supervisión? ¿La mente del analista? ¿La presentación de un caso? Todos estos escenarios se van a desplegar frente al lector de este libro.

Ricardo se toma el trabajo de discutir por nosotros con los que segregan el campo de lo vincular de la operatoria psicoanalítica y brinda algunas de la herramientas conceptuales que pueden justificar esa práctica.

Graciela también en esa línea debate y se debate entre la opción de citar a la familia o no pero situando el problema, no desde lo fáctico, sino en la cuestión de la delimitación de la escucha y de la producción inconciente en juego.

Cristina se centra en el particular encadenamiento discursivo de la familia que la consulta para diseñar el mapa inconciente familiar y remarca la especificidad de la actualización inconciente que sólo es posible en ese ámbito.

Mientras Sara expone los esfuerzos del analista para poder representarse la intimidad del paciente y encontrar la palabra adecuada para reinstalar la circulación vincular, Julio cuenta una sesión a través de las ocurrencias del analista, trabajándolas y reabajándolas como lugar de emergencia de la novedad a condición de que la mente del analista se deje vincular.

Pero ¿cómo se cuenta el caso? Griselda descubre los secretos del procesamiento inconsciente del analista cuando cuenta «objetivamente» un caso. Incluye al otro analista, a la institución, a la teoría, en el corazón de la práctica y muestra los secretos del «ojo» clínico.

En tanto el material está producido desde la teoría del observador, uno podría quedar con la sensación de que es el analista el que inventa el hecho, que el padecimiento sería una especie de creación alucinatoria de una mente deformada por teorías esotéricas y la lectura de libros como éste. Pero allí aparece Silvia y nos dice: el material se materializa en la angustia transferida al terapeuta. El supervisor va a descubrir ese efecto, presentificación en la sesión de lo irreducible del otro a las escrituras psíquicas.

Los indicios de Griselda se encadenan con los ínfimos detalles de Julio y se estrellan contra el muro de lo no representado de Silvia, siempre y cuando no se tenga la suerte de establecer un vínculo transferencial que permita su representación.

Más allá del chiste, la problemática de lo ínfimo, con larga tradición en psicoanálisis, está presente en todo el texto; exaltación de lo ínfimo, como vía privilegiada para hacerle lugar a lo innominado y a lo que escapa a las regularidades.

En el plano teórico el libro se inspira en el recorrido que va de la *estructura* al *acontecimiento*, lo que marca un punto de partida no sólo teórico sino también histórico, porque con la Estructura Familiar Inconsciente (EFI) comienza el Departamento, lugar de gestación de estas ideas. Se puede hacer el recorrido que va desde el entusiasmo por el juego de la combinatoria estructuralista que parecía poner a nuestra disposición el poder de la predicción, hasta que la constricción determinista que la acompaña, se volvió aplastante, como un «ladrillo», y de la mano de la teoría del acontecimiento se pudo abrir la puerta y salir a jugar. La multiplicidad es bienvenida y si bien

no se puede predecir el futuro, se puede influir sobre él, como dice Cristina.

La otra corriente de pensamiento en la que se embarcan los autores en la búsqueda de metáforas que permitan pensar la constitución y movilidad vincular es la teoría de la complejidad y las estructuras disipativas.

En los capítulos de *Clínica familiar psicoanalítica* emerge de las regularidades masificantes y de las repeticiones que todo lo explican un personaje: el sujeto. Se reabre la pregunta acerca de la subjetivación en los vínculos. Aunque siempre se trate de un sujeto en situación, sujeto en un vínculo, pero que lo excede.

El trabajo de los autores va decantando en el pasaje que va desde la estructura familiar inconciente al campo de lo vincu-

lar, como campo privilegiado para procesar singularidades, diferencias y ajenidades. Quien siga su recorrido, en algunas vueltas se va a reencontrar con Freud y en otras lo va a perder, se cruzarán con A. Badiou o E. Morin y con una amplia referencia a escritos previos de cada uno de los autores que testimonian su productividad. Los invito a hacer el camino juntos, no es recto ni llano, pero justamente por eso es atractivo.

Para terminar, quiero comentar el sentido de mi presencia en esta mesa. Seguramente estoy en función de lazos estrechos con los autores, por haber compartido una historia, con muchas horas de trabajo y muchos momentos importantes de la vida, pero creo que también está en función de señalar dentro del grupo de pares, el lugar del lector en el acto de la comunicación escrita. Felicitaciones.

Graciela Kasitzky de Bianchi

La hospitalidad.
Jacques Derrida
Anne Dufourmantelle
Ediciones de la Flor
Buenos Aires, 2000

¿Hospitalidad?

¿Para quién? ¿Por qué?... preguntas iniciales que surgen al leer el título de esta publicación. El texto de los dos seminarios de Jacques Derrida que incluye, acompañados por la *Invitación* de Anne Dufourmantelle, constituyen un ejercicio estimulante y válido del enlace posible entre la filosofía y la modernidad.

En un mundo nunca tan cercano, nunca tan ajeno, interrogar la hospitalidad implica abordar aquello que consideramos lo extranjero, lo extraño que busca un lugar que lo deje ser, que lo deje habitar. Derrida, a manera de epígrafe, en el primer seminario, evoca los diálogos de Platón para mostrar la pregunta del Extranjero (*xenos*) en el *Sofista* quien en su cuestionamiento «sacude el dogmatismo amenazante del *logos* paterno»; la ceguera y la locura junto al parricidio son argumentos que se enlazan a lo extranjero. Sócrates el de la pregunta mayéutica, invierte la situación y pide los de-

rechos de hospitalidad de un extranjero, en su propia tierra, para poder ser escuchado pues no conoce el lenguaje retórico de los juristas, «¿debemos exigir al extranjero comprendernos, hablar nuestra lengua, en todos los sentidos de este término, en todas sus extensiones posibles, antes y a fin de poder acogerlo entre nosotros?» El extranjero tiene derechos, por tener un nombre, una familia, un linaje. Habría entonces un pacto en la hospitalidad condicional, aquella que se extiende a un ciudadano.

¿Cabe esperar la hospitalidad incondicional, aquella que no exige nombre, procedencia, lengua, que no aguarda reciprocidad? Derrida evoca a Edipo ciego, extranjero que al entrar en Colona, implora con Antígona hospitalidad. Viene de Tebas, la ciudad escenario del incesto, pero ¿es Edipo el responsable de su acto? ¿No es la ley de Tebas la que ha producido este «fuera-de-la-ley»? Nuevamente aparece el parricidio ahí

donde se trata de lo extranjero y de la ceguera.

Edipo muere siendo extranjero. Sus hijas lo lloran, pero su llanto tiene que ver con la muerte del padre en tierra extranjera y también con el desconocimiento exigido por él en cuanto al lugar de su tumba. Es el secreto que queda con Teseo y que va a salvar a una ciudad. ¿Es Edipo un extranjero que muere para salvar al anfitrión, para liberarlo? ¿De qué lo libera? De su subjetividad, dirá Derrida: «Así el huésped deviene el anfitrión del anfitrión».

¿Y qué de la hospitalidad en la modernidad? ¿Qué ética la delimita? ¿Desde la filosofía del derecho (Hegel)? ¿Desde la cultura? ¿Es suficiente?

Evidentemente el límite entre lo privado y lo público es confuso. ¿Qué ley rige? Derrida nos muestra una paradoja: si se borran los límites entre lo privado y lo público, entre lo secreto y lo fenoménico, entre el hogar propio posible y la imposibilidad del hogar propio, la hospitalidad o el derecho a ella se prohíbe.

Derrida va a precisar «La Ley está por encima de las leyes». Una Ley transgresora, fuera-de-la-ley, anómica. Y estos dos regímenes de ley son a la vez «contradictorios, antinómicos e inseparables».

El extranjero tiene que verse con su muerte, pero también con su nacimiento. Y en el entretanto está su morada, el hogar-propio, que lleva consigo: la lengua materna. ¿Cómo habita el extranjero esta lengua?

¿Cómo se escucha al extranjero en su lengua, aquella en la cual transmite su cultura, sus valores, sus significaciones? En esa situación de extranjero, ¿cómo son sus experiencias de encuentro, de despedida?

¿Quién es el huésped? ¿aquél que abre las puertas para alojar al extranjero o aquél que llega y permanece por un tiempo incierto, como en un borde sin pertenencia?

Una relación, un equilibrio fugaz, siempre la interrogación.

Cecilia Hidalgo

Clínica del niño y su familia.
Una perspectiva vincular psicoanalítica
Sara Amores
Editorial Distal, 2000

Siempre es un honor y un placer participar de la presentación de un libro. En este caso fue también una grata sorpresa que Sara me convocara para esta noche. Sé que la elección tuvo en parte que ver, porque Sara me lo dijo, con el afecto y el respeto mutuo que a lo largo de varios años, a través de las tareas compartidas en el Departamento de Familia de esta Institución, «supimos conseguir». Pero sobre todo en estos dos últimos años de trabajo en el taller sobre «Problemáticas clínicas en el psicoanálisis de familias con niños». Para los que no conocen nuestro modo de trabajo, aclaro que en esta ocasión, un grupo de colegas nos autoconvocamos a partir de inquietudes teóricas y clínicas con relación a las familias con niños. Del mismo modo lo hicieron otros subgrupos de miembros del Departamento eligiendo en cada caso el tema y el modo de organización de cada taller. No sólo el trabajo resultó fecundo respecto de los objetivos propuestos, sino que, por esas cosas de los grupos, no todas fá-

cilmente identificables, se dio una conjunción en la dinámica sumamente confortable. Los que conocen bien a Sara sabrán que su serenidad y buen humor fueron ingredientes esenciales para que así fuera. De modo que con este marco de inquietudes profesionales compartidas y aprecio recíproco, me dispuse a leer y presentar hoy su libro.

Empecemos por el título. Tiene un objeto excluyente: el niño. Y como es un libro de clínica, se trata del niño y su padecimiento. Y desde una perspectiva que no es contrariada en ninguno de sus capítulos: la perspectiva vincular psicoanalítica. Si este libro fuera un filme, diría que las escenas son los interiores de casas de familias, a veces con los primeros planos de las caras de los chicos. Otras veces, entran en escena los ruidos de la calle. Los gritos de la calle.

En cuanto al destinatario del libro, se trata de un lector muy amplio pero muy bien delimitado: el profesional preocupado

por el niño, fundamentalmente psicólogo, psiquiatra o neurólogo, pero también el pediatra, odontólogo, educador, que, al cabo de un tiempo de práctica con los niños, empieza a inquietarse con preguntas, incertidumbres, vacíos de sus respectivas formaciones, a punto de partida solipsistas.

Sara describe sus propios caminos en la introducción y en el primer capítulo dedicado a lo que llama «Conceptos previos»: su formación como médica pediatra, como psiquiatra de niños y adolescentes, la interdisciplina, el psicoanálisis, lo vincular, la epistemología, el estructuralismo y el pos-estructuralismo. Pero también Herman Hesse, García Márquez, la mitología griega... sin faltar, por supuesto, la mitología guaraní. Un dato curioso: un libro sobre psicoanálisis con niños que *no* empieza con Juanito.

En ese primer capítulo Sara se posiciona a sí misma y se define desde su modo de definir: los espacios psíquicos, pactos y acuerdos inconcientes, comunicación de inconciente a inconciente, determinación y azar, crisis familiar, la estructura y la estructura de la situación. El último punto se denomina «La consulta» y, a partir de allí y

hasta el final, la encontramos en su práctica clínica conjugando el verbo psicoanalizar en tiempo individual, familiar y social, privilegiando al síntoma como vía de acceso a los puntos de inconsistencia de lo intrapsíquico y lo intersubjetivo.

Pero, como se puede apreciar por los temas elegidos para cada punto de este primer capítulo, y si se me permite la expresión, diría que su *ideología* es vincular. Y esto, hasta cuando, como en uno de los casos descriptos, decide *no* indicar un tratamiento familiar. Lo fundamenta con criterio vincular. Del mismo modo cuando, siguiendo el pensamiento de Isidoro Berenstein, considera al sueño como una producción también vincular. Dice textualmente: «Considero al sueño formando parte de la cadena asociativa grupal familiar, como lo planteara respecto de los dibujos y juegos infantiles».

El concepto de *identificación* es otro eje que atraviesa todo el libro. Desde la clásica definición de Freud como el primer modo de enlace a un objeto; como proceso de autoorganización vinculado a la idea de metabolización que trabajan de modos diversos Laplanche y Piera Aulagnier; como asociado

a la condena a pertenecer a un vínculo, que toma de Berenstein, hasta señalar el tope del concepto: la identificación no alcanza y, por ende el dispositivo del psicoanálisis individual tampoco, para abordar los aspectos inconcientes de los pactos y acuerdos familiares, hilos esenciales del entramado social desde el que se desprende el sujeto hijo.

Una virtud de este libro es el no estar cerrado dogmáticamente, sino abierto a cuestionarse y problematizarse. Nos dice Sara, por ejemplo: «Creo que el problema es cómo pensar el eje de la repetición, sin el cual el psicoanálisis perdería uno de sus fundamentos y el eje de la transformación, sin el cual la clínica se tornaría estéril». Y unos párrafos más adelante nos sugiere: «Transmutar el síntoma en acontecimiento, hacer un lugar a lo que el síntoma cuestiona y propone. Empleo el término *transmutar* para enfatizar la conversión de una cosa en otra, para diferenciarlo de *transformar*, que significa poner algo en términos diferentes pero equivalentes».

Si de otra ocasión se tratara, varios términos discutiría con Sara. Posiblemente ella los esté discutiendo consigo misma y

quizá en un próximo libro suyo les seguiremos el rastro. Hay uno en particular que me deja con muchos interrogantes: el cuerpo. Como lugar del síntoma. Como lugar de las identificaciones. Como denuncia de acuerdos familiares fallidos. Como modo de signar pactos y acuerdos desde el desvalimiento del niño. Cuerpo como opuesto a estructura del lenguaje. Cuerpo opuesto a aparato psíquico. El cuerpo para una pediatra y el cuerpo para una psicoanalista de niños y familias se acercan asintóticamente a veces y otras se chocan, se repelen y se reencuentran desde diversos planos y marcos teóricos.

Unas palabras en particular sobre el capítulo 9. Trata de lo sociocultural referido a un capítulo de nuestra vida como ciudadanos acerca del que todavía no es fácil pensar: son casos de hijos de desaparecidos. Un subtítulo me resultó a la vez una metáfora adecuada para expresar la posición de Sara en este punto. Se llama: «Abordaje terapéutico. Cuidados». Es cuidadosa en especial. Identificada con las diversas facetas de un dolor que nos incumbe a todos pero también creativa en la fundamentación de los recursos técnicos que usa. Aquí destaca la prioridad del uso de señalamien-

tos y explicaciones más que el de interpretaciones, la interpretación en metáfora, la realización simbólica, etc., como formas de apuntar a la reestructuración psíquica en situaciones vitales donde lo traumático no ha logrado formas espontáneas de elaboración o metabolización, transformándose de indecible en impensable por falta de sostén simbólico en lo social y no sólo en el ámbito familiar.

Para finalizar, diré que buena parte de Sara está documentada en este libro. Buena por calidad y buena por cantidad. Pienso que es producto de su

larga trayectoria profesional, de su experiencia y sus búsquedas, de su compromiso ético y su amor por su trabajo. Un comentario que me hizo acerca del libro cuando salió de la imprenta habla justamente de su sincero orgullo por su trabajo: al entregármelo, me dijo que lo que la ponía más contenta era la excelente reproducción que la editorial había logrado de los dibujos de sus pacientes.

Por todo esto le agradezco que me haya invitado a acompañarla hoy.

Paulina Zukerman

INFORMACIONES