Secretos familiares y sus marcas en la subjetividad

Myriam Alarcón de Soler *

(*) Licenciada en Psicología, Master en Psicología Clínica, Georgia State University. Miembro Titular y Corresponsal en el Exterior de AAPPG.
Cra. 5 No. 92ª- 61 Apt. 201. Bogotá, Colombia.
Tel:. 57-1-6218448 - E-mail: myriamalarcon@etb.net.co

«Todos los secretos están guardados en un mismo cajón, el cajón de los secretos, y si develas uno, corres el riesgo de que pase lo mismo con los demás.»
Laura Restrepo, Delirio, 2004.

Secretos, ocultamiento, desmentida, temas bien conocidos por el terapeuta familiar. Temas que generan cuestionamientos acerca de la dinámica familiar de la cual son producto. Temas que dejan marcas en la subjetividad y cuestionan el quehacer terapéutico y proponen al analista interrogantes teóricos, clínicos y éticos.

Los secretos familiares es un tema del cual me he venido ocupando, junto con otros colegas, desde hace varios años.[1] El tema resulta polémico puesto que genera situaciones clínicas de difícil manejo y reacciones contratransferenciales de gran intensidad. Su abordaje se pretende simplificar con fórmulas tales como *«hay que hablar de todo»,* o *«los analistas nos debemos cuidar para no involucrarnos en secretos»,* desconociendo su complejidad.

Comenzaré por hacer algunas precisiones teóricas del tema. A continuación me centraré en algunas reflexiones sobre la película *La Celebración,* paradigmática de algunos secretos familiares y sus efectos en la subjetividad de sus protagonistas. Por último, propondré unos puntos para tener en cuenta en las intervenciones terapéuticas.

Definición

El secreto es un funcionamiento vincular: conducta manifiesta que consiste en un ocultamiento conciente de algo a otro miembro de un vínculo aduciendo razones concientes que son utilizadas como defensa.

---

[1] Agradezco al Grupo de Estudios y Profundización en Terapias Vinculares sus aportes y comentarios. Ver otros trabajos sobre el tema en la Bibliografía.

Los secretos hacen referencia a situaciones en las cuales un conocimiento pertinente a un vínculo deja de circular por la censura o la prohibición impuesta por uno o alguno de sus miembros.

Diferenciamos entre *contenido* del secreto y la *función* del secreto. Por contenido nos referimos a aquel dato, evento o circunstancia que se desea ocultar. Por función nos referimos al «para qué» surge o se sostiene el secreto. Agregaríamos que los secretos tienen efectos en los vínculos de los cuales nos ocuparemos más adelante.

Diferenciamos lo que es privado –privativo de un vínculo– de lo secreto. Entendemos por *privado aquello que es propio de un vínculo, pero que no necesariamente es secreto.* Lo secreto implica una *exclusión conciente* del otro –un *ocultamiento*– frente a algo que le pertenece.

Los distintos espacios vinculares tienen un espacio de intimidad que les es propio. Entendemos por *íntimo* aquello que corresponde a la esfera de lo intrapsíquico, y *privado* a aquello que pertenece a un vínculo, familiar o grupal.[2] En cada sujeto y en cada vínculo existen aspectos incompartibles con otros y cada vínculo establece límites para lo que comparten sus miembros con los que no lo son. El forzamiento de estos

---

[2] La práctica de la terapia familiar nos conduce a discernir mejor y delimitar tres espacios superpuestos jerárquicamente, articulados uno con el otro: lo íntimo, lo público y lo privado. En un polo, lo íntimo es el espacio intrapsíquico del sujeto, aquel de «lo que hace a sí mismo» en el cual se aplica el derecho al *secreto,* implícito en la expresión «jardín secreto». Incluso es aun el derecho a la mentira, espacio cuyo límite es del mismo orden del yo y el del cuerpo. En el otro polo, lo público, espacio de sociedad donde las tramas y las reglas deben ser conocidas y aprehendidas en *transparencia.* Entre ambos, lo privado, *homomórfico* con el espacio transicional: es el espacio de la familia y por extensión el de la vida grupal y asociativa: un espacio regido por la *discreción.* Es el espacio donde se producen los intercambios entre lo público y lo íntimo, donde se regulan los antagonismos entre el socius y el sujeto. La terapia familiar psicoanalítica sitúa un dispositivo que condensa estos tres espacios: privado, público e íntimo y que por lo tanto va a revelar el estado de sus regulaciones recíprocas, de sus contra-

límites de intimidad en el individuo y de privacidad en los vínculos genera violencia.

El secreto: expresión de una dinámica vincular

El secreto sería un *ocultamiento* conciente de una realidad que produce una herida narcisista y que cuestiona los ideales familiares y la pertenencia social del sujeto. Aquello que se oculta circula en el inconciente vincular. De alguna manera es conocido o presentido. En cuanto a que es un emergente vincular, podemos decir que los miembros de un vínculo comparten las motivaciones inconcientes que llevan a la puesta en escena de la intención conciente de ocultamiento. En general, en algún nivel se sabe o presiente aquello que se oculta.

Así, el secreto es un mecanismo que se apuntala en lo *intrasubjetivo* en cuanto hace referencia al *narcisismo,* en lo *intersubjetivo* hace referencia a los *ideales familiares,* y en lo *transubjetivo* se relaciona con la *pertenencia social* del sujeto.

A *nivel intrasubjetivo* la función del secreto se relaciona con *evitar la herida narcisista* que su revelación podría ocasionar: castigo, retaliación, vergüenza propia o ajena, movilizando así algunos mecanismos de defensa, que también podemos observar en las resistencias que surgen dentro del proceso psicoanalítico. El Yo, que cabalga entre narcisismo y realidad,[3] construye el secreto, ocultando un aspecto de la realidad que rechaza o pretende desconocer. El secreto se conforma como una pseudo salida mágica que permitiría soste-

---

dicciones, de sus clivajes y de sus confusiones, así como la forma en que funcionan sus límites. (André Carrel, «Lo íntimo, lo privado y lo público», *Revista de Psicología y Psicoterapia de Grupo.* Tomo XVI, 1993)

[3] «Es en definitiva la intolerancia al cambio, tanto del yo como del objeto, la principal característica del dolor psíquico. Esto se debe a que el cambio atenta contra la permanencia y la perennidad de la organización narcisista unitaria, así en el espacio como en el tiempo.» (Green, A., *Narcisismo de vida, Narcisismo de Muerte.* Amorrortu Editores, 1993)

ner la ilusión de evitar el dolor psíquico que esta realidad ocasiona.

A *nivel vincular* tiene una función inconciente relacionada con el *sostén de ideales familiares,* que pueden estar relacionados con los mitos familiares, ideales que se ven amenazados con la develación de aquello que constituye el contenido del secreto, ideales apuntalados en un *particular espacio y tiempo social.* Estos *mitos* familiares[4-5] pueden relacionarse con ciertas características de la familia, sus héroes, sus valores. Mediante el secreto se intenta ocultar, acallar o desmentir un hecho o evento y así evitar las ansiedades catastróficas que generaría el descubrimiento de la transgresión de ciertos ideales o normas sociales. Se obtura así la resolución del conflicto, bajo el supuesto que *desconocer es no saber.* La función del secreto sería preservar la unidad familiar, evitar la expulsión de uno de sus miembros y conservar a toda costa la

---

[4] Mircea Eliade en su libro *Mito y Realidad* (l991) nos dice que el mito designa una historia que es verdadera en tanto sagrada, ejemplar y significativa. Su función es la de justificar y presentar el modelo de los comportamientos y actividades más importantes del hombre y su grupo social. Se referiere a los orígenes, a lo primordial, elementos que hacen que el hombre sea lo que es hoy –un ser sexuado, organizado en sociedad, que debe trabajar y seguir una serie de reglas. Lo mítico tiene que ver con la existencia del hombre y su modo de existir.

[5] Rojas, M.C. (1998) piensa los mitos familiares como «relatos encubridores y al mismo tiempo como vías de acceso a la verdad inconsciente» (1997) y Berenstein propone a los mitos como integrantes del conjunto fantasmático familiar. Los mitos familiares atraviesan el tiempo familiar y se constituyen a veces en verdades incuestionables, cuyo cuestionamiento genera sufrimiento familiar.
Con respecto al mito también son interesantes las precisiones de Andolfi (l989). Considera que el mito parece situarse en una zona intermedia donde la realidad y la historia se mezclan con la fantasía para crear nuevas situaciones en las que los elementos originarios son arbitrariamente utilizados y unidos entre sí. En toda relación queda un margen deambigüedad de tal manera que los huecos de información en el proceso de construcción del vínculo son llenados mediante la formación de estereotipos que tratan de inducir a los participantes a comportamientos específicos, funcionales para el mantenimiento del vínculo.

pertenencia a un medio social, amenazada por la transgresión de ciertos organizadores éticos[6] o desafío a los ideales éticos o sociales del grupo.

Desde lo *social,* los secretos pueden apuntar a *preservar la unidad familiar y la pertenencia a un medio social,* amenazada por las *transgresiones* que el secreto trata de encubrir. Esas transgresiones pueden referirse a aspectos de la sexualidad, el nacimiento, la muerte, la enfermedad, o a temas relacionados con violencia o dinero. Son temas que generan algún nivel de vergüenza, desde lo individual o desde lo colectivo. La develación del secreto, puede generar intensas ansiedades porque puede poner en riesgo la pertenencia al grupo social.

El secreto y su efecto en los vínculos

El secreto *obtura en las familias la circulación de un significado* que se puede expresar a través de diferentes síntomas, pudiendo incluso manifestarse varias generaciones después. Losso (l997) diferencia entre lo «no decible», «lo no nombrable» y «lo impensable».[7] Estos significados pueden emerger en diversas formas: *síntomas, lapsus, malentendidos*[8] a manera de locutor del relato familiar.

---

[6] Según Janine Puget podemos señalar dos organizadores fundamentales, uno se refiere al respeto por la vida en su sentido más estricto y por las diferencias entre los seres humanos, en su sentido más amplio, es el *organizador No matarás.* El segundo organizador se relaciona con el respeto a la propiedad ajena, *No robarás.*

[7] Losso, R. et al.. «Modalidades del Procesamiento de los Duelos a lo largo de las Generaciones». Esta fractura en la simbolización actúa en la primera generación como «lo no decible», refiriéndose a aquello que se ha vivido o presenciado pero de lo cual no se puede hablar. En la siguiente generación este significado clivado se transforma en «innombrable» y en la tercera generación se transforma en «impensable», surgiendo muchas veces en conductas bizarras.

[8] Isidoro Berenstein (1981). Recientemente Yolanda Gampel (2006) aborda esta temática en su libro *Esos Padres que Viven a través de Mi.*

El secreto y el ocultamiento consecuente remiten a un juego de poder donde un polo del vínculo se coloca en el lugar de la *censura* y decreta un saber como no legítimo para el otro polo del vínculo. Conocer el secreto tiene como efecto la *exclusión* de unos miembros del vínculo y la *inclusión* de otros. Se conforma así una *organización dualista: los que saben y los que no saben.* Dicho conocimiento puede tener cierta *función de poder,* poder que es otorgado dentro de una particular dinámica vincular. Para aquellos que no pertenecen a este vínculo el contenido de este secreto puede parecer sin importancia. Este conocimiento puede servir para ocupar un lugar de privilegio, para chantajear o manipular a otros, para someter, humillar, etc. Asimismo, conocer el secreto puede generar culpa, ansiedades, fantasías omnipotentes, o temores respecto a la responsabilidad que este conocimiento conlleva.

La *desmentida* puede emerger como uno de los mecanismos frente al secreto, y la amenaza que su develamiento ocasiona. Remite a un pretender no saber, lo que en otro nivel se sabe. Esta desmentida circula generando silencios, malos entendidos, confusiones, sensación de enloquecimiento, etc.

Secretos familiares: desafío clínico

El terapeuta familiar inicialmente es confrontado con la pregunta: develar o no develar un secreto, corriendo el riesgo de quedar atrapado en una situación sin salida. Desde la clínica, puede tratar de evitar «que le cuenten», intento con frecuencia infructuoso.

La temática del secreto puede generar en el analista diversas reacciones *contratransferenciales* que van desde la sensación de entrampamiento entre «denunciar» o «callar» el secreto, al quedar incluido en el polo de la organización dualista de los que saben, hasta la curiosidad exacerbada y voyeurista de los que no saben. Desde la transferencia el terapeuta puede aparecer como el que abre la caja de Pandora cuyos males quedarán esparcidos por toda la tierra o como el Cancerbero

que ha de cuidar el acceso al secreto. Transferencia paradojal [9] que parecería abocar a una situación de entrampamiento. El entrampamiento o «la situación sin salida» queda planteada desde un falso supuesto acerca de la función del analista. Su *función no es develar o callar,* se trata de poder acompañar a los integrantes de un vínculo en el complejo proceso de conocimiento, de aceptación de sus diferencias, de profundización de sus ansiedades. No todo se puede saber, no todo se puede decir: la construcción vincular supone un proceso de construcción y deconstrucción que requerirá un tiempo. Tiempo propicio para adentrarse en la complejidad de las condiciones vinculares que dieron lugar a la emergencia y sostén de un secreto, para adentrarse en la comprensión de sus efectos, de su dinámica, del significado que conlleva callarlo o develarlo, de la renuncia a soluciones fáciles, o consejos simples que están bien lejos de una construcción vincular compleja y de una tarea terapéutica responsable.

La función del analista será proponer un escenario donde se analicen las *motivaciones inconcientes* que llevaron a estructurar el secreto y a sostenerlo, la *función defensiva* que ha tenido y sus manifestaciones en el vínculo, el *juego de poder* implícito en el secreto, las *ansiedades* que suscita develarlo o mantenerlo y las consecuencias de su *revelación* y el cuestionamiento acerca de salidas simplistas, que llevarían a dar consejos o a colocarse en el lugar del que cuenta o revela aquello que la familia no puede afrontar.

Entendemos por develación la *explicitación del contenido del secreto,* pero su develación no rompe la estructura inconciente del secretear. A veces en aras de la verdad se develan secretos con un *timing* poco propicio, tomando una característica más evacuativa y donde la develación irrumpe violentamente. Contar o callar un secreto debe obedecer a un *tiempo psicológico,* a un *contexto apropiado* o tal vez a optar por el silencio, como una forma madura que implica una renuncia a la omnipotencia.

---

[9] Didier Anzieu (1975).

Preguntas tales como: ¿desde qué ideales narcisistas ha quedado instaurada la censura?, ¿cuáles son las consecuencias imaginadas ocasionadas por la develación del secreto y cuáles tendría conservarlo? Si el secreto es de la esfera de lo íntimo o de lo privado, ¿cuáles serían las consecuencias de hacer público ese conocimiento? ¿Cuáles son las motivaciones que lo sostendrían? ¿Qué es aquello que es considerado no legítimo o transgresor?

Indagar acerca de estos aspectos permite pensar no acerca de: *«cómo decirlo», «qué decir» o «cuándo decir»,* sino que es lo que se ha constituido en *no decible, no contable,* no *pensable.* Este análisis permitirá en el mejor de los casos encontrar una salida más constructiva: explicitar lo secreto o guardarlo no como un saber oculto, sino como espacios de intimidad de los vínculos que han de ser preservados. El secreto se explicita cuando las ansiedades que lo llevan a constituirse pueden ser elaboradas e implica la renuncia al poder que supuestamente otorga. Una vez que el secreto se ha hecho explícito, observamos el desvanecimiento de la fuerza adscrita al contenido. «Lo secreto» deja de serlo y simplemente «cae». Un secreto puede ser válido en un tiempo preciso, y con el paso del tiempo pierde vigencia.

La película: La Celebración

He elegido *La Celebración,* película producida por el grupo Dogma, como un pretexto para abordar entre otras la temática del *secreto.* Película que precisamente por su gran realismo traspasa las barreras de tiempo y espacio y resuena en el espectador como algo conocido, doloroso y siniestro.

La mirada de este escrito estará básicamente centrada en los *vínculos* que entrelazan los personajes de esta historia. Trama en la cual convergen aspectos de su historia, de su historia infantil, de su historia familiar, acontecimientos, traumas, secretos, que han hecho marca en la vida actual de los personajes. En el presente, esa historia cobra sentido, a veces de forma muy dramática. No son pues solamente los hechos

de esa historia que determinan a sus personajes, sino también, cómo, a partir de hechos nuevos, los vínculos pueden construirse de otra manera, con otros parámetros.

Repetición y novedad: dos polos siempre presentes, tanto desde nuestra lectura de los vínculos, como los ejes que marcan un derrotero en el dispositivo individual –bipersonal– y en otros dispositivos vinculares, como la terapia de pareja y la terapia familiar.

Una *celebración,* donde convergen el pasado y el presente, contexto que se constituye como ámbito propicio para el *«acontecimiento».*[10]

La Celebración es el relato acerca de una familia a partir de un evento familiar común a muchas familias: la celebración del cumpleaños del padre. Poco a poco el espectador se ve incluido en la trama familiar. La película va develando el vínculo con ese padre, con la madre, el vínculo de pareja, los vínculos entre los hermanos, vínculos marcados no solamente por la consanguinidad sino por una historia común y una cotidianeidad compartida. Se despliega la trama de los vínculos de una familia y de su entorno, trama que cobra la universalidad de los vínculos entre seres humanos, del conflicto inherente a los mismos, de su potencialidad para el sufrimiento y el placer, de la posibilidad de hacer marca en el psiquismo tanto como efecto de lo traumático como a partir de relaciones significativas.

La película: breve resumen

Una familia se reúne en una casa aislada, hotel donde transcurrió la infancia de los protagonistas. Vienen a cele-

---

[10] Entendemos por acontecimiento aquello que rompe la continuidad de una serie, lo imprevisto, que se hace lugar y que tiene como efecto la novedad vincular. *«El acontecimiento puro, apertura de una época, cambio de las relaciones entre lo posible y lo imposible».* (Badiou, A, 1997, tomado de Berenstein, I., 2004).

brar los 60 años del padre. Esta reunión está signada por una reunión previa: el sepelio de la hermana, quien se ha suicidado hace apenas dos meses. Asisten el padre, la madre y tres hijos. Están presentes también la familia extensa y algunos amigos y los empleados de esta casa-hotel, quienes han compartido la vida de esta familia. Testigos de una historia, y testigos obligados de una denuncia.

Regreso a la casa paterna que convoca en cada personaje recuerdos y temores de la infancia. Encuentro con el pasado, que los lleva irrevocablemente a confrontar interrogantes acerca de los vínculos entre ellos. El reciente suicidio de la hermana suscita la búsqueda de alguna pista que lo explique. Acontecimiento que enlaza otras experiencias, otros traumas, secretos y dolores compartidos pero nunca hablados.

Entre brindis y brindis emerge el drama familiar, denunciado por el hermano mayor: el abuso sexual del padre con sus hijos mellizos. La familia ha vivido durante más de veinticinco años con ese secreto. Abuso desmentido por la complicidad de la madre quien describe su vida al lado de su marido como maravillosa. Finalmente aparece una carta escrita de la hermana antes de su suicidio dirigida a «quien quiera» de sus hermanos que la encuentre denunciando el abuso sexual del padre, abuso que la ha llevado a la decisión de suicidarse.

El tiempo, los aniversarios

Los aniversarios, los cumpleaños, las navidades, convocan recuerdos, diversas sensaciones, sentimientos, ansiedades. Hablan de un tiempo psicológico, el *Kairós,* a diferencia de *Cronos,* que habla del tiempo cronológico. Estas fechas remiten con frecuencia a conflictos concientes e inconcientes: circula el deseo de unión familiar, felicidad y paz y al mismo tiempo convocan recuerdos, sentimientos, resentimientos, odios, sueños no realizados, duelos no elaborados, ansiedades en relación con el paso del tiempo, la finitud de la vida y la muerte.

Los síntomas

Ante el espectador se despliega el sufrimiento de esta familia, expresado en diversos síntomas individuales: suicidio, depresión, locura, violencia, adicciones… Pedazos que al igual que un rompecabezas remiten a una sintomatología familiar. Síntomas que hablan de lo no dicho, de lo callado, de los secretos, del silenciamiento de la violencia que ha circulado allí.

Esta película nos muestra un *momento* de la vida de una familia. Presente en el cual se dan cita acontecimientos pasados que han marcado la historia de esta familia, que cobran vida con la *presencia* de los personajes: el padre, la madre, los hijos, las parejas de los hijos, los nietos. Hacen presencia los abuelos –el padre del padre, la madre del padre–, otros parientes, amigos y los criados con quienes se ha compartido la infancia.

La figura del *padre* está presente a través de toda la película. Padre odiado y temido ante el cual sus hijos se someten porque temen sus represalias. Semejante al de la horda primitiva, este padre ha tenido acceso a todas las mujeres. Padre que cuando es enfrentado con el abuso sexual hacia sus hijos dice *«no recordar»*. Ha encarnado la imposibilidad de sostener el tabú del incesto, presa de su sexualidad desbordada y de su goce mortífero. Padre que finalmente es destituido y desterrado por sus hijos.

Transmisión generacional de una modalidad vincular de un padre que hace de sus propios hijos meros objetos de su satisfacción sexual y que incita a hacer presencia solamente en cuanto pueda dar testimonio de su potencia sexual. Se podría rastrear así el mandato de su propio padre –quien recuerda, a partir de un relato soez y un chiste–, que lo incita desde la adolescencia a encontrar su valía en el tamaño de sus «testículos». Le propone *«que coloque una patata debajo de los pantalones de baño ...para que pueda conquistar a las mujeres»*.

La *madre,* cómplice, aparece no solamente desligada de sus hijos en los afectos, sino incapaz de protegerlos de la sexualidad desbordada del marido, llegando incluso a secundarlo en la desmentida del incesto.

La *memoria* aparece como un elemento esencial de la trama. La memoria convoca los fantasmas del pasado. Fantasmas tan dolorosos que necesitan *testigos*. Denominaremos *testigo* a aquel que puede dar cuenta de un hecho. También el testigo es el que asume la responsabilidad de denunciar aquello que hace daño a quienes por circunstancias tales como edad o condición no pueden defenderse. Ser testigo implica también una responsabilidad ética, poner el cuerpo.

La memoria es evocada en la búsqueda de pistas que pueda haber dejado la hermana antes de su suicidio. Recuerdan los hermanos que jugaban a esconder y a dejar pistas que llevaran a encontrar lo perdido. Christian, el protagonista, no se resigna a no haber estado cuando muere su hermana, su melliza.

El suicidio de la hermana melliza opera como punto de partida en la decisión de Christian de denunciar el abuso sexual del padre. Es designado para decir unas palabras en honor del padre. Christian elige otro camino. Dice: *«Brindo por mi padre, el asesino de mi hermana».* Denuncia el abuso del padre y la complicidad de la madre. Rompe así la prohibición de hablar de lo *secreto,* rompe el acuerdo tácito de silenciamiento. Intenta ser escuchado denunciando la violencia padecida por él y por su hermana. Intenta ser escuchado por un grupo en su necesidad de una ley que sancione la transgresión, el incesto. Esta denuncia es desmentida por la madre, ignorada en primera instancia por el grupo. El hijo es burlado, golpeado, encerrado y expulsado, escena que representa el intento de desmentida colectiva de lo ocurrido.

Esta denuncia hace *marca* en la memoria colectiva al atreverse a hablar de aquello que parece olvidado y por lo tanto aparentemente inexistente. La carta escrita por la hermana muerta, encontrada y ocultada a su vez por la hermana ma-

yor, es el hilo que une el pasado y el presente, los muertos con los vivos. Memoria que, como hilo conductor de una trama vincular, lleva al encuentro con el Minotauro al estilo del laberinto clásico –es decir, al encuentro con el evento traumático: el incesto que es el nudo temático de la película. Memoria que es también el hilo conductor que abre diversas puertas, laberinto rizomático que permite adentrarse en la historia, en los acontecimientos que la constituyeron, pero sobre todo, laberinto que permite a los personajes confrontarse con su presente, con sus vínculos actuales, presente en el cual convergen los acontecimientos del ayer.

En la película hay varios *testigos* y sin embargo no todos son capaces de asumir las consecuencias de dar testimonio. El padre, testigo de sus propios actos, dice no recordar. La madre, testigo de los abusos de su marido, no sólo desmiente al hijo, sino que lo trata de loco, diciendo que ha inventado una fantasía como cuando era pequeño y tenía un amigo imaginario. Intento de seducción que pretende hacerlo dudar de la validez de sus propias percepciones. La hermana mayor ha encontrado a su llegada la carta de la hermana muerta. Testigo que podría dar cuenta de lo ocurrido y que sin embargo opta por callar. Tal vez siente que el dolor de confrontar al padre es demasiado grande. Finalmente entrega la carta. El sirviente, compañero y testigo de la infancia de Christian, tiene una función preponderante de ayuda, de apoyo. El *testigo definitivo* es la hermana, que con su muerte ha querido dar testimonio. Con su carta atraviesa el tiempo, para hablar de lo siempre callado, de lo secreto.

Entendemos por *violencia* imponer a otro por la fuerza un acto, un deseo, una idea. En los vínculos hay actos cuyo sentido es eliminar o matar psíquicamente. Nos referimos a matar el deseo, la opinión, la existencia subjetiva. Matar lo que en el otro hay de alteridad y de ajenidad, como lo radicalmente distinto. La violencia se da por la fuerza en forma de *autoritarismo,* se da por *seducción,* y se da por *confusión,* en forma de paradoja. Esta última tiene como componente esencial negar una percepción, es decir, la *desmentida.*

En los vínculos de esta familia vemos violencia *manifiesta* y también violencia *encubierta,* marcada por el saboteo, la provocación, la desestimación, la desmentida, el reproche, la paradoja y también la distancia excesiva. Esta violencia es más difícil de reconocer. Circulan *diversas formas de violencia.* La más dramática es el abuso sexual de los hijos por parte del padre. Otra forma de violencia está encarnada por la madre, en su complicidad de hoy y de ayer, en su desmentida y en su incapacidad de cuidar a sus hijos, anclada en su necesidad de preservar el vínculo matrimonial y la estabilidad económica y social que éste le ha reportado. Violencia desbordada del hijo menor, alcohólico, cuando golpea y humilla al padre y violencia hacia su mujer: no sólo le grita, la maltrata, sino que la desconoce en su lugar de esposa, cuando desde la primera escena la baja del auto para subir al hermano. Ya desde allí se nos anticipa la primacía de los vínculos de la familia de origen sobre los vínculos de alianza, la endogamia versus la exogamia. Violencia racial del grupo en su burla hacia el novio negro de la hermana mayor. Y por último, la violencia encarnada en el intento de *«borrar todo rastro de lo ocurrido»,* expulsión actuada por el grupo.

El *suicidio* deja a los integrantes de una familia con múltiples preguntas, pocas respuestas, una gran culpa. El suicidio es un síntoma de una dinámica vincular: tal vez de un «no lugar», de la imposibilidad de ser escuchado, de un sufrimiento que llega a ser tan intolerable que es preferible la muerte. En esta familia, el suicidio aparece como una forma de denuncia. Es la muerte de la hermana, acontecimiento fundamental en la vida de esta familia, lo que lleva a la familia a romper el secreto que ha rodeado el incesto. El suicido es una salida fallida, pero salida al fin. La carta es la forma como su voz puede ser oída más allá de la muerte. La hermana escribe: *«No puede tolerar más el abuso del padre, violencia que ha continuado hasta el presente: la toma cuando está dormida».* Muere para poder decir.

El *secreto, la desmentida y el ocultamiento* son elementos claves de la dinámica de esta familia. Se ha sostenido a ultranza el *ideal narcisista* de «familia ejemplar», testigo del cual apa-

rece la familia extensa y el grupo de pertenencia. La trasgresión y el ocultamiento subsecuente circulan en síntomas, «locutores» de la patología familiar. El conflicto está entre la develación del abuso sexual del padre hacia sus hijos, la negligencia y complicidad de la madre, y el ocultamiento y la desmentida que pretende preservar un *status quo,* «como si nada hubiera pasado».

Un comentario final

Los secretos confrontan al terapeuta y a las familias con la difícil tarea de construir vínculos. Construcción lejana de las certezas y de las respuestas simplistas. Hablar de lo secreto puede tener efecto de acontecimiento, de novedad vincular, la posibilidad de resignificar la historia y abrir caminos de reparación. Las condiciones para la develación del secreto no son siempre propicias. No se trata de «destapar» lo secreto, en un *«furor curandis»,* sino de *generar las condiciones para elaborar lo que ese conocimiento implica para la familia.* De lo contrario puede tener más bien un efecto de «Caja de Pandora», sacando fantasmas que no pueden ser tolerados. Optar por callar puede ser una manera de preservar un vínculo, de reservar un espacio para lo íntimo, para lo privado o para dar espera a un proceso que abra otras opciones para la familia.

En fin, los secretos son un desafío a la necesidad de encontrar respuestas simples para problemas vinculares altamente complejos.

Bibliografía

Alarcón, M. «Transformaciones. Indicadores en el proceso terapéutico», Jornadas AAPPG, 2005.

Alarcón, M. «Secuestro, Conflicto de pertenencia y Espacio terapéutico: un cuestionamiento al ideal de práctica clínica», *Revista AAPPG,* Tomo XXIII, nº 1, 2000.

Alarcón de Soler, M.; Gallego de Posada, L.; Tejada, C. «Secretos, Trama Vincular y Vínculos Fraternos», 2002. (Sin publicar).

Alarcón, M.; Gallego, L.; Gutierrez, M. «El Secreto como Función de Poder en las Terapias Vinculares», Congreso de Flapag, Buenos Aires, l997.

Alarcón, M.; Gutierrez, M.; Gallego, L. «Secretos, familia y lugar del analista en la trama vincular. Los secretos y su relación con los ideales familiares», III Jornadas Nacionales «Teoría y Clínica Vincular Psicoanalítica», Buenos Aires, 2000.

Alarcón, M.; Sakalik, N. «Desaparición, Duelo Suspendido y Alteraciones en el Vínculo Matrimonial, vistos en un caso Clínico», I Congreso Argentino de Psicoanálisis de Pareja y Familia, Buenos Aires, l987.

Andolfi, M.; Angelo, C. «La construcción del mito familiar y su evolución en la terapia», *Tiempo y Mito en la Psicoterapia Familiar,* Buenos Aires, Paidós, 1989.

Anzieu, D. «La transferencia paradójica: de la comunicación paradójica a la reacción terapéutica negativa», Traducción de la *Nouvelle Revue de Psychanalyse,* nº 12, 1975.

Berenstein, I. «Se puede hablar de todo en la sesión psicoanalítica de familia con niños», *Rev. AAPPG,* Vol.XVI, nº1-2, l993.

Berenstein, I. *Psicoanalizar una Familia,* Buenos Aires, Paidós, l990.

Berenstein, I. «Acerca de la transmisión de los significados a través de la estructura familiar», *Psicoanálisis de la estructura familiar,* Cap. V, Paidós, 1981.

Carrel, A. «Lo íntimo, lo privado y lo público», *Revista AAPPG,* Vol. XVI, nº 1-2,1993.

Eliade, M. *Mito y Realidad,* Editorial Labor, Barcelona, l991.

Freud, S. (l913) Iniciación al Tratamiento, *O.C.* Buenos Aires, Amorrortu Editores.

Gampel, Y. *Esos Padres que Viven a través de Mi,* Buenos Aires, Paidós, 2006.

Grupo de Estudios y Profundización en Terapias Vinculares. (R. Aponte, D. Diazgranados. L. Gallego, M. Gutierrez, C.

Lozano, E. Mantilla, M. Sarmiento, C. Tejada) Discusiones grupales.

Green, A. *Narcisismo de Vida, Narcisismo de Muerte,* Amorrortu Editores, l993.

Lacan, J. «La verdad surge de la equivocación», *Libro 1 Escritos técnicos de Freud,* Barcelona, Paidós. Barcelona, 1981.

Larroca, J. «Mito Familiar», *Diccionario de Configuraciones Vinculares,* Buenos Aires, Ediciones Del Candil, l998.

Losso, R. et.al. «Modalidades del Procesamiento de los Duelos a lo largo de las Generaciones». l997.

Mendilaharzu, G. y Waisbrot, D. «Transferencia y Dispositivo en Psicoanálisis de Pareja», *La Pareja, Encuentros, Desencuentros, Reencuentros,* Buenos Aires, Paidós, l996.

Misserand, A., et. al. *Lo Negativo. Figuras y Modalidades,* Amorrortu, l991.

Pincus, L.; Idare. C. *Secretos en la familia,* Institución Tavistock. Cuatro vientos, Santiago de Chile. 1978.

Puget, J. y Wender «La vida secreta de los secretos», *Rev. AAPPG***,** XVI, l993.

Puget, J.; Bianchedi E.; Bianchedi, M.; Braun, J.; Pelento M. L. (1993) «Violencia Social Transgresora», *Gaceta Psicológica,* nº 94, Marzo-Abril, Argentina. 1993.

Puget, J. «Sentimiento de Responsabilidad. Un Hacer lo común», Conferencia, Octubre 2004.

Puget, J. «El Lugar de los Ancestros. Lo transgeneracional en las terapias psicoanalíticas de Pareja y Familia», Deuxième Congrès international de Thérapie familiale Psychanalytique, Montreal, 2006.

Rojas, M. C. «Fundamentos de la Clínica Familiar Psicoanalítica», *Familia y Enfermedad Mental,* Bunos Aires, Paidós, l991.

Silva, E. y Carrasco, R. «Mito de los Orígenes», *Diccionario de Configuraciones Vinculares,* Buenos Aires, El Candil, l998.

Resumen

Se plantean algunas consideraciones acerca del secreto, sus efectos en la subjetividad, su comprensión y su abordaje en el ámbito de la psicoterapia vincular.

Se analiza el tema del secreto con sus componentes de silenciamiento: lo no dicho se transforma en prohibido, quedando fuera de la circulación del discurso familiar. La escisión familiar entre «los que saben versus los que no saben» va acompañada de la prohibición de hablar de lo secreto, lo cual constituye una forma de violencia. El secreto y el conocimiento que supuestamente otorga pueden tener una función de poder en los vínculos.

Se propone como abordaje terapéutico el análisis de las motivaciones inconcientes en la emergencia del secreto, su función defensiva y sus efectos en la construcción vincular. Se trataría entonces de generar las condiciones para elaborar lo que ese conocimiento implica para la familia.

La película La Celebración *sirve como pretexto para profundizar en la conflictiva familiar alrededor de los secretos.*

Summary

The article discusses the secret, its effects on subjectivity, understanding the nature of the secret, and handling it in the course of family psychotherapy.

The secret is analyzed with its components of silencing: the unsaid is transformed into the prohibited, remaining outside the family discourse. The split between «those who know versus those who do not know» is accompanied by the prohibition on talking about the secret, which constitutes a form of violence. The secret and the knowledge that it supposedly brings can function as an element of power in the family links.

The article suggests the analysis of unconscious motivations in the emergence of the secret, its defensive function,

and its effects on the construction of family ties as a therapeutic approach to the secret. Thus, the attempt is to make it possible to elaborate the implications of this knowledge for the family.

Examining the movie The Celebration *is the pretext to probe deeper into the nature of family conflict around secrets.*

Résumé

On propose quelques considérations à propos du secret, ses effets dans la subjectivité, sa compréhension et la manière de le rapprocher, dans le cadre de la psychothérapie des liens.

On analyse le thème du secret avec ses components de silence imposé: ce qu´on ne dit pas deviens interdit et reste en dehors de la circulation du discours familial.

Il se produit une scission entre «ceux qui savent versus ceux qui ne savent pas», accompagné de l´interdiction de parler du thème du secret ce qui tiens une forme de violence.

Le secret et le supposé pouvoir qu´ il octroie à quelqu´un, peuvent avoir une fonction relative au pouvoir dans les liens.

On propose comme approche thérapeutique l´analyse des motivations inconscients dans l´apparition du secret, sa fonction défensive et ses effets dans la construction des liens.

Il faudrait alors créer les conditions d´élaboration de ce savoir pour la famille.

Le film La célébration *c´est le prétexte pour faire une analyse plus profonde des conflits familiaux autour du secret.*

Resenha

São apresentados algumas considerações com respeito ao segredo, a seus efeitos na subjetividade, a sua compreensão

e a sua abordagem no âmbito da psicoterapia vincular.

Se analisa o tema do segredo com seus componentes de silenciamento: o não dito transforma-se no proibido, ficando fora da circulação do familiar. A incisão familiar entre «os que sabem versus os que não sabem» vai acompanhada pela proibição de falar do segredo, o qual constitui uma forma da violência. O segredo e o conhecimento que supostamente outorgam pode chegar a ter uma função de poder nos vínculos.

Propóe-se como abordagem terapêutico a análise das motivações inconscientes na emergência do segredo, sua função defensiva e seus efeitos na construção vincular. Tenta-se então gerar as condições para elaborar o que esse conhecimento implica para a família.

O filme A Celebração *serve como pretexto para aprofundarse no conflito familiar ao redor dos segredos.*

Procesos de subjetivación en las prácticas universitarias [1]

Osvaldo Bonano *

[1] Es ésta una versión parcial de un trabajo mayor, en curso de elaboración, surgido de las experiencias que desde 2002 se vienen haciendo en Psicoterapia II, materia del 5° año de la Carrera de Psicología de la Universidad de la Plata, en la que Raquel Bozzolo es desde entonces Profesora Adjunta Ordinaria a cargo y el autor es Jefe de Trabajos Prácticos Ordinario desde 2004. La materia tiene alrededor de 350 alumnos por cursada y unas nueve comisiones de Trabajos Prácticos. En particular, las tesis que se presentan en este texto surgen de la experiencia del autor al frente de una de las comisiones de trabajos prácticos en 2005 y no pretenden sintetizar ni representar al conjunto de la experiencia.

(*) Licenciado en Psicología (UBA).
Güemes 4318, 6º «17» (1425) Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Tel.: 4832-7432 - E-mail: obonano@fibertel.com.ar

Las notas que aquí se presentan refieren a intervenciones y operaciones –que acaso habiliten procesos de subjetivación– en una lógica no tributaria de las tesis de Badiou del Acontecimiento; tampoco suponen ni bregan por la constitución de un sujeto político colectivo. Se trata, antes bien, de la efectuación de unas prácticas propias de uno de los modos del ejercicio de un oficio –en este caso la docencia en Psicología– que apostó a transformar las condiciones en las que esa misma práctica había devenido imposible.

Un campo problemático

Sabemos que en el actual horizonte problemático hay una condición absoluta para poder *pensar:* considerar que lo temido –bien puede ser el no-orden, la falta de ley, la caída de los sentidos, etc.– ya está entre nosotros. Por consiguiente, sólo puede serle fiel a la declaración de la alteración sociohistórica que nos constituye, quien se posiciona *ya alterado* en su posición subjetiva, en este caso destituido de su lugar y disponible, indeterminado respecto del devenir de su función. Se verá con el correr del texto que más de uno de los *impasses* y desorientaciones varias en este caso, provinieron de una *destitución inconclusa.*

La experiencia actual de contacto e intentos de transformación de las subjetividades en agrupamientos e instituciones muestra que aquello que era sólido se ha ido desvaneciendo en el aire. No se trata hoy de la densa saturación de lugares institucionales que bloquean todo cambio y todo confort subjetivo; no se trata tampoco de estereotipadas repeticiones transferenciales de compactas figuras del pasado. Por el contrario se constata la decadencia de la autoridad, las normas y los lazos establecidos, su disolución bajo formas anómicas que producen perplejidad, y un cierto estupor desubjetivado.

Dispositivos de tramitación subjetiva que en anteriores coyunturas habían probado disponer de una cierta eficacia, muestran su esencial inadecuación, porque la alteración del suelo

que los vio nacer desconectó la congruencia entre el procedimiento y las constituciones subjetivas. Si tales son las condiciones actuales, urge inventar una estrategia que otorgue potencia a las operaciones de intervención.

La elucidación de investiduras transferenciales, el desmontaje del sujeto supuesto saber, el análisis crítico de las implicaciones van marcando un recorrido alterador. Pero hoy se trata de la producción con el otro de una función que no se refugie en un lugar establecido, sino más bien de aquella que habilite una invención de aquello que aún no es, y que ya no puede ampararse en ninguna figura tradicional del poder o del saber.

Una perspectiva que piensa en términos de situaciones sabe que el dispositivo se organiza en función del problema que se enfrenta, del obstáculo que presenta el síntoma, de la fisura que se muestra en una estructura agotada y dislocada; es decir ese punto sintomático y crítico es el lugar que permite hacer palanca sobre lo ya sabido y producir entonces a partir de allí una subjetividad creadora u otra.

Con respecto a las condiciones en que se desarrolló esta experiencia, hay un aspecto a destacar que hace a su singularidad. En otras experiencias típicas, cuando algo llegaba a presentarse en su novedad, lo hacía en forma fugaz, sin que el dispositivo permitiera una continuidad acaso necesaria. En este caso, se dieron tanto la intensidad como también el tiempo de proceso necesario para que se produzcan experiencias de subjetivación.

Una particularidad en este caso está marcada porque el dispositivo de intervención (si es que optamos por enunciarlo de este modo) no es tangencial o sobrepuesto al trabajo acostumbrado del agrupamiento. Por el contrario, es central respecto de su consistencia material y práctica. No hay un «dispositivo de intervención» encabalgado al funcionamiento habitual del agrupamiento, sino que son una misma cosa.

Experiencia de lo alterado

Si el nudo de nuestro horizonte problemático está constituido por la *alteración socio-histórica*, la fuerza de arrastre de ciertas filiaciones teóricas llevó en un primer tiempo a que se instalaran expectativas en la *presentación* de un elemento radicalmente nuevo, heterogéneo, capaz de producir por sí, al menos, un primer tiempo del Acontecimiento, al que, sabemos, se le debía fidelidad en actos prácticos que contrarrestaran la fugacidad de su aparición. O tal vez peor: concebir que la propuesta propia era ya esa presentación… Siguiendo otra hebra, la presentación de lo «radicalmente nuevo» que abriera un nuevo mundo de significaciones sociales instituyentes.

En nuestra experiencia, la alteración es más bien inconsiderado efecto de una ruina que ya sucedió pero que sólo se pone de manifiesto cuando se produce la percatación de esa ruina desde una posición subjetiva alterada.

Es reiterativa la discusión acerca de cuál es el alcance, si absoluto o parcial de la alteración socio-histórica, esto es cuánto de Estado-Nación aún subsiste, cuáles son y cómo operan los «islotes». En nuestro caso: qué aspectos de lo instituido universitario perduran con un mínimo de potencia efectiva, es decir de capacidad de ordenar efectivamente las prácticas que los actores efectúan y los significados que constituyen y en los que se amparan. La cuestión, planteada así, queda sesgada por una suerte de realismo ingenuo en la «percepción» de las entidades.

La experiencia que aquí presentamos muestra que sólo la operatoria efectiva de un dispositivo pertinente y en especial la práctica por parte del equipo de posiciones subjetivas ya alteradas producen la «revelación» de cuál es la realidad efectiva de ciertos islotes estatales o universitarios tradicionales. Por cierto que siguen subsistiendo las comisiones de Trabajos Prácticos, la lectura de la Bibliografía indicada por la cátedra, las evaluaciones parciales, los exámenes finales y las clases o exposiciones teóricas y ciertas funciones docentes, pero espero se vea que para cada uno de estos «islotes» hay

recorridos, y sobre todo *modos de uso* que tal vez no los hagan ya ser *otra* cosa, pero tampoco son lo que eran.

Está permanentemente en juego la concepción en torno al lugar y función «docente» en su par opositivo con «alumno». Fue sobre todo bajo los modos como los «docentes» pensaban, o más precisamente *representaban* a los «alumnos» que se manifestó si la posición subjetiva de los docentes operaba o no desde la propia alteración. Cualquier intento de basar una operatoria en la *representación* que se tiene de esos procedimientos u operaciones típicos de una Universidad «normal» será castigado por la brutal presentación de un desacople entre esas representaciones y la realidad efectiva marcada por esas prácticas o modos de uso.

La así llamada por nosotros durante cierto tiempo «subjetividad alumno», objeto de tantas diatribas y fuente de desconfirmación de cualquier identidad que quisiéramos asumir, en verdad no es un real preexistente, sino producto de los procedimientos desplegados y de la eficacia de sus operaciones. Un ejemplo de esta tesis: sólo luego de introducir la operación de *interpelar* a los alumnos como futuros psicólogos se *produjo* la figura del estudiante que estudia… sólo para recibirse más rápido, y su puesta en regla conceptual como modulación singular de la constitución de la subjetividad consumidora. Forzar la conexión entre *estudiar* Psicología y *ejercerla,* ha tenido efectos sorprendentes. Esto se presenta cuando comprobamos que los estudiantes no estudian para ser psicólogos (idea que apenas planteada los sorprende y desconcierta), sino que van saltando vertiginosamente lo que viven como vallas para recibirse rápido, en una verdadera *carrera* cuyo sentido parece ser sólo el recibirse *antes.* Decaídas significaciones como: *tener una carrera, hacer carrera* (sea en una empresa o como profesional) que constituyen habitualmente la subjetividad docente –y no sólo por razones etarias– les son ajenas, vagas, difusas.

Subjetividades gestionarias y existencia contingente

Se registra en los alumnos una repetición apenas ecolálica de las palabras del docente, los profesores, el texto o el libro. Respecto del docente la actitud más generalizada es reticente, desconfiada; desde luego que no lo adoran como ídolo –aunque a algunos les temen–; no lo instalan como referente identificatorio ni se identifican con él; más bien lo desestiman o lo ignoran en todo lo que no sea un interés duramente utilitario: el docente es un «aparato que pone notas». Este enunciado desolador, que algunos de nuestros auxiliares docentes registraron como una de las condiciones de su padecimiento y acaso desubjetivación, se situó en punto de partida de las operaciones de la cátedra en tanto dispositivo de intervención sobre tales condiciones.

Hemos dado en llamar a un cierto tipo subjetivo: subjetividad *gestionaria;* puesto que de eso se trata: leer en cierta semana ciertos textos *para aprobar* un parcial, «estudiar» mecánica y utilitariamente las palabras que el docente quiere oír; tratar de lograr más turnos de exámenes, menos correlatividades, más plazos (turnos) para regularizar la condición de tal o cual materia, solicitar postergación de la fecha de un parcial de una materia para poder cumplir con las exigencias de otra, éstas son las constantes *gestiones* que ocupan la vida del estudiante y que saturan su interés y sus afanes. Muchas veces nuestras reuniones docentes han terminado completamente colonizadas por estas cuestiones que nos desquiciaban y atacaban nuestro pensamiento. Cursar y aprobar es un trámite, una *gestión* para la que hay que estar entrenado, ¡y vaya si lo están! Tales son los rasgos del estudiante en la universidad «normal» que el dispositivo Psicoterapia II logró poner en evidencia. Caída ya la institución del saber, extenuado el «contrato pedagógico», lo que queda es esta *gestión*, cuyo sentido no es otro que el vértigo de una marcha lo más rápida posible hacia el título.

Cierta interpelación a los alumnos, partiendo de que son éstas las condiciones de partida y sus rasgos constituyentes, propone una condición clave: convocarlos *a co-pensar clínicamente* las expresiones inmanentes de la ruina de la subjeti-

vidad universitaria heredada y los problemas que ella presenta, así como la potencia o capacidad de unos modos de estar y hacer, diversamente heterogéneos a la subjetividad heredada, que utilizamos por cierto que con variada eficacia.

Como se ve, fuimos dejando atrás una cierta tendencia que tal vez dominó en los primeros tiempos de la experiencia que cifraba sus operaciones en términos de producción de sujeto político. El viraje práctico, acompañado de cierto ajuste de cuentas en lo teórico, llevó a algo al parecer más modesto y acotado, pero más pertinente: operar en inmanencia un *dispositivo de capacitación* bajo condiciones de un «aprendizaje» o saber universitario convencional ya arruinado.

Una operación clave, si se pretende al menos no sucumbir ante condiciones imposibles, es hacer que los representados se presenten. Una queja, casi un lamento, marcó durante largo tiempo la impotencia docente: «los alumnos no leen»; en su variante más narcisista o melancólica, «los alumnos no *me* leen».

El despliegue de las operaciones propias del dispositivo implementado mostró la futilidad de ese lamento. El enunciado, además de ser pronunciado desde la queja, lo era desde una suposición, que las condiciones alteradas lo mutaban, como dijimos más de una vez en nuestras discusiones internas, en un *abuso de suposición.* No es cierto que los alumnos no lean; sí lo es que lo hacen de acuerdo a una temporalidad bien singular, a una escansión temporal de precisión quirúrgica, según la cual destinan tal semana a leer para el parcial de tal o cual materia, y *leen para aprobar;* en general no lo hacen para aprender ni para saber, y mucho menos lo hacen de acuerdo a las demandas que los docentes les dirigen ni a las instrucciones que reciben.

La experiencia nos mostró duramente que a tal modo de uso no había con qué darle, y esto por una razón bien sencilla: es el modo que les permite la supervivencia, lo cual es decir mucho en las actuales condiciones de *contingencia* y superfluidad. Esta superfluidad es lo que probablemente subtiende a esa carrera sin sentido que describen los estudiantes, pero sólo pueden registrarla cuando son tocados por

la interpelación en un futuro profesional bruscamente colapsado en un tiempo bien próximo, dado que habitualmente está alojado en un tiempo confuso, incierto.

No leen (ya) para saber, ni siquiera para aprender; leen en una suerte de hábito «domesticado» –que sería discutible postular como «alienado»– *pero sin consentimiento subjetivo*, para entregar en un examen parcial lo que ellos suponen (o francamente saben) que el docente está esperando escuchar o leer. Se percibirá que este modo de uso arruina todo *hábito docente* más o menos establecido de esperar, suponer o confiar que los alumnos hayan leído la bibliografía correspondiente de la semana para el despliegue de las operaciones esperables en un práctico de una carrera de Humanidades o Ciencias Sociales, que a su vez sostenía cierta posición subjetiva convencional del docente.

En otro lugar reflexionamos acerca de si la singular modalidad de los trabajos prácticos en las Facultades de Humanidades o Ciencias Sociales tuvo alguna vez pertinencia y potencia para el aprendizaje en una carrera *profesional* como Psicología, pero en este punto basta con lo dicho para mostrar que esos hábitos docentes capotan en estas condiciones. Tal vez sea esto lo que llevó hace mucho tiempo a que cantidad de docentes hayan optado por transformar el trabajo práctico en un «pequeño teórico», como recurso un tanto exasperado para su propia supervivencia como docentes… o como *algo*, y otros navegan inciertamente en francos procesos de padecimiento que bien podrían llevar a la desubjetivación.

Podemos afirmar entonces que a partir de las operaciones cifradas de esta experiencia algo se ha vuelto discernible en la actual carrera de Psicología de la UNLP. En primer término, la carrera funciona desconectada del ejercicio práctico de la Psicología como profesión, en cualquiera de sus variantes o especialidades, y puede afirmarse que ésta es una de las modulaciones de la caída de sentido de la experiencia universitaria. Esta singular desconexión puede tomarse como expresión local de la ruina de los meta organizadores de los recorridos subjetivos por las instituciones.

Tradicionalmente, la familia prepara para la escuela, y la escuela para la fábrica o la Universidad. Pero la desconexión señalada muestra que hoy ya no hay transferencia de una experiencia a otra, de un recorrido de subjetivación a otro. También puede colaborar en esto la existencia de un estado que es incapaz de imponerle a una carrera las necesidades cuya representación tal estado asume, y acaso un estado al que la formación de psicólogos no le importa y que, como más de un funcionario declaró, en todo caso sobran.

Históricamente existió una tensión entre un sentido girado hacia la variante expresamente liberal del ejercicio profesional, y otro sentido, impulsado ideológicamente por los sectores *progre* que muchas veces adoptó la variante de enfatizar la vocación por la Psicología Comunitaria y exigir a los estudiantes un «compromiso» popular (en consonancia con la defensa de la Universidad Pública); algo así como un saber al servicio de la emancipación. Todo esto jugado, claro está, bajo las formas de una pugna sorda entre orientaciones teóricas y técnicas.

Hoy más bien nos encontramos ante un saber inútil para todo servicio. Así cayó el vínculo que otrora se pretendía anudara la carrera y el ejercicio práctico de la Psicología. Los testimonios de los alumnos permiten afirmar que las operaciones puestas en juego desnudaron una situación en la que la Universidad Pública, hoy apenas es estatal, y se ha convertido en algo así como un centro expedidor de títulos gratuitos, en el que rige la lógica del mercado: parece que ya no se trata de ser psicólogo para la burguesía o para el pueblo, sino, más secamente, obtener lo más rápido posible un titulo, al menos para una abrumadora mayoría de alumnos.

En su momento, el *análisis crítico* del discurso universitario señaló que el saber está en posición de agente de enunciación de discurso y que el estudiante no es más que objeto, resto o residuo de ese saber en posición amo. Sin embargo hoy debe ponerse bajo sospecha que el saber sea amo. Si lo fuera habría alienación, pero lo que se presenta a nuestra experiencia nos lleva a pensar en esa forma insidiosa de desim-

plicación subjetiva, esa repetición apenas ecolálica –no hay siquiera mimesis– de las palabras del docente, los profesores, el texto o el libro.

La configuración orgánica del Estado Nación se correspondía con la constitución también orgánica de los saberes, que se conforman en *corpus* de lecturas según la asignatura y el programa definido por el docente. De este modo, bajo esa lógica son «alumnos» aquellos que incorporan saberes bajo prácticas de lectura razonada de textos. No es esto lo que hacen nuestros alumnos, sino que usan el *corpus* textual como información cuya configuración les es impresa por modos utilitarios y pragmáticos; si el saber se incorporaba como estructura, a la información se la hace fluir por la mayor cantidad de «terminales»: retazos de saberes que se presentan en la «terminal» del parcial o final de tal o cual materia, bajo la forma de repetición ecolálica de esos retazos, al solo efecto de aprobar la instancia en cuestión para salvar la valla. En condiciones de mercado parece que lo que realmente cuenta ya no es el saber, sino la *información.* Acaso el manejo que hacen los alumnos de los textos ya no se da en términos de relación con los saberes, sino en términos de manejo de la información; mientras tanto, la posición docente «normal» sigue esperando-suponiendo prácticas del saber, lo cual hace explotar el desacople más radical entre aquellas prácticas y estas suposiciones.

Intervenciones y operaciones

El dispositivo de trabajo fue sufriendo ajustes sucesivos. En particular desde las precisiones implementadas en 2005, en primer lugar dejó de batallar en contra de los modos reales de tratamiento de los textos por parte de los alumnos; en concreto dejó de hacerse cargo del ‘control de lectura’ semanal, dejando expresamente aclarado ante los alumnos que eso era cuestión de ellos y que no asumiríamos ninguna función de control o imposición «docente» al respecto. La modificación de las características del primer parcial contribuyó a esto: dejó de ser un conjunto de preguntas centradas en lo que dice tal o

cual autor o teoría, para pasar a ser un trabajo de elaboración en grupo, con indicaciones de plasmar un *análisis clínico* de lo sucedido en una Jornada de Multiplicación Dramática que realizamos bien al principio del cuatrimestre. En segundo término lo aportado por los textos pasó a engrosar un *flujo permanente* de información, junto con el trabajo sobre la Jornada y las crónicas de las reuniones semanales de la comisión, conjunto propuesto como *herramientas* para trabajar lo que constituimos claramente como eje y definición pertinente de la tarea: *co-pensar clínicamente materiales,* en este caso el material aportado por la propia comisión en su marcha semanal en la senda que el dispositivo le impulsa.

Hoy podemos sostener que esta estrategia logró interrumpir la lógica del «pequeño teórico», propio del extravío docente en los trabajos prácticos, y contrarrestó con variado éxito la reticencia y desinterés de muchos alumnos. Esta estrategia pasó por *impulsar flujos:* de crónicas, de textos breves seleccionados en función de las situaciones emergentes, en algunos casos de textos literarios, traídos tanto por el docente como por los alumnos, interpretaciones, señalamientos e intervenciones en general que en la inmanencia de la situación clínica despliegan fragmentos *ad-hoc* de hebras conceptuales. Estas *intervenciones* –que no siempre fueron hechas por el docente– son relanzadas, intensificadas y amplificadas cuando son leídas, cosa que sucede cuando en la reunión posterior se repasa la crónica de la semana anterior, y vuelve a suceder cuando los alumnos en la elaboración de ambos parciales, necesariamente deben trabajar el conjunto de ese *corpus,* que se diferencia marcadamente del *corpus* exclusivamente textual de autores consagrados, propio de las operaciones tradicionales.

Como se ve, la *elucidación* del pasaje de una Universidad del saber a la era de la información es producto de la alteración subjetiva de la posición docente, introducida por el dispositivo de Psicoterapia II y sus operaciones específicas. Hoy cabe la pregunta de si tal transformación logró *interrumpir* el manejo puramente utilitario y vertiginoso de la información, o si simplemente supimos sumarnos a la era de la Información y sus reglas inmanentes, dado que aquellas unidades aca-

démicas (estatales o privadas) que vienen haciendo el tránsito de una lógica a la otra, se orientan precisamente a la capacitación y formación específica de ramas *profesionales* específicas, que para nada es lo mismo que la conformación de expertos en saberes acumulados. Según I. Lewkowicz y colaboradores en «...La Toma...» la capacitación funciona *ad-hoc* de requerimientos específicos, y más que una fundamentación requiere de una operatoria. Vuelve aquí a aparecer el hiato que existe entre los rasgos típicos de una Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación y los de una carrera como Psicología, fractura que se replantó con resultados aún inciertos con el reciente pasaje de la Carrera a Facultad, concretado en Agosto de 2006.

Cabe tener presente que en las funciones propias de la maquinaria académica (necia), en lo que hace a calificaciones por nota, la cátedra, al menos hasta la experiencia 05 incluida, terminó replegándose al terreno –que sabemos arruinado– del «aprendió o no aprendió» en términos bien convencionales. Esto en principio parece una obligada maniobra de acomodación, puesto que sería impugnable que la evaluación calificadora con notas pase por si hubo o no proceso de subjetivación y composición de agenciamiento colectivo, pero no hay que desestimar el costo en de-subjetivación que puede tener para el equipo docente. Las afectaciones singulares del autor de este escrito, que se expresaron en una apasionada pero también enojosa controversia con sus alumnos a propósito de la evaluación del segundo parcial y de los trabajos individuales, probablemente muestren ese costo, puesto que allí se manifestó la inexistencia de sostén recíproco de muchos de los alumnos hacia el docente, acompañada por un reclamo airado, acaso legítimo pero no recíproco, de atención y dedicación.

Acaso esto marque el límite de la potencia de *la interpelación* a los alumnos desde *la capacitación para ejercer la Psicología,* puesto es cierto que hubo muchos que se engancharon en la propuesta, a partir de las afectaciones que conmovieron y acaso alteraron su posición subjetiva, pero hay también muchos respecto de los que resta establecer si también

se tocó este punto subjetivo central. También se puede postular –aquí el pensamiento vacila– que la experiencia muestra como improbable que haya verdadero efecto de capacitación sin un mínimo de alteración subjetiva, precisamente en el punto de composición activa de una máquina acoplada de pensamiento (clínico) en la que se haya disuelto la bi-partición inicial alumnos/docentes y constituido situacionalmente la pertinencia en las intervenciones de los co-pensores.

Este segmento de la experiencia permite poner en foco la potencia de un operador clave: la propuesta de *reciprocidad*, aun dentro de los márgenes de cierta asimetría. Podemos proponer la tesis de que recién cuando los alumnos interrumpen la objetalización del docente («aparato de poner notas»), pueden concebir y poner en acto el sostén recíproco al emplazarlo en la condición de co-pensor. Desde luego que debe operarse sobre una condición para que esto pueda producirse: que el «docente» –desde el punto de vista de su posición subjetiva– ya se vaya destituyendo –en ese proceso recíproco– en tanto tal y se proponga y *funcione efectivamente* como co-pensor, reclamando y ayudando a producir la reciprocidad de esta posición.

Bibliografía

Bonano, O. «Organizadores del grupo», 2001, Ficha.

Bonano, O. «Algunas tesis sobre la Tarea», 2006, Ficha.

Bonano, O.; Bozzolo, R.; L´Hoste, M. «Elucidación y subjetivación», texto inédito.

Bozzolo, R. «Fundamentación de la perspectiva de la cátedra», 2004, Ficha de circulación interna.

Bozzolo, R. «Una Clínica, sus problemas y sus herramientas», Ficha de circulación interna.

Hupert, P.; Lewkowicz, I.; Pezzola, A. «UM99: La Toma, Agotamiento y fundación de la universidad pública», 2001, Folleto editado por los autores.

Lazzarato, M. (2006) *Políticas del Acontecimiento*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2006.

Lewkowicz, I. *Pensar sin estado. La subjetividad en la era de la fluidez*, Bs. As., 2004, Editorial Paidós.

Ulloa, F. «Comunidad Clínica» (*circa* 1975), Ficha de circulación interna.

Resumen

Se presenta en este texto una versión parcial de un trabajo en curso de elaboración, surgido de las experiencias que se vienen haciendo en Psicoterapia II de la Carrera de Psicología de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Las ideas presentadas intentan mostrar que la alteración subjetiva de los docentes, respecto de las modalidades convencionales de ejercicio de su función, hoy agotadas, son condición para propiciar procesos de subjetivación. Se evalúa la potencia posible de una propuesta de trabajo que parte de una interpelación a los alumnos desde la capacitación para ejercer la Psicología (y no meramente estudiarla en forma libresca). También se evalúan los alcances de una propuesta de reciprocidad: recién cuando los alumnos interrumpen la objetalización del docente, en tanto «aparato de poner notas», pueden concebir y poner en acto el sostén recíproco en la tarea de pensar situaciones clínicas. Una condición para que esto pueda producirse es que el docente se vaya destituyendo –en un proceso mutuo– en tanto tal, y se proponga y funcione efectivamente como co-pensor, reclamando y ayudando a producir la reciprocidad de esta posición

Summary

This paper is a summarized version of a work currently under elaboration, based on the experiences currently carried out in the Psychotherapy II course of the Psychology Degree at the National University of La Plata (UNLP). The ideas presented by the author are aimed at demonstrating that the subjective alteration of teachers regarding the conventional modalities of their function –which are depleted nowadays– are a condition to promote subjectivation processes. The author evaluates a potential work method based on an interpellation to the students from the point of view of their training to act as psychologists (and not merely studying Psychology in the books). The paper also evaluates the scope of a reciprocity proposal: only when the students interrupt the objectualization of the teacher as a «grade-marking machine» they will be able to conceive and put in motion a reciprocal

support in the task of thinking clinical situations. And one condition for this to happen is that teachers start to detach themselves as such in a mutual process and begin to propose themselves and effectively function as co-thinkers, claiming and helping produce reciprocity from such position.

Résumé

Ce texte présente une version partielle d'un travail en cours d'élaboration, issu des expériences actuelles dans la chaire de Psychothérapie II des Études en Psychologie dans l'Université Nationale de La Plata (Province de Buenos Aires). Les idées ici présentées visent à signaler que l'altération subjective des enseignants par rapport aux modalités conventionnelles de l'exercice de leur fonction, aujourd'hui épuisées, constitue une condition nécessaire pour favoriser des processus de subjectivation. Ce texte évalue la possibilité d'une proposition de travail qui part d'une interpellation des étudiants à exercer la Psychologie (et non pas simplement à l'étudier dans les livres). Il évalue également les atteintes d'une proposition de réciprocité: c'est seulement quand les étudiants cessent d'objectaliser l'enseignant comme un «appareil à mettre des notes», qu'ils peuvent concevoir et mettre en acte un soutien réciproque dans le travail de penser des situations cliniques. La destitution progressive d'un tel enseignant constitue l'une des conditions pour que cela puisse se produire. Et ce, dans un processus réciproque où l'enseignant se présentera et fonctionnera réellement comme un co-penseur, revendiquant et soutenant la réciprocité de cette position.

Resenha

Este texto apresenta uma versão parcial de um trabalho que esta sendo elaborado, surgido das experiências que estão sendo feitas em Psicoterapia II da Carreira de Psicologia na Universidad Nacional de La Plata (UNLP). As idéias apresentadas tentam mostrar que a alteração subjetiva dos docentes, com respeito as modalidades convencionais de exercício de sua função, hoje esgotadas, são condição para pro-

piciar processos de subjetivação. Avalia-se o provável potencial de uma proposta de trabalho que parte de uma interpelação aos alunos desde a capacitação para exercer a Psicologia (e não meramente estudar-la em forma livresca). Também se avaliam os alcances de uma proposta de reciprocidade: somente quando os alunos interrompem a objetalização do docente, como «aparelho de dar notas», podem conceber e por em prática a responsabilidade recíproca na tarefa de pensar em situações clínicas. Uma condição para que isto possa acontecer é que o docente se vai destituindo –em um processo mútuo– e se proponha e funcione efetivamente como co-pensador, reclamando e ajudando a produzir a reciprocidade desta posição.

Comentario al trabajo «Entre el amor y el dolor», de la Lic. Graciela Rodríguez de Milano

Silvia Gomel *

(*) Psicóloga y Socióloga. Miembro titular de AAPPG
Pico 1805 (1429) Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Tel.: 4704-6909 - E-mail: sgomel@fibertel.com.ar

Este trabajo ha sido escrito con pasión. Junto con un planteo psicoanalítico de delicado bordado teórico, late una riqueza literaria que conmueve. Graciela se implica en sus dichos, corta distancias, se zambulle en su temática, produciendo un impacto estético y afectivo. ¿Será que el eje dolor/amor apunta también a una estética de los afectos? Vayamos por partes.

La autora se pregunta: «¿Qué sucede cuando la muerte de alguien a quien amamos provoca la caída del entretejido simbólico-imaginario y muda el amor en dolor? –y agrega–: Habría que diferenciar en este marasmo aquello que rompe haciendo irrupción desde lo fantasmático, de lo que produce ruptura haciendo irrupción desde lo real».

Desde allí propone, siguiendo a Allouch, una clínica del duelo, «hacer algo con» una vez desmoronado el fantasma. Todo el trabajo está, a mi parecer, centrado en este «hacer algo con». A pura pulsión de vida, a pura creatividad. Peleándole a la melancolía, a lo ruinoso, al escombro. Convirtiendo esos escombros en material posible de organizar un «otra vez/de nuevo». En palabras de Graciela, «Una vez caída la apoyatura imaginario simbólica sostener la trama, soportar la imposición de un real y tratar de conjugar algo posible».

Frente al texto, recordé una novela leída en la adolescencia titulada *La llama de la vida.* Se trataba de un relato autobiográfico sobre la experiencia en Auswitchz. Algo que pulsa, que ilumina, pese a todo, pese a la devastación, pese al otro.

Y allí Graciela hace su propuesta: el sin sentido de ese agujero llama a un hacer, lo que se impone es la ofrenda. Ofrenda como doble movimiento: ceder algo de sí, para que el mundo simbólico-imaginario pueda seguir sosteniéndose.

Como dice la autora, «Un sacrificio surge como decisión, a fin de resituar la operatoria significante». Triunfo del deseo frente al embate de la muerte.

El texto de Graciela me disparó muchas preguntas, cuestión que habla de la riqueza del mismo. Voy a contarles esas preguntas y casi como en un pensar en voz alta, las ideas que fueron apareciendo.

¿Acaso la ajenidad es sólo percibida ante la muerte? Graciela responde que no y agrega: «para que haya duelo como posibilidad de relación, en el sentido de aceptar la ajenidad del otro no hace falta que alguien muera.» Me preguntaba entonces –segundo interrogante– si el duelo, pensado como el trabajo sobre la pérdida de una creencia, es igual al que surge frente a la ausencia definitiva de la muerte. Dicho de otro modo, si la ajenidad en presencia nos afecta del mismo modo que la ajenidad en ausencia. Y aquí se impone revisar las ideas de ausencia y presencia, que considero tan sólo como zonas de mayor densidad en una trama fluida. En la escena vincular se despliega un caleidoscopio de no ausencias y no presencias, de ausencias presentificadas y presencias ausentadas. Cada una de estas figuras puede combinarse a su vez con la idea de ajenidad, y en sus virajes convocar sutiles diferencias de dolores y sufrimientos, que a su vez requieren sutiles matices en la intervención analítica.

Y siguiendo con la ajenidad, otra cuestión interesante de desplegar es aquélla que ubica al reconocimiento de la misma como renuncia princeps en el armado de la relación con el otro. Supongo que puede sonar aventurado, pero en la clínica vincular he podido vislumbrar situaciones en las que lo inaceptable era la pérdida implicada en el reconocimiento de la semejanza del otro, del otro como semejante. Quizá parezca que se trata sólo de distintas maneras de expresarlo; creo sin embargo que no tiene las mismas consecuencias clínicas suponer que la única pérdida necesaria de duelar para habitar un vínculo es la de la imposibilidad vincular jugada en la ajenidad del otro, a sostener que junto con ello, en simultaneidad, se juega la de aceptar la semejanza compleja del otro, como otro sujeto. Desde esa mirada, se abre también la posibilidad del acto en la dimensión de encuentro, no sólo por derrumbe de lo imaginario sino asimismo por la emergencia de una verdad subjetiva puesta a andar a través del reconoci-

miento de/por otro sujeto. Hablaríamos aquí de un imaginario instituyente de subjetividad apoyado en el poder creativo del encuentro. Pensar el vínculo como una relación entre dos o más sujetos que a su vez se las han de ver consigo mismos en su posición de objetos, y además funcionan como objetos el uno para el otro, complejiza a mi modo de ver la escena vincular.

También me preguntaba sobre las características del duelar y de la imposibilidad de duelar en lo vincular. ¿Cuáles son los puntos de contacto y de diferencia entre la exigencia de trabajo psíquico de enfrentar la pérdida a solas o junto con otros? Sabemos que la muerte del otro del vínculo conmueve la certeza del «nosotros». Cambia su geografía, varía su territorio.

Conocemos también la vigencia de condiciones en lo familiar y en lo social que propician o coartan la producción del duelo. R. Kaës plantea que una de las maneras posibilitadoras de armar un trabajo de duelo es a través de la «polifonía del relato» y señala que la elaboración de una experiencia traumática compartida con otros pasa por el trabajo de la intersubjetividad, más precisamente por una pluralidad de referencias y de discursos, al modo de las funciones del coro en la tragedia griega. No se trata de catarsis colectiva, sino de una polifonía y un trabajo de la intersubjetividad que movilizan las funciones figurativas y representacionales, funciones específicamente afectadas y paralizadas en la experiencia traumática.

Si la pérdida ha afectado a más de uno, el soporte de lo vincular propicia la tarea de reencontrar algún sentido, tanto en los vínculos familiares como en el entorno social. La memoria se comparte y el recuerdo de uno es ofrecido y tomado por el otro que lo recibe y a su vez dona el propio. Creo que esa es también una de las posibilidades para sostener un trabajo de duelo en el proceso de análisis, trabajo bordado sobre el vínculo transferencial y la implicación del analista.

Graciela afirma: «El duelo no desmiente». Es verdad, pero a veces lo que se desmiente es que haya algún duelo a reali-

zar; y justamente desde allí surgen las problemáticas clínicas en aquellos vínculos donde operan mecanismos de co-desmentida que trasladan el peso de la pérdida no duelada a otras generaciones, que por esta vía reciben un pesado legado de vacíos y silencios. Es allí donde el trabajo en sesión se configura muchas veces como «vía regia» para dar aliento a la movilidad deseante retenida en una transmisión generacional a predominio tanático.

Y desde aquí, y a partir de un párrafo del trabajo que dice «…delicado intento de empezar un “otra vez” “de nuevo”; no re/negando el recuerdo de lo perdido sino por el contrario sosteniéndolo y al sostenerlo hacer que viva en otro encuentro», me pregunté sobre la relación entre el amor/dolor y la memoria.

Para los griegos, Mnemósine era la diosa que con su inspiración ilumina a quienes encarnan el poder de rememorar y atesoran el recuerdo de todo aquello que el grupo debe conservar para mantener su propia identidad. Esos elegidos eran los aedos o poetas cantores, que cumplían su función bajo la forma de poemas o relatos cantados.

Me pregunto: ¿el trabajo de duelo es un trabajo de olvido o de memoria? Si el recuerdo implica la presencia de un objeto ausente, me inclino por una tensión paradojal entre ambos. Julia Kristeva señala que olvidar es dar un sentido amoroso que transforma el recuerdo al abrigo de un nuevo lazo, y agrega que esa es la alquimia de la transferencia. Problema insoluble de la relación entre presencia y ausencia, tema que Graciela aborda al comentar una experiencia de *dejá vu*. Pero es necesario apaciguar la memoria, domeñar una memoria en carne viva sin otro nombre que el exceso de dolor. Nuevamente los griegos. Lete, el olvido, era el hermano de la muerte y el sueño. Antes de volver a la vida y hallar otra vez un cuerpo, las almas bebían de la fuente del olvido, situada en los infiernos, para borrar de la memoria lo que habían visto en el mundo subterráneo. El olvido tiene un efecto reparador que permite ir al encuentro de lo nuevo. Es necesario olvidar para vivir. Es necesario recordar para vivir. El poeta Carlos Fuentes se

pregunta «¿Deja de existir cuanto no recordamos? ¿O somos nosotros los que, al olvidar algo, existimos menos?»

El trabajo de la memoria abre un futuro al pasado. Recordemos el mandato bíblico del Zakkor, «tú recordarás», «tú continuarás narrando».

Para concluir:

La autora nos convoca a apostar al dolor como fuente de motorización del deseo. Les propongo pensarla a ella misma, a Graciela, como sostén de la verdad de esa apuesta.

Comentario al trabajo «Entre el amor y el dolor», de la Lic. Graciela Rodríguez de Milano

Leonardo Gorostiza *

(*) Psicoanalista. AME de la Escuela de la Orientación Lacaniana (EOL) y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP). Director del Instituto Clínico de Buenos Aires
Juncal 3150, P.B. «A» (1425) Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Tel.: 4822-4898 - E-mail: goro@fibertel.com.ar

Leonardo Gorostiza: Es un gusto para mí estar nuevamente con ustedes y, además, en tan poco tiempo. Realmente es un gusto y agradezco a Graciela Milano que me haya invitado a comentar su texto, un texto que está lleno, lleno de cuestiones. Ustedes se imaginan que podríamos hablar muchas horas acerca de lo que ella presenta aquí, desde diversos ámbitos. Lo que entonces sólo haré serán algunas puntuaciones sobre lo que me ha suscitado la lectura de su texto.

Lo primero que me pregunté –que se me impuso como pregunta– es el por qué del estilo expositivo que ella eligió. Me pregunté, por ejemplo, por qué eligió para esta presentación (al menos en mi lectura) esta modalidad donde abundan las resonancias poéticas y donde hay una modalidad, que está muy presente, y que es la modalidad alusiva, el uso de la alusión.

Me pregunté por qué no decidió, por ejemplo –ya que es la presentación de un trabajo para el pasaje de Adherente a Miembro de la Institución– hacer un texto que tuviera las categorías más clásicas: una hipótesis, un objetivo, un desarrollo muy argumentado y explícito, y una conclusión que funcionara a modo de punto de capitón de todo lo recorrido. Si bien hay un epílogo en el texto, me parece que sin embargo no tiene ese lugar ni cumple esa función.

Y la respuesta que me di ante esta pregunta es que eligiendo esta manera expositiva Graciela apunta a indicar que el estilo alusivo es congruente conceptualmente con el mismo tema que está tratando. No sé si ella lo hizo adrede o no, pero me parece que es la lógica que explica el por qué eligió esta modalidad. Porque, ¿cómo decir algo sobre el objeto perdido si no es por alusión? ¿Cómo decir –tomo sus palabras– algo sobre lo que no hay palabras para decirlo?

Y en este sentido me parece que el recorrido del texto va y viene, una y otra vez desde diversos ángulos, en un intento de indicar aquello que no tiene nombre, que es imposible de ser totalmente capturado bajo el concepto; usando términos lacanianos, imposible de ser totalmente capturado por el significante.

Algunos de ustedes deben saber que Lacan indica que hay tres formas discursivas de intentar alcanzar el «ser», el objeto perdido, o predicar algo sobre él, es decir, predicar sobre lo que no tiene nombre. En primer lugar, la injuria. Cuando uno lanza una injuria quiere apuntar al «ser» del Otro. Luego, las palabras de amor. El dice que la injuria se reúne en su opacidad con las palabras de amor, y da un ejemplo: «Te como… ¡«Bomboncito...»! Porque son un modo de querer atrapar y nombrar al objeto de amor. Y la tercera forma que destaca es precisamente la alusión.

Y cuando Lacan trabaja esto lo hace en un escrito sobre la psicosis que se llama «De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis», donde precisamente menciona los fenómenos de cadena rota –que es una de las menciones conceptuales que introduce Graciela en su texto. Además ella usa ese recurso en la escritura del texto donde hay muchas veces puntos suspensivos al final de las frases y signos de admiración.

Esto es muy interesante porque los fenómenos de cadena rota solemos pensarlos solamente en relación a la psicosis, donde aquello de lo simbólico que no hace cadena es lo que retorna en lo real.

Y me parece que Graciela indica algo distinto, que también en la experiencia del dolor, de la confrontación con la pérdida, se produce esa ruptura entre el significante uno y el significante dos en la cadena, y que habría allí algo del orden de un real que también se presentifica sin que por ello esté implicada la forclusión de lo simbólico que es propia de la psicosis.

También en el escrito «La dirección de la cura…» –texto de Lacan muy conocido– recuerden que él habla de recuperar «la virtud alusiva de la interpretación analítica», en tanto que en ese contexto concibe la interpretación como la que debería apuntar –aunque sin nombrar–, a indicar el objeto que sería la causa del deseo.

Y aún más –por eso hacía hincapié en el tema de los puntos suspensivos y los signos de admiración en el texto de Graciela– podríamos agregar en esta serie a la escritura de los místicos. Quienes de ustedes hayan leído a San Juan de la Cruz o a Santa Teresa de Ávila, deben recordar que cuando se produce el acercamiento del alma con Dios en tanto innombrable, el místico apela a lo que se llaman las «jaculatorias» místicas, que son palabras muy breves que por ejemplo dicen: «¡Oh!..» «¡Cuán!..» Lo cual es un modo de indicar aquello que no puede ser atrapado por el concepto, que no puede ser traducido en un saber. Y en este sentido, de lo que estamos hablando es que el encuentro con el dolor que suscita una pérdida y que conlleva el duelo, implica el encuentro –de alguna manera– con lo que con Lacan escribimos como significante del Otro tachado, es decir lo que falta en el Otro. Escritura en torno de la cual Lacan también sitúa el goce de la experiencia mística.

En este sentido, mi impresión es que la presentación de Graciela Milano tiene algo de testimonial, por eso hablaba de los místicos: los escritos de los místicos son testimoniales y Lacan dice que sus escritos son del mismo orden, vincula sus propios escritos con la escritura de los místicos. ¿Por qué? Porque en nuestra práctica como analistas siempre se trata de qué modo cercar, rodear, aquello que no tiene nombre y que no se puede decir, traducir en dichos.

Por otro lado en la relación que ella establece entre el amor y el dolor, acentúa el *entre* ambos. Esta es la iniciación del texto. Dice así: *«[...] no valen los intentos de oposición ni los de vanas junturas [...]»*. Es casi como un oxímoron: ni los intentos de oposición pero tampoco las vanas junturas. Y acentúa –primero– la dimensión de velo que tiene el amor como intento de establecer una complementariedad allí donde no la hay. Porque ese objeto perdido –el objeto perdido freudiano por excelencia, *das Ding*, la Cosa– es el objeto que hubiera sido el buen objeto si hubiera existido, y eso está perdido desde el momento de partida.

Y me parece que podríamos traducir esto en términos de

conjuntos, si hiciéramos una intersección entre dos conjuntos clásicos de Euler, y ponemos de un lado *amor* y del otro lado *dolor*, podríamos ubicar en el lugar de la intersección más bien la disyunción, que es –en matemáticas– una conjunción entre dos carencias. En Matemáticas eso se escribe como conjunto vacío, que es una buena manera de nombrar el objeto perdido; y también Lacan ubica allí el objeto *a*.

Tanto significante del Otro tachado como objeto *a*, son modos de indicar aquello que no puede ser nombrado.

Me parece que además –al volver una y otra vez Graciela en su texto– ella está indicando que amor y dolor se reúnen y se separan en una dialéctica que no tiene síntesis alguna; es una dialéctica sin síntesis.

Otro punto importante me parece que es donde ella establece la diferencia entre la angustia y el dolor. En el caso de la angustia ella subraya –desde la visión de Lacan, a diferencia de otros– que «no es sin objeto» y que se trata de una presencia. Es la presencia de un objeto que no debería aparecer en lo imaginario, y cuando eso ocurre, eso angustia. Mientras que en el dolor, en el duelo, se trata de una pérdida que pone en cuestión a todo el sistema significante.

Pero en ambos casos se trata de la relación con un real sin concepto. Como decía antes, en la angustia con el objeto *a* en su dimensión más real, ya no con los ropajes imaginarios; y en el duelo –entiendo yo– con el significante del Otro tachado.

Hay una indicación de Lacan en el «Seminario 6» precisamente sobre el duelo, que me parece resume y condensa muy bien lo que expresa Graciela. Dice así:

> *«La dimensión intolerable ofrecida a la experiencia humana no es la experiencia de la propia muerte, que –sabemos– nadie tiene, sino la muerte de otro.*
> *El agujero de esta pérdida que provoca el duelo en el sujeto, ¿dónde está? Está en lo real. Entra por ahí a una rela-*

ción que es inversa a la relación que promuevo antes ustedes bajo el nombre de verwerfung *(que es forclusión). Así como lo que es rechazado de lo simbólico reaparece en lo real –que sería lo propio de la psicosis–, así también el agujero de la pérdida en lo real –de la pérdida del ser amado– moviliza al significante. Este agujero ofrece el lugar donde se proyecta el significante faltante –S de A tachado– esencial en la estructura del Otro. Se trata de ese significante cuya ausencia vuelve al Otro impotente en cuanto a darle la respuesta».*

Es el sistema significante en su conjunto –entonces– el que resulta cuestionado por el menor duelo.

Además, acá hay una cuestión que hemos conversado muy al pasar con Graciela, que es que ella habla del «desmoronamiento del fantasma». A mí me sorprendió, y es bueno sorprenderse y ver qué implica esto del «desmoronamiento del fantasma». Ella lo reitera varias veces, «derrumbe del fantasma» dice también. Digo esto porque en la orientación lacaniana –en los sintagmas compartidos que nosotros tenemos– se suele hablar de «vacilación del fantasma». Y creo que lo que un duelo realmente provoca es una vacilación del fantasma, si pensamos el fantasma como aquello donde el sujeto se sostiene, se afirma, en su estado normal y cotidiano. Lo dejo como una pregunta, porque esto reenvía a una pregunta final que es lo que ella llama una «nueva fantasmatización». ¿Cómo entender esa nueva fantasmatización? ¿Es que se arma un nuevo fantasma, o es que se reubica el fantasma de cada uno –que es el fundamental, que es el punto de significación con el cual nos organizamos en la realidad– pero habiendo hecho esa experiencia que ella llama el atravesamiento del dolor?

En la introducción previa que hacías a la lectura del texto –creo que la hiciste porque por las características expositivas del texto había que orientar al auditorio– planteabas que más allá del atravesamiento del fantasma se sitúa el atravesamiento del dolor, lo cual me parece es el tema central de todo el trabajo. ¿Qué implica esto? Me parece que es una cuestión a seguir trabajando. Digo esto porque en la orientación laca-

niana sí hay una diferencia entre el atravesamiento del fantasma, que es la propuesta de final de análisis que plantea Lacan en el *Seminario 11* –una experiencia de la pulsión más allá del fantasma fundamental– con lo que plantea más tarde y donde desplaza el final de análisis a lo que llama la identificación con el síntoma y «saber arreglárselas con» *(savoir y faire avec),* con el síntoma.

Graciela introduce algo distinto que tal vez no excluye tanto uno como otro aspecto, porque me parece que en cierto modo la experiencia del duelo es como una especie de atravesamiento salvaje del fantasma. Y una de las cuestiones que me parece fundamental es ver –yo deduzco esto, me parece que está dicho entre líneas– cómo en la experiencia analítica se puede extraer algo muy importante si –dadas las contingencias y si esa experiencia es bien llevada– se puede incluir la experiencia misma de un duelo en el análisis.

Recuerden que Freud ponía entre las contraindicaciones al análisis –en aquella época incluía el tema de los que tienen más de cincuenta años, ¡ahora felizmente estamos en otra época!–, ponía entre las contraindicaciones precisamente el estado de duelo. Decía algo así como que el análisis no era posible por la retracción libidinal del sujeto que está en trabajo de duelo. ¿Qué quiere decir esto? Que el duelo, el «dolor», no implica un sentido supuesto; no es que alguien viene con el duelo y uno tiene que interpretarle el duelo como si hubiera un sentido inconciente que tiene que ser descifrado. En todo caso eso sería otra cosa, sería el duelo como síntoma. Pero el duelo en tanto tal, el dolor –que es el término que insiste en el trabajo de Graciela–, que es precisamente del sujeto, eso no es interpretable: no hay algo reprimido que habría que hacer venir a la luz, por decirlo así en términos más freudianos. En ese sentido hay una contraindicación o una oposición entre el análisis clásico, que encara el sentido del síntoma, y la experiencia del duelo.

Pero creo que del texto de Graciela se deduce que cuando acontecen esas contingencias de duelo en el análisis mismo,

ella dice que eso finalmente puede dar –atravesando el dolor– la chance para una experiencia más allá del fantasma. Y de la cual surge –es otro punto importante– la posibilidad de un nuevo lazo con los otros.

Hay allí un tema que hace precisamente a lo vincular, que es acceder, estar abierto a lo que el otro tiene de absolutamente incomparable, que es lo extraño y ajeno, lo que el otro tiene de absolutamente incomparable. Esto está aludido en el texto de Graciela y me parece que hace mención implícitamente a la indicación de Lacan de lo deseable al final del análisis, que sería la posibilidad de la emergencia de un nuevo amor: no es la eliminación del amor, no es la liquidación de la transferencia, sino la transformación del amor, una transformación de la transferencia que no implica acceder a un amor universal –en el amor universal religioso todos valen lo mismo y eso es terrible–, sino la posibilidad de reconocer en el otro –y esto además hace al lazo entre los colegas–, fundamentalmente reconocer en el otro lo que del otro nos puede sorprender y que es lo distinto, lo *hetero,* lo realmente ajeno. Reconocer al otro en lo que tiene de sintomático, que es lo más singular. Esto Lacan lo llama «un amor más digno», un amor más allá de la ley del Padre –del Ideal– que es la ley de la repetición.

Hay muchas cuestiones más para señalar... Me gustó mucho y no lo conocía, el cuento de Bernhard Schlink, que me pareció formidable porque muestra muy bien cómo la mujer «no es toda». Cómo al sujeto, que creyó toda su vida que él sabía quién era su mujer, se le revela al final que ella *no era toda* para él. Lo cual es otro modo de decir que la mujer no puede ser totalmente absorbida en el significante, en el concepto. Las mujeres –en ese sentido– también tienden a encarnar ese real que escapa al concepto.

Y finalmente el tema de la ofrenda que lo entiendo de la siguiente manera, porque hacés bastante mención a Jean Allouch, que por una cuestión de parroquia no es un autor que yo lea mucho...

Graciela Milano: Tiene un texto que se llama *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*, y me parece que lo que él propone es lo que vos decías antes, una clínica más ligada a lo real. Allouch propone una clínica del duelo que está más en el camino de lo real que de atravesar el fantasma.

Leonardo Gorostiza: Ahí hay una cuestión a debatir –lo interesante es esto, que se abran debates a partir del texto– y que es si no van unidos, de alguna manera, el atravesar el fantasma y la clínica de lo real.

Lacan en el *Seminario 8, La transferencia* habla precisamente del duelo del analista, el analista tiene que hacer en su experiencia analítica el duelo por todos los objetos imaginarios. Y creo entender –por el lado de la ofrenda– que la cesión de algo de sí implica renunciar a seguir perpetuando sobre sí el objeto que implicaba ese ser amado y perdido. Sería renunciar a la identificación con el objeto (que sería la vertiente depresiva o melancólica), eso equivaldría a cederlo. Y en esa cesión entiendo que precisamente se reinstala el deseo, porque lo que se está cediendo –más allá de la imagen o los recuerdos de quien encarnó ese lugar para alguien– es el objeto *a*. Y entonces el deseo se puede poner nuevamente en funcionamiento. Esa es la vertiente terapéutica del deseo, pero –creo que es lo que Graciela nos transmite– de un deseo ya advertido de su encuentro con lo real.

Intervención femenina: Muchas gracias Leonardo... *(aplausos)...*

El concepto de alteridad en Derrida [1]

Mónica Cragnolini *

[1] Conferencia dictada por la Dra. Mónica Cragnolini el 1º de diciembre del 2006 en el espacio 'Pensando lo vincular' organizada por la Dirección de Publicaciones.

(*) Doctora en Filosofía UBA, Profesora Regular Fac. Filosofía y Letras UBA, Investigadora del CONICET.
E-mail: beatricecrag@yahoo.com.ar

Mónica Cragnolini: Para presentarme básicamente lo que puedo decir es que soy doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, soy profesora regular de la Carrera de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, soy investigadora del CONICET, me dedico fundamentalmente al pensamiento nietzscheano y postnietzscheano. Tengo varios libros en esta dirección, dirijo una revista que se llama *Instantes y azares. Escritura nietzscheanas*, que está dedicada al pensamiento de Nietzsche, y mi trabajo básicamente tiene que ver con el pensamiento contemporáneo en la línea de lo que podríamos llamar autores postnietzscheanos; es decir todos aquellos autores que retoman elementos del pensamiento de Nietzsche pero los ponen a jugar en contextos más contemporáneos, y en ese sentido practican aquello que Nietzsche llamaba el perspectivismo; es decir esa posibilidad de generar interpretaciones teniendo en cuenta las propias circunstancias, los propios contextos, la propia tradición, etc., etc.

Con respecto a la problemática del otro en Derrida o la problemática de la alteridad en Derrida, yo lo que voy a hacer –básicamente– es señalar una serie de tópicos como para que aquellos que están interesados en el tema puedan seguir leyéndolo después.

Es un poco complicado en una hora y media tratar de señalar toda esta problemática en el pensamiento de Derrida, yo lo que voy a hacer es operar –como me parece que tiene que operar siempre alguien que desea que otros lean un texto o que lean textos–, señalando ciertos puntos indicando en dónde se pueden encontrar esas perspectivas, un poco para incitarlos a ustedes a la lectura de los trabajos de Derrida.

Y sobre todo lo que voy a señalar es el aspecto transformador del pensamiento de la alteridad en la obra de Derrida. En ese sentido lo primero que habría que indicar es algo que tiene que ver con el hecho de que muchas veces se considera que Derrida es un autor que ha pasado por dos etapas en su pensamiento, una primera etapa –que tal vez es la más conocida– que tiene que ver con la deconstrucción, y una segunda

etapa, en la que recién comienza a preocuparse de problemáticas de tipo ético –justamente el tema del otro tiene que ver básicamente con los temas éticos– a partir de fines de los años ´80 y comienzos de los ´90.

Yo creo que no es así, sino que el pensamiento de Derrida desde el comienzo, es decir desde el momento en que Derrida comienza a publicar en los años ´60, es un pensamiento atravesado por la cuestión de la alteridad.

Cuando hablamos de la cuestión de la alteridad hablamos del problema del otro, del problema del diferente, del problema de lo hetero, lo diverso, frente a la mismidad.

Entonces, en ese sentido lo que voy a desarrollar es, en primer lugar, de qué manera se puede establecer esa vinculación, es decir cómo desde siempre el pensamiento derridiano no puede ser pensado sino como un pensamiento del otro; y en un segundo momento de mi charla me gustaría señalar en qué aspectos del pensamiento derridiano y con qué tópicos y con qué temáticas, está trabajada la cuestión de la alteridad.

Como yo les decía, Derrida es un autor que tiene una obra muy vasta –tiene más de setenta libros escritos– entonces es un poco complicado tratar de resumir toda esa problemática en tan poco tiempo; pero lo que voy a hacer es señalarles algunas líneas de trabajo, algunos tópicos de trabajo, y en todo caso –después– en el ámbito de las preguntas les voy indicando qué textos deberían trabajar para ubicarse en estas temáticas.

Ustedes saben que Derrida es conocido como el «autor» de la deconstrucción, y «deconstrucción» es un término que en el pensamiento de Derrida está señalando no un método para conseguir determinados resultados (esto lo señalo porque esa es la forma en que muchas veces la crítica literaria o las disciplinas más relacionadas con la literatura retomaron al pensamiento de Derrida, es decir como un pensamiento que servía para analizar textos literarios, y en ese sentido aplicar determinadas –entre comillas– «reglas»), sino que la decons-

trucción es para Derrida el movimiento mismo del pensar occidental.

Podríamos decir que todo el pensar occidental es un pensar que se deconstruye a sí mismo, y cuando decimos que es un pensar que se deconstruye a sí mismo lo que estamos diciendo es que es un pensar que tiene en sí mismo su propio principio de ruina, su propio principio de desmoronamiento.

¿Qué quiere decir esto? Podemos representarnos el pensar occidental como una estructura bien construida. Cuando hablamos del pensar occidental sobre todo partimos de Platón como el autor que sistematiza las categorías básicas del pensamiento occidental, y podríamos decir que en cierto modo todo el resto del pensamiento occidental es un operar en torno a esas categorías. Esto que puede parecer simplificador no lo es tanto, porque si nosotros nos ponemos a analizar las categorías básicas que rigen nuestro pensamiento como occidentales, son las categorías que sistematizó Platón.

¿Qué quiero decir con esto?, básicamente lo que llamaríamos el pensamiento binario o el pensamiento oposicional; es decir Platón planteó que por un lado hay un mundo de las ideas, en donde el ámbito de lo ideal es un mundo prístino, puro, incontaminado; y por otro lado hay un mundo de las cosas que es el mundo del cambio, del devenir, y por lo tanto de lo contaminado. Al plantear esto, que en cierto modo recoge algo que ya estaba en la tradición pitagórica, en la famosa tabla de doble entrada que hacen los pitagóricos, en donde separan lo femenino, lo masculino, lo pasivo, lo activo, etc., etc., cuando él hace esto está recogiendo esa famosa tabla pitagórica y en cierto modo creo que recoge lo que es lo propio del pensamiento occidental. Es decir, nosotros en tanto occidentales pensamos de acuerdo a esas categorías, pensamos binariamente, pensamos en términos de separaciones y nos cuesta mucho pensar algo que sí va a pensar Derrida que es el «entre», lo que acontece entre tales oposiciones.

En ese sentido, cuando decimos que el pensar occidental es un pensamiento binario, y decimos que la deconstrucción

es el propio pensar occidental activando –tal vez– esto que llamábamos anteriormente su principio de ruina, con eso estamos señalando que Derrida no hace más que acompañar un proceso que se está dando.

Es decir, este pensar occidental, es un pensamiento bien armado, bien estructurado, en donde las categorías oposicionales tienen cada una su lugar, su ámbito propio y no se confunden, no se mezclan… (cuando se mezclan esas categorías en general lo que hace el pensamiento es una suerte de terapéutica para separarlas: una cosa es la verdad, otra cosa es el error; una cosa es lo femenino, otra cosa es lo masculino…) y esa ha sido la tónica durante mucho tiempo, diríamos que casi hasta la Filosofía contemporánea esa ha sido la tónica del pensar occidental. Cuando este pensar occidental, con estas categorías oposicionales expresa –como dice Derrida– su ruina, en cierto modo se está señalando que lleva en sí mismo su principio de descomposición.

Entonces en este sentido no es la deconstrucción algo que viene desde afuera a operar sobre el pensar occidental, sino que Derrida –en tanto deconstruccionista– estaría acompañando un proceso que se está dando. Diríamos, en términos tal vez más cercanos a ustedes, que es una tarea de acompañamiento terapéutico de algo que está expresando determinados síntomas. Y en ese sentido no se está operando desde afuera de esa sintomática, sino que el que opera con esa sintomática en cierto modo también la padece, porque ninguno de nosotros –en tanto usamos un determinado lenguaje, en tanto usamos determinadas categorías– podría ubicarse por fuera del pensamiento occidental para criticarlo; siempre estamos dentro, y en ese sentido también estamos enfermos de occidentalidad.

En este sentido les decía que la deconstrucción va a acompañar lo que ya se está dando, y por eso los primeros textos de Derrida lo que van a plantear es –en una suerte de diagnóstico del pensar occidental– una tarea de acompañamiento; es decir hacer presente lo que ya se está dando en el pensamiento occidental. Y en este sentido mostrar cómo, por ejemplo, a

pesar de que Platón quiso mantener bien separados por un lado el mundo de las ideas y por otro lado el mundo de las cosas, sin embargo la contaminación, es decir el hecho de que hay un cruce entre estos ámbitos, es algo que él no puede evitar. Por eso yo decía que el propio pensamiento lleva su principio de ruina.

Los primeros trabajos de Derrida son trabajos que plantean esto básicamente desde la cuestión de la lengua, es decir de qué manera el lenguaje patentiza siempre un algo otro que lo constituye y que impide –lo que podríamos llamar– todo intento de totalización. Esto está señalando lo mismo que yo decía, a nivel del hecho de que aun el pensar que intenta ser más separador, aun el pensar que intenta ubicarse o de un lado o del otro, está contaminado. Al decir esto de la lengua estamos diciendo en términos derridianos, que ninguna lengua o ningún texto son totalmente traducibles, que siempre queda un resto de intraducibilidad. Ese resto de intraducibilidad está indicando que es imposible la totalización.

Con lo cual estoy diciendo que, si el pensar occidental se planteó como tarea básica la totalidad (porque esa es una de las características del pensar occidental, así como pensamos en oposiciones también pensamos en términos de totalización), el pensar siempre trata de cerrar, siempre trata de obturar. Por lo menos en la tarea docente pasa mucho que los alumnos preguntan y dicen: «A mí no me cierra lo que vos decís». Esa necesidad de cerrar es una necesidad muy occidental; a nosotros nos parece que entendemos algo cuando «nos cierra». Eso es típico del pensar occidental en el sentido en que la necesidad de cerrar supone –justamente– que uno puede dominar aquello que cierra.

Cuando uno se enfrenta al pensamiento como algo que está siempre abierto en lugar de pensarlo como algo que cierra, como algo que en lugar de cerrar en la verdad queda abierto en la incertidumbre, es bastante problemático; por eso uno entiende esta necesidad del pensar occidental del cierre, el cierre da seguridad, si cierra el pensamiento se domina, se puede manipular, se puede hacer con él lo que se quiera.

Lo que estoy señalando está indicando que esa característica del pensar occidental que es la tendencia a la totalización y al cierre, tiene que ver con una necesidad –que Nietzsche diría: es una necesidad humana, demasiado humana– de tener seguridad con respecto a aquello con lo cual nos relacionamos.

Desde este punto de vista, al señalar que el pensamiento occidental lleva en sí mismo su principio de ruina, se está indicando que esa seguridad es una construcción y es una construcción que está tambaleando. En cierto modo diríamos que el hombre occidental hace demasiados esfuerzos para mantener todo cerrado, asegurado; en términos de la filosofía diríamos que eso se hace en términos de la verdad. Los esfuerzos para alcanzar la verdad justamente tienen que ver con la idea que, cuando uno alcanza la verdad, alcanza el dominio de ese campo.

En este sentido el pensamiento de Derrida –frente al intento de aseguramiento de lo real, que es típico del pensar occidental– se va a caracterizar por ser un pensamiento que se arriesga a la incertidumbre; un pensamiento –retomando una expresión de Nietzsche– del «peligroso quizás».

Esta idea del quizás, que es una idea muy cara y muy afín a Nietzsche, básicamente lo que está señalando es la imposibilidad de aseguramiento.

Pensemos que en lo que es la gran manifestación del hombre occidental en la época contemporánea, que es la tecnociencia con todos los desarrollos actuales en términos de las biotecnologías, lo que se hace evidente es justamente la necesidad de que no haya quizás, sino la necesidad de planificar, saber qué va a pasar, asegurarse de todo, limitar las posibilidades al ámbito de lo manejable, de lo medible y de lo calculable.

En este sentido el pensamiento derridiano sería un pensamiento que, a diferencia de eso, muestra que eso es una necesidad de seguridad y se arriesgaría a lo que es el peligroso quizás.

El peligroso quizás tiene que ver básicamente con el otro, porque precisamente –y eso ustedes en su práctica cotidiana lo ven constantemente– aquel que siempre se escapa a todo intento de totalización, a toda sistematización, a toda necesidad de aseguramiento en la verdad es el otro; el otro es siempre el que irrumpe, el que viene cuando uno no lo esperaba, el que no puede ser programado en sus manifestaciones, en sus expresiones y en sus acciones. Y en este sentido, de lo que va a estar dando cuenta este pensamiento del peligroso quizás y de la incertidumbre, es justamente de la cuestión del otro.

Por eso yo les decía que uno diría que desde el vamos el pensamiento derridiano es un pensamiento de la alteridad, porque en esta idea de que siempre hay un resto –yo decía en términos del lenguaje que hay un resto intraducible– lo que se está señalando es que hay algo que impide la totalización.

Ese algo que impide la totalización ya aparece en sus primeras obras, sobre todo en *Glas*, aparece como la idea de resto; el término que usa Derrida es *restance* –que es un término que él crea como tantos términos que ha creado en la lengua francesa– y viene del verbo *rester*, que se utiliza para «lo que queda».

Acá la idea del resto no sería la idea de lo que queda cuando se deconstruye sino lo que resta, y lo que resta es lo que ya estaba allí antes de toda deconstrucción impidiendo el cierre sistemático.

Por ejemplo, cuando yo termine de tomar este vaso de agua posiblemente queden unas gotas; eso es lo que queda de algo. La deconstrucción lo que está señalando es que la restancia, lo que resta, es lo que ya estaba allí impidiendo que, a nivel del pensamiento, se logre un cierre sistemático.

Esto que Derrida en sus primeras obras llama *resto*, en las obras que algunos autores señalan como –tal vez– más éticas, es el otro. Es decir lo que está siempre en el pensamiento occidental impidiendo la totalización es el otro, porque por más intentos que haga el pensamiento occidental de apropiar-

se del otro, de convertirlo en algo calculable, de ubicarlo dentro de un sistema de coordenadas; el otro siempre está haciendo estallar todo sistema de coordenadas, todo intento de cierre, todo intento de totalización.

Por eso decía que para mí hay una relación fundamental entre las primeras y las últimas obras de Derrida, porque en todo momento de lo que estaba hablando Derrida –ya desde sus primeras obras– es del otro.

Ese otro, que en las primeras obras aparece con términos como *lo que contamina, el parásito, el resto;* es lo que en las obras posteriores –y sobre todo me refiero a las obras desde los años ´80 hasta su muerte– va a llamar *el otro, la cuestión de la alteridad.* Y que va a trabajar con términos que se han hecho de uso bastante habitual en el pensamiento como *hospitalidad,* como *amistad,* como *comunidad.* Los términos derridianos para trabajar la problemática de la alteridad en sus últimas obras, serían básicamente esos tres.

Esos tres términos tienen una relación muy especial con un término que es «fantasma», que en cierto modo creo que es un término que permite caracterizar todos estos otros términos. ¿Por qué «fantasma»?, hay un término en francés que es el verbo *hanter,* nosotros no tenemos en español un término similar, es un término que se utiliza sobre todo para referirse al asedio que hacen los fantasmas de las casas embrujadas. Este término en realidad deriva de otro término, *hantologie* (que suena como *ontologie)* que tampoco lo podemos traducir al español, pero que los traductores de la obra de Derrida han traducido por *fantología.* ¿Por qué?, porque en español se estaría rescatando la idea del estudio de los fantasmas.

Entonces, en este sentido, todos estos términos que yo mencioné –*hospitalidad, amistad* y *comunidad*– van a remitir a la cuestión de la *fantología.*

Esta idea del resto indeconstruible en las primeras obras tiene que ver con el hecho de que un texto no puede ser totalmente traducido sino que hay siempre algo que resiste, y por

eso otro de los términos que usa mucho Derrida y que tiene muchas relación con el psicoanálisis es *resirestancia;* retomando esta idea de la resistencia al psicoanálisis, él utiliza el término resirestancia para señalar que hay una resistencia que resta, y que nosotros diríamos que la resirestancia –justamente– es el otro; aquello que aparece en toda deconstrucción como lo que no puede ser deconstruido. Y en ese sentido, en las últimas obras el término que va a utilizar Derrida para caracterizar este resto que resiresiste a toda deconstrucción –que nosotros diríamos es el amigo, el que da hospitalidad, la idea de comunidad– en términos de la *fantología* o de la cuestión fantasmática, el gran término que él va a utilizar es *justicia*.

«Justicia» en Derrida básicamente significa lo indeconstruible. Fíjense que está señalando que la deconstrucción, que es el proceso de desmoronamiento del pensar occidental, tiene algo que es indeconstruible. Ese algo indeconstruible –entonces– es lo que ya estaba allí en la deconstrucción impidiendo la totalización; porque si se deconstruyera totalmente el pensamiento occidental es como si dijéramos: «Empezamos de nuevo» y totalizamos, en el sentido que llegamos a una nada de sentido.

La justicia es lo que está allí como lo indeconstruible impidiendo la totalización, y la justicia es el otro. Después voy a aclarar bien qué quiere decir que la justicia es el otro.

Entonces, para entender cómo operan todas estas categorías que yo señalé en la problemática de la cuestión de la alteridad en Derrida, lo primero que tendríamos que decir es que Derrida piensa toda la cuestión del otro –en cierto modo– en oposición al modo en que la filosofía moderna ha pensado la subjetividad; y esto hay que tenerlo muy presente porque sino no se entiende. ¿Por qué no se entiende?, porque he visto muchas veces que hay quienes traducen las cuestiones de hospitalidad de Derrida a términos de relaciones, como si la hospitalidad estuviera hablando de mi relación –mi, con mi nombre y apellido– con otro con el cual soy hospitalario.

No, eso sería algo derivado. Básicamente las cuestiones de la hospitalidad, la amistad y la comunidad no remiten a modos de relación con el otro sino que remiten a algo que es primordial o previo a toda relación con el otro, que es lo que llamaríamos la estructura del *ser con.*

O sea, previamente a entrar en relación con un otro, yo ya tengo una estructura constitutiva que es esto que llamamos el *ser con.* Y cuando habla del *ser con* está retomando un término heideggeriano que es el término *Mit-sein,* el *ser con* de Heidegger. La forma de plantear la cuestión del otro en la modernidad ha sido la siguiente: por un lado está la subjetividad que es lo primero, lo básico y lo primordial para el pensamiento moderno. Cuando hablo de pensamiento moderno hablo de la filosofía moderna, es decir la filosofía que se inaugura con Descartes y que tiene su finalización –por así decirlo– en Hegel y en todo el idealismo trascendental. A partir de ahí hablamos de filosofía contemporánea.

Para la filosofía moderna, por un lado está la subjetividad, que es una entidad cerrada en sí misma que después entra en relación con el otro. Y el otro, en general, es lo que está enfrentado a esa subjetividad. La filosofía moderna llama «relación» o «vínculo» al trayecto entre esos dos sujetos.

Plantear las cuestiones en estos términos significa señalar que por un lado hay una subjetividad incontaminada, y por otro lado hay otra subjetividad incontaminada que entran en relación; y ahí se pueden contaminar, mezclarse, etc., etc. Pero básicamente se está partiendo del presupuesto de la incontaminación.

Anteriormente les decía que Derrida plantea la cuestión en términos de contaminación; ya desde siempre este supuesto otro está como constitutivo de esa supuesta subjetividad.

¿Esto qué quiere decir?, que con *amistad, hospitalidad, comunidad* no se está hablando de modos de relación, sino que se está hablando de aquello que es constitutivo y que permitiría los modos de relación: yo puedo ser amigo del otro porque ya tengo una estructura constitutiva que es la del *ser con.*

La idea del *ser con* –que les dije que remite a Heidegger– tiene que ver básicamente con el hecho de tratar de pensar de modo diferente aquello que la modernidad pensó como esta subjetividad aislada, cerrada… fíjense que la idea de mónada leibniziana es muy afín a esta idea de cerrazón: recuerden que Leibniz dice «la mónada no tiene ventanas». Esta idea monádica de la subjetividad es una idea moderna que en el pensar contemporáneo ha sido deconstruida por muchos autores, a pesar que todavía hay autores en la filosofía contemporánea que aún siguen pensando en esos términos, en términos de subjetividades que después entran en relación con el otro.

Si en lugar de pensar en términos de subjetividades que se oponen pienso en términos de contaminación, más que interesarme en «esto» y lo «otro» lo que me está interesando es lo que acontece en el *entre.* El término *entre* es un término que caracteriza muy bien todos estos modos de pensar la cuestión de la alteridad, Derrida habla de *entre* en sus primeras obras en términos de lo *indecidible.*

¿A qué se refiere con lo indecidible? –Que también es un término muy adecuado para caracterizar al otro–. Básicamente se refiere a lo siguiente: había dicho que el pensar occidental ha pensado en términos de oposiciones, por un lado está la verdad y por otro lado está la falsedad. Sin embargo, en el lenguaje hay muchos términos que están indicando que esas categorías oposicionales, que parecen tan seguras de sí mismas y tan incontaminadas, en algunos términos hacen evidente que no es posible establecer tan claramente esa separación.

Uno de los términos que más ha trabajado Derrida es el término griego *phármakon*, que significa tanto «veneno» como «remedio»; nosotros sabemos que todo fármaco usado en una cantidad excesiva se transforma en un veneno.

Entonces, el término *phármakon* denota esa particular ambivalencia que muchos otros términos del lenguaje hacen muy evidente, y están mostrando que no es tan segura la ubica-

ción; es decir que no es tan claro de qué lado me tengo que ubicar. *Phármakon* está denotando que hay una ambivalencia en el lenguaje, y por eso es un indecidible. Los indecidibles son términos que no se pueden decidir ni por un lado ni por el otro. En ese sentido están marcando zonas de tránsito, zonas de umbral, zonas de *entre*.

Aquello que patentiza lo indecidible en términos de la lengua es lo que está señalando lo que yo llamaba al comienzo «el principio de ruina» del pensar occidental, y el hecho de que, a pesar de que buena parte del pensar occidental pensó a la subjetividad en estos términos de incontaminación y pensó las –entre comillas– relaciones humanas en esos términos de separaciones, sin embargo toda supuesta subjetividad ya está contaminada de alteridad. ¿Por qué?, porque esta subjetividad aislada, separada, idéntica es una construcción que parte de cierta constitución teológica… perdón, ontológica…

Tuve este lapsus de decir «teológica» porque vamos a ver que esa constitución ontológica también tiene que ver con un aspecto teológico de toda lengua. ¿Qué quiero decir con esto?, que en la lengua se hace evidente –y esto Derrida lo analiza tanto en la lengua de la religión como en la lengua de las teologías– que el otro está siempre presente.

Fíjense que una de las características de la teología y de las religiones, es la cuestión del llamado. En todas las religiones hay alguien que llama –que es Dios– alguien que determina algo a realizar: pensemos en el sacrificio de Abraham, por ejemplo, donde se hace evidente un llamado, un *«Ven»*, un «*Haz lo que yo digo*» y un cumplimiento de algo.

Eso que se da en la teología para Derrida está denotando –más allá de la teología y más allá del Dios y como uno piense al Dios– que la estructura misma de la lengua es una estructura que tiene que ver con la cuestión del otro. ¿Por qué?, porque en la estructura misma de la lengua –y eso patentiza el llamado religioso– está la promesa y el llamado. Es decir que, siempre que yo hablo, siempre que yo me dirijo a al-

guien, en aquello que yo hablo y en aquello hacia lo cual me dirijo, está presente el otro.

Alguien podrá decir que se puede hablar para uno mismo y hacer un soliloquio. No, porque cualquier soliloquio que se haga en términos lingüísticos involucra al otro.

Por eso se me vino lo de lo teológico… porque la lengua hace evidente un otro que en términos de la teología se inscribe como promesa y como llamado, pero esa promesa o ese llamado más allá de lo teológico y secularizándolo, está presente en toda lengua. Toda lengua hace patente que el otro –que es el que llama, que es el que invoca– es aquel al cual tengo que responder.

Acá viene otra gran diferencia con la subjetividad moderna, porque para la subjetividad moderna yo estoy aquí constituida con mi identidad, con mis caracteres propios, con mis atributos propios; y después voy a escuchar al otro. Fíjense que la teoría de la comunicación también se plantea en esos términos, porque dice: hay alguien que emite un determinado mensaje, hay un otro que lo decodifica, y ahí se produce la comunicación.

Por eso –justamente– el pensamiento de la alteridad en Derrida es una crítica a toda teoría de la comunicación. Él señala que para que se produzca comunicación tiene que haber algo que es previo, que es el hecho de que el otro ya está presente en mi supuesta subjetividad aislada y cerrada. Es decir que el otro ya me está contaminando.

Mencionaba que todos estos términos para caracterizar la cuestión del otro se pueden entender en términos de la *fantología*, y entonces en este sentido –ya que hablamos del *entre*– creo que convendría aclarar qué se quiere decir con la cuestión del fantasma.

Fíjense que aquello que yo denominé el pensar occidental piensa, en términos ontológicos, en términos de presencia, en términos de identidad, en términos de cierre, etc., etc. Decía-

mos que por un lado está el mundo de lo verdadero y por otro lado está el mundo del error. En el mundo de lo verdadero, en el mundo de las ideas –en términos platónicos– hay identidad, como dice la lógica occidental: «todo ente es idéntico a sí mismo»; no se piensa en términos de contaminación, si no es idéntico a sí mismo ya es otro ente y no es el mismo del cual estábamos hablando. Lo que hay en el pensamiento occidental es mismidad.

Esto es importante porque cuando se plantea la cuestión de la relación con el otro, se la plantea en términos de lo mismo, es decir la subjetividad cerrada que piensa al otro como espejamiento de sí mismo. Entonces, si yo me pienso como una subjetividad cerrada que voy a pensar al otro como espejo de mi mismidad y voy a pensar al otro como reflejándose en lo que yo soy, no hay tal alteridad; porque la supuesta alteridad en realidad es un espejamiento de mi mismo, volveríamos siempre a una estructura monádica que no hace más que pensar la relación con el otro en términos de una mismidad que se autorrefleja.

Por esa razón es que se va a hablar en términos de *fantología*, que está señalando una crítica a toda metafísica de la presencia –metafísica de la presencia es esta metafísica occidental que piensa en términos de identidad– y en este sentido esta crítica a la metafísica de la presencia lo que va a estar indicando es que nunca hay presencia plena. ¿Qué quiere decir que nunca hay presencia plena?, básicamente quiere decir que siempre hay fantasma.

¿De qué hablamos, cuando hablamos de fantasma?, para ustedes el término fantasma tiene toda una larga tradición y una ubicación en determinados contextos. Si bien el término fantasma tiene muchas connotaciones psicoanalíticas, Derrida lo utiliza básicamente para pensar al otro en términos fantasmáticos, y en ese sentido no existe –para él– una ontología plena. Recuerden que ontología es la parte de la filosofía que se ocupa de la cuestión del ser, entonces no hay ontología plena porque no hay presencia plena, toda presencia está atravesada de ausencia.

Es algo muy similar a lo que había señalado antes cuando decía que no hay cierre o totalización, sino que siempre hay resto. Algo similar a eso estamos diciendo con la idea de que toda supuesta presencia está quebrada por la ausencia.

Y en ese sentido viene muy bien utilizar el término fantasma, porque en términos habituales un fantasma es alguien que no está ni vivo ni muerto; justamente lo propio del fantasma es que no está ni vivo ni tampoco está muerto, no es un cadáver: el fantasma en lo cotidiano y en la literatura es el muerto vivo.

La condición del fantasma implica la falta de localización, el fantasma es el que no tiene lugar; el cadáver sí tiene un lugar en la tumba, es localizable, yo puedo ir a rendirle homenaje a esa tumba y por eso –también va a decir Derrida– puedo hacer el duelo.

En cambio el fantasma –y cuando hablo de fantasma estamos diciendo que es el nombre para el otro– me condena a un *duelo imposible*. ¿Por qué?, porque el fantasma es lo que está transitando siempre entre la vida y la muerte.

Si pensamos en términos de la literatura, fíjense que el fantasma es el aparecido, es el que viene siempre para recordar que no hay que olvidarlo. Si pensamos, por ejemplo, en Hamlet, justamente el fantasma del padre de Hamlet viene para recordar que hay algo que no se ha cerrado, que hay algo que está operando en esa historia como resto, y que tampoco se cierra; porque si uno se pone a analizar la obra de Shakespeare, no hay cierre, por más necesidad de venganza que tenía el padre de Hamlet, algo no cierra, por eso Hamlet sigue operando como fantasma.

Por esa razón el fantasma es inapropiable, el fantasma no puede ser apropiado, no puede ser circunscrito ni cazado, a pesar que haya «cazafantasmas» y en la sociedad norteamericana se sepa mucho de eso. A pesar de que haya «cazafantasmas» en realidad el fantasma es lo que estaría siempre impidiendo la posibilidad de apropiación. Diríamos que el fantas-

ma es siempre fantasma por más conjuros que se hagan, por más médiums que quieran volverlo a la luz y al túnel… el fantasma siempre está operando en términos de lo que está entre la vida y la muerte.

Entonces, en esa sentido la *fantología* lo que estaría señalando es, justamente, que el otro es inapropiable: por eso la *fantología* estaría diciendo que más que ontología como metafísica de la presencia, lo que se da siempre es *fantología;* es decir presencia contaminada de ausencia, o presencia quebrada de ausencia, mezcla, confusión, etc., etc.

Por eso les decía que Derrida piensa al otro en términos fantasmáticos, con lo cual lo que se está preservando es el carácter de inapropiabilidad que tiene el otro.

En el esquema que hacía anteriormente, fácilmente el otro es apropiable porque el otro responde a mi esquema de espejamiento. Si yo pienso al otro como algo que está contaminando toda supuesta identidad, evidentemente no puedo apropiarme del otro.

Fíjense que Derrida utiliza una expresión que señala precisamente este carácter de inapropiabilidad, cuando dice que *el otro es una parte en la supuesta mismidad que es mayor que el todo.*

Esa expresión, que es bastante paradójica, está señalando algo que a nosotros nos cuesta mucho pensar en términos de este pensar occidental que separa, y también diríamos que en términos de la teoría de conjuntos es muy difícil pensar una parte que es mayor que el todo. Al señalar esto, Derrida está preservando el carácter de inapropiable que tiene el otro, está tratando de evitar el hecho de que el otro –al pensarlo como elemento que contamina– pueda ser pensado como una parte mía, y está también preservando el carácter de resto del otro.

Si el otro es una parte que es mayor que el todo, siempre va a restar en esa resirestancia como inapropiable.

Entonces, vamos a ir viendo a partir de esta caracterización general de lo fantasmático, cómo pensar el otro, cómo plantear la cuestión de la alteridad en esos términos de *amistad*, de *hospitalidad* y de *comunidad*.

En este sentido quisiera decir algo, hay muchos críticos que han señalado que Derrida se ha preocupado del problema del otro, porque ha recibido las críticas que durante mucho tiempo tuvo la deconstrucción en cuanto a que la deconstrucción era una suerte de ejercicio literario para gente de los Departamentos de Literatura de universidades norteamericanas que ya tenían todas las necesidades satisfechas, entonces se podían dedicar a este tipo de ejercicios literarios difíciles de entender, etc., etc. Muchos críticos han dicho que Derrida, recogiendo esas críticas, se ha preocupado del problema del otro.

Como yo les señalé, me parece que claramente desde el comienzo de la obra derridiana está esta cuestión del otro. Que el deconstruccionismo se haya convertido –en parte– en ese ejercicio en algunas universidades norteamericanas, es otra cuestión. Eso es algo que está presente en todo pensamiento, y tiene que ver –también– con esta idea de la inapropiabilidad; es decir yo no me puedo hacer cargo de los efectos de sentido de mi propio pensamiento, porque justamente yo –y acá cuando digo yo, estoy diciendo Derrida– el pensamiento que yo pienso no es un pensamiento que yo pienso en tanto subjetividad que puede dominar los efectos de sentido de lo que dice, sino ese yo que dice: yo pienso en lo que pienso, es un yo ya pensado.

¿Qué quiero decir con esto?, que el yo –la subjetividad– siempre es un producto del lenguaje, no aparece para el deconstruccionismo como previo a la enunciación sino que el yo es un resultado de la enunciación. Los efectos siempre son indominables. Entonces desde este punto de vista –decíamos– la problemática de la alteridad está desde siempre en la deconstrucción, y Derrida la ha caracterizado en sus últimos textos con estos términos: *amistad, hospitalidad, comunidad.*

Vamos a ir señalando algunas de las características de estos términos para –más o menos– señalarles a ustedes lo que

decía al comienzo, como una suerte de posibilidades de lectura de algo que Derrida ha trabajado en muchos textos.

Con respecto a la cuestión de la amistad hay un texto que enfoca esta problemática y de manera muy… iba a decir muy clara, pero a veces la gente dice: «decís que Derrida es claro» y la verdad que no tiene nada de claro… pero para mí *Políticas de la amistad* tal vez es uno de los textos más claros de Derrida. Digo «claro» en el sentido de que es un texto que tiene una estructura en donde se podría decir que él va analizando el concepto de amistad a lo largo de la historia del pensamiento, y va mostrando –entre comillas– claramente cómo se ha desarrollado ese concepto, qué presupuestos tenía, y cómo él plantea otro concepto de amistad.

Políticas de la amistad es también –en un sentido– más denso, en el sentido de densidad de la problemática de la cuestión de la amistad. Para plantear la cuestión de la amistad, Derrida va a mostrar de qué manera esta lógica que yo anteriormente señalaba opera en el pensamiento occidental, en la cuestión de la amistad, en términos de lo que él llama la *lógica del epitafio.* Y en esa *lógica del epitafio* –justamente– lo que va a mostrar es que el principio de ruina ya está presente en el concepto clásico de amistad.

¿Por qué?, piensen que el concepto clásico de amistad es el que dice que «mi amigo es como mi hermano», es decir es el concepto fraternalista de la amistad, en donde se piensa que el amigo es alguien que puede ser uno con uno, es alguien con el cual uno comparte intereses, sentimientos, acciones, etc., etc. pero que ha sido pensado siempre básicamente en el concepto fraternalista. ¿Cuál es el elemento que tiene el concepto fraternalista que a Derrida le está molestando, y le está mostrando de qué manera el concepto de amistad ha sido pensado en la tradición occidental?

Lo que tiene es el tema de la sangre; con mi hermano comparto una mismidad de sangre. Entonces, al pensar al amigo en la figura del hermano lo que se ha –en cierto modo– tratado de hacer es asimilar al otro a mí mismo; justamente seña-

lar que si mi amigo es mi hermano, mi amigo soy yo mismo, porque mi amigo es mi misma sangre.

Derrida va a mostrar que, a pesar de que buena parte de la historia de la tradición occidental ha planteado la cuestión de la amistad en términos de mismidad, sin embargo esa lógica se deconstruye y él lo muestra en la *lógica del epitafio.*

¿Qué es lo que señala la *lógica del epitafio?* Creo que nosotros ya no lo hacemos, pero durante mucho tiempo toda persona se encargaba de escribir, antes de morir, lo que iba a ir en su epitafio como queriendo señalar cómo quería ser recordado. Fíjense qué intento de dominio, que hasta uno intentaba dominar los efectos del propio recuerdo escribiendo su propio epitafio. Sin embargo, por más que yo ahora escriba mi epitafio, no voy a poder dominar el recuerdo de los otros.

Lo que Derrida muestra con la idea de la *lógica del epitafio,* es algo similar al caso de la amistad. La amistad –que ha sido planteada en toda la tradición en términos fraternalistas y en términos de mismidad– está mostrando que justamente la amistad no opera en términos de mismidad sino en términos de una lógica fantasmática.

¿Por qué?, porque uno diría que cuando uno inicia una relación de amistad con alguien, o cuando uno inicia cualquier tipo de relación con el otro, hay una suerte de pacto implícito por el cual los dos saben que uno va a morir antes y que el otro tiene –con aquel que murió– una deuda infinita. Es decir yo estoy obligado con el otro a recordarlo, y estoy obligado a recordarlo en su propio nombre.

Esto de plantearlo en términos de obligación puede sonar un tanto extraño, porque la deuda que tengo con mi amigo nosotros no la planteamos en términos de deuda, nosotros recordamos con amor a nuestros amigos muertos; pero está planteada en términos de deuda porque está inscripta en el propio nombre del otro.

¿Por qué?, porque el nombre propio –en términos de lo que señalábamos de la filosofía moderna– es la marca de la propia identidad, la subjetividad aislada considera que su identidad está dada y marcada por su nombre propio. Entonces el nombre propio, que pareciera la marca de la propia identidad, es la marca de la des-identificación y de la desapropiación.

¿Por qué?, por algo básico: mi nombre propio es algo que yo no elegí, por lo tanto no puedo dominar y es algo que trae en sí a todos mis antepasados; es decir aquellos que están presentes en mi apellido y aquellos que están presentes en mi nombre de pila como la razón por la cual mis padres me pusieron ese nombre que yo me veo obligado a llevar, como si fuera propio, pero que en realidad es un nombre de otro.

En términos de la amistad también sucede lo mismo, fíjense que nosotros sabemos en toda relación de amistad que uno de los dos va a morir y que el otro va a estar obligado, entre comillas, a recordarlo en su propio nombre.

En este sentido algo que era básico en términos de estas relaciones que antes planteábamos que es la *simetría,* y que nosotros consideramos –y creo que hoy en día se sigue considerando– como algo básico de la relación con el otro; esa simetría ya está quebrada desde el vamos.

¿Qué entendemos por simetría?, la idea que indica que «si yo te doy, vos me devolvés en la misma medida». Algo que, si uno se pone a analizar, tiñe las relaciones humanas casi en todos los ámbitos. Nosotros tendemos mucho a plantear –aun en los ámbitos más íntimos, más amorosos de la relación con el otro– cuestiones de derecho, cuestiones de: «te he dado tanto… me tenés que dar tanto…», incluso –decía– en las cuestiones más íntimas, como en las cuestiones amorosas.

Yo diría que es bastante patético que se planteen las cuestiones amorosas –que básicamente uno sabe que son relaciones no simétricas, en donde no se puede plantear el canon de la simetría– en términos simétricos. Uno podría decir que tam-

bién es una deriva de la ética capitalista en las relaciones humanas.

Pero, dejando de lado eso, en el caso de la amistad básicamente no puede ser simétrica porque nunca le voy a poder devolver al otro lo que me ha dado, sobre todo porque uno de los dos se va a morir antes. Entonces el que sobrevive al otro va a estar obligado, en una suerte de deuda impagable, incalculable e infinita, a recordar al otro en su propio nombre.

En este sentido, la relación de amistad que la tradición ha planteado como una relación de hermanos, básicamente no puede ser una relación de mismidad o una relación fraternalista porque esa *lógica del epitafio,* es decir: *Te recordaré en tu propio nombre,* está mostrando que ya se deconstruye toda supuesta mismidad o toda supuesta fraternidad en la relación de los amigos.

Por eso Derrida en *Políticas de la amistad* repite constantemente esa expresión: *Amigos, no hay amigos.* Fíjense que la expresión *Amigos, no hay amigos* es lo que llamamos una contradicción performativa: yo no me puedo dirigir a mis amigos diciéndoles *Amigos, no hay amigos* porque al decir eso estoy negando lo que estoy afirmando. Es –repito– lo que llamamos en filosofía una contradicción performativa. Los performativos son aquellas expresiones de la lengua que hacen cosas; cuando yo digo *Amigos, no hay amigos* estoy dirigiéndome a mis amigos negando –precisamente– lo que estoy diciendo con mis propias palabras.

Intervención femenina: ¿Qué son los performativos?

Mónica Cragnolini: Performativos son las expresiones de la lengua que hacen cosas con palabras.

Por ejemplo, cuando el cura dice: *Yo te bautizo*… en realidad está haciendo cosas con palabras, está introduciendo en la comunidad cristiana a alguien.

Intervención femenina: Los declaro marido y mujer.

Mónica Cragnolini: O *Los declaro marido y mujer*… hay muchísimos performativos. Al decir *Amigos, no hay amigos* estoy precisamente señalando, en una contradicción performativa, que justamente la cuestión de la amistad es lo que está excediendo toda lógica de la mismidad, y por eso se plantea lo que yo llamaba anteriormente una lógica paradójica que excede toda lógica de la mismidad; que es la forma básica en que Occidente ha planteado la relación con el otro.

Me voy a referir rápidamente a estas otras dos cuestiones para plantear la cuestión del otro, que son la problemática de la *hospitalidad* y la problemática de la *comunidad.*

El término «hospitalidad» habitualmente nosotros lo usamos en el sentido de: «yo anfitrión te invito a vos a que vengas a mi casa, programo tu venida, estás un tiempo y te vas…». Derrida no lo utiliza en ese sentido sino –quebrando ese tipo de lógica habitual– cuando habla de hospitalidad está hablando de la idea de que el otro ya está presente en mí.

Es como si dijéramos –y por eso acá viene la *fantología* y los fantasmas–: «En mi casa me considero dueño y señor, por eso creo que puedo invitar al otro y programar su venida»; lo que llamaríamos una *lógica de la invitación.*

Esa lógica de la invitación se ve siempre quebrada por lo que Derrida llama una *lógica de la visitación.*

¿Por qué?, porque aun en mi casa en la cual yo me creo dueño y señor y a la cual puedo invitar al otro, determinarle el tiempo que va a estar y programar su vida en mi casa… porque el dueño soy yo; aun en mi casa hay habitantes que no domino, que son los fantasmas.

Nosotros podríamos decir que toda casa está habitada por fantasmas, y no me refiero solamente a lo que señala la literatura, sino que en toda casa –y cuando hablo de casa hablo del dominio, la idea del ser dueño– toda supuesta propiedad está atravesada por algo extraño.

En ese sentido viene muy bien pensar en las casas embrujadas, porque en definitiva están denotando que uno vive constantemente habitado por otros, en otros términos, toda supuesta propiedad está habitada por un otro, por un extraño, por un fantasma.

La idea de la hospitalidad lo que está denotando es que frente a toda supuesta hospitalidad condicional, ya desde el vamos el existente humano tiene una estructura hospitalaria porque está habitado por una otredad; y esa otredad no se determina en términos de lo que yo llamaba una invitación, no es que se le dice al otro: «Ahora podés venir y habitarme», sino que el otro ya está siempre ahí.

El otro es el arribante, el otro es el que siempre está. Entonces, en ese sentido Derrida va a hablar de la hospitalidad como *hospitalidad incondicional*.

La hospitalidad condicional sería aquella que le pauta al otro la venida a mi casa.

La hospitalidad incondicional es la apertura al otro que no puede pautar nada. Apertura al otro que en realidad no es un acto de decisión que se hace para abrirse al otro, sino que es la estructura misma de la existencia humana. Una estructura hospitalaria como abierta a la ajenidad, a la extrañeza.

Estos términos se conjugarían en la idea de *comunidad*. Nosotros habitualmente pensamos la comunidad como conjunto de individuos que se unen en un proyecto en común.

Frente a esa idea –que es la idea también moderna de comunidad– la comunidad es lo que ya somos. Yo misma en tanto me pienso como una subjetividad, ya soy comunitaria porque la comunidad es la estructura del *ser con*.

Entonces, nosotros después «formamos» comunidades (específicas) porque ya somos comunidad. En esta estructura que ya somos como estructura habitada por el otro, contaminada por el otro, la comunidad sería el *ser con*.

Les había dicho al comienzo que todo esto se conjuga en la idea de *justicia,* en donde la justicia –para Derrida– es lo indeconstruible.

Por eso todos estos términos remiten a lo indeconstruible, porque lo indeconstruible es el otro como aquello que no puede ser apropiado en ninguna lógica de la identidad, en ninguna lógica de la mismidad. Fíjense que con esto Derrida está preservando, desde una postura ontológica, el respeto al otro que se da en términos éticos.

Por eso les decía que el tema del otro está presente desde el inicio en el pensamiento derridiano, porque Derrida lo que está haciendo es conjugar la ontología –es decir la cuestión del ser– con la cuestión del otro, señalando que la cuestión del otro es la base de toda problemática del ser.

Aquí sí vendrían las cuestiones y derivaciones éticas y políticas, porque se trata de preservar el carácter sagrado –más allá de lo teológico– que tiene el otro que nunca puede ser apropiado en la propia mismidad.

Entonces, al plantearlo desde este tipo de pensamiento, básicamente lo que está haciendo Derrida es preservar el carácter de la mismidad. Por eso *justicia* es el término para el otro porque la justicia es lo indeconstruible.

Martha Eksztain: Te quería preguntar –y creo que en la pregunta pongo en acto también el binarismo occidental– ¿en algún momento de su escritura Derrida aborda el orientalismo?

Si es posible abordarlo, si eso es una estructura abierta comparada con la occidental, y si es posible y es cognoscible poder abordarlo desde la occidentalidad.

Siempre me llamó la atención la profunda ignorancia que tenemos de todo lo oriental.

Y te hago otra pregunta cortita; ¿es nuestra civilización profundamente religiosa, en el sentido de que somos una on-

tología impregnada de teología?, porque el otro siempre encarna una promesa y vos hablaste al final de lo sagrado, aunque también dijiste que no en el sentido teológico; y en ese sentido en qué sentido está si no es teológico.

Mónica Cragnolini: Con respecto a la primera pregunta, a la cuestión de lo oriental. Nosotros estamos dentro del pensamiento occidental y Derrida es totalmente conciente de eso. ¿Por qué digo que es totalmente conciente de eso?, porque las lenguas occidentales son muy diferentes de las lenguas orientales. El gran problema para abordar el pensamiento oriental es la lengua; nosotros pensamos de acuerdo a la estructura de nuestra lengua. Por eso yo a los alumnos en la facultad siempre les digo que primero estudien la lengua, y después hablamos del pensamiento oriental; estudien sánscrito, estudien las otras lenguas y recién después vamos a poder hablar, porque es muy difícil tratar de abordar el pensamiento oriental sin un conocimiento de la lengua.

Hay una relación absolutamente total y estrecha entre lo que uno piensa y la lengua en la cual dice lo que piensa, no existe eso de «pienso algo y no lo puedo decir»; si no lo puedo decir es que no lo puedo pensar, porque entre pensamiento y lenguaje hay una relación sumamente estrecha.

Es de gran importancia la presencia de la hermenéutica en la obra de Derrida, y la gran adquisición de la hermenéutica contemporánea es reconocer el hecho de que estamos arrastrados en una tradición que implica básicamente un determinado lenguaje, y si bien constantemente nos liberamos de esa tradición, nunca nos liberamos totalmente, porque el lenguaje nos marca ciertos signos distintivos.

Entonces yo creo que sí, se puede abordar el pensamiento oriental cuando uno conoce las estructuras lingüísticas. Pero aun cuando se conozcan las estructuras lingüísticas, es muy difícil ubicarse y decir algo en relación a lo oriental porque es algo totalmente otro. Nosotros tenemos estructuras lingüísticas en las que el sujeto tiene un lugar fundamental, las lenguas indoeuropeas son lenguas en las cuales el sujeto y la

atribución tienen lugares fundamentales. En ese sentido por eso pensamos siempre en términos de propiedad, nosotros todo lo pensamos en términos de propiedad de:

«Yo tengo tal cosa».
«Yo poseo mi pensamiento».
«Yo tengo un sentimiento».

Y no es así en todas las lenguas, hay lenguas semíticas en donde el «yo» no es fundamental y tienen otros tipos de estructuras, y también las lenguas orientales tienen otros tipos de estructuras. Por eso Derrida se ubica siempre como occidental. La –entre comillas– ilusión del pensamiento oriental, es una ilusión muy fuerte en todo el pensar occidental como lo otro; es decir:

«Ahí hay otra cosa».
«Ahí hay otras estructuras».

Pero yo creo que, en tanto occidentales, nos es muy difícil plantearlas.

Y con respecto a la cuestión de la religión, Nietzsche dijo que no vamos a dejar de creer en Dios hasta que no terminemos con la gramática. Y es la gramática la que tiene una estructura teológica. Esto Derrida lo trabaja muy bien en lo que se conoce como La conferencia de Jerusalén, el texto se llama *¿Cómo no hablar? Denegaciones?,* en donde señala de qué manera siempre en el lenguaje se da el componente teológico, que tiene que ver básicamente con aquello que es la estructura de la promesa y la estructura del llamado; esto es propio de la lengua.

Carlos Pachuk: Una cuestión en relación a la teoría vincular. Yo pensaba en aquella definición que decía: dos yoes y un conector, que es una definición bien de subjetividad moderna –viéndola en el pasado– y me parece que de ahí pasar a la teoría del *entre* es como dar cuenta del deconstructivismo; lo estaba pensando en relación a nuestra propia teoría.

Por otro lado te quería preguntar que me parece que Derrida hace un puente entre Heidegger con respecto al olvido del ser, y Lévinas respecto del olvido del otro. Me parece que él hace un puente entre las dos cosas, y en todo caso quería preguntarte cuál es la diferencia con el otro de Lévinas en relación al que él plantea.

La otra cuestión que me llamó la atención es el término *différance* –que vos no lo trajiste– y si esto tenía que ver con la idea de *entre*.

Mónica Cragnolini: Lo primero que me señalaste… la mirabas más a ella, capaz que le preguntabas a ella…

Intervención femenina: Me miraba a mí y yo tampoco entendía por qué.

Carlos Pachuk: Era un diálogo entre vincularistas…

Mónica Cragnolini: Por eso tal vez no la pueda contestar y me pueda ayudar Esther, porque yo mucho de teoría vincular no puedo decir.

Carlos Pachuk: Era un diálogo entre nosotros y por eso la miraba a ella.

Mónica Cragnolini: Claro… pero si de lo que estabas hablando es de pensar el vínculo en términos de esto que va de éste a éste… y esto que va de éste a éste… Sí, la idea de *entre* rompería con eso porque esa idea de vínculo estaría pensando siempre en subjetividades que se relacionan; entonces en ese sentido sí, la idea de *entre* estaría poniendo una disyunción y un quiebre en esa idea.

Lo segundo que me preguntabas es entre Heidegger y Lévinas. Claramente Derrida en esto que estábamos desarrollando toma elementos heideggerianos y elementos levinasianos, pero Heidegger se ocupa de la ontología y entonces queda en un pensamiento de la mismidad. Esto es lo que le critica Lévinas, que se pone en la vereda opuesta –por así

decirlo– y plantea un pensamiento de la alteridad radical que se opone a esta mismidad.

Lo que hace Derrida –más que una conjunción– sería señalar cómo todo eso está contaminado. Para el que le interesa, esto Derrida lo caracteriza muy bien en la crítica que le hace a Lévinas en «Violencia y metafísica», que es un texto que está incluido en *La escritura y la diferencia*. Derrida lo que hace es poner a ese otro en la base de toda posible ontología.

Y la tercera cuestión, con respecto a la idea de *différance* si puede ser pensada en términos de *entre*. En francés *différ**e**nce* se escribe con «e», y Derrida está hablando de *différance* escribiéndola con «a». Son dos términos que suenan igual pero se escriben distinto. En esa marca de la «a» él quiere señalar –justamente– cómo la escritura está haciendo evidente la idea de *différance* como ruptura con la mismidad.

Cuando Heidegger piensa la diferencia como diferencia entre ser y ente, para Derrida sigue pensando en términos de mismidad.

Derrida estaría señalando, con ese quiebre a nivel de la grafía, que la *différance* es siempre diferencia como desplazamiento; una de las formas de caracterización de la *différance* es justamente señalar que la *différance* como diferencia es huella de huella, y la idea de huella de huella remite –precisamente– a algo que es siempre diferencia porque no remite a una pisada originaria.

Derrida piensa toda la estructura de la lengua en términos de huella, indicando que no habría un origen de la lengua sino una continua remisión. Esta continua remisión parece signar al lenguaje como repetición; cuando señalo «huella de huella» estoy señalando una continua repetición.

La repetición –que tradicionalmente ha sido pensada como estructura de la mismidad– Derrida la piensa, de acuerdo a este principio de ruina que habita al lenguaje, como estructu-

ra de la diferencia; porque la repetición, la iterabilidad, supone siempre una diferencia en cuanto a la temporalidad.

Al repetir algo ya evidentemente hay una diferencia temporal que está señalando, en la repetición, una estructura de diferencia. Por eso para Derrida la repetición ya es diferencia, y él ahí retoma un supuesto origen de la palabra iterabilidad en un término sánscrito –*itara*– que quiere decir «otro». Entonces dice que la iterabilidad, a pesar de ser repetición, ya lleva en sí misma la huella de la otredad en esta idea de que *iter* es otro.

Norberto Inda: Cuando hace un ratito vos dijiste que toda casa es una casa embrujada, en Buenos Aires hay en este momento un espacio que se llama Espacio Abierto donde hay intervenciones muy inteligentes, y en una decía: «Todo albergue es un albergue transitorio».

Quería decir algo en relación al tiempo, el tiempo en Derrida cómo se junta con esto de la *fantología.*

Y otra cosita más –que también tiene que ver con el tiempo–, una vez en una reunión sobre Blanchot, vos decías que hay una fuerte crítica de Derrida al concepto de duelo en el psicoanálisis que tiene que ver con la amistad o que tiene que ver con el otro que es inasimilable. Me gustaría si podés hablar un poquito de eso.

Mónica Cragnolini: En primer lugar en relación a la noción de tiempo, si decimos que el fantasma es lo que está entre la vida y la muerte, está quebrada toda noción de tiempo como continuidad.

Esto tiene que ver –también– con algo que dije al comienzo del *peligroso quizás,* el tiempo en Derrida es siempre tiempo disyunto; disyunto frente a la idea de la conjunción del tiempo. Nosotros solemos pensar el tiempo como una reunión de instantes: lo que yo vivo aquí y ahora lo pienso –si me pienso en términos de una lógica identitaria– como la reunión de los instantes, y fíjense que también pensamos nuestra vida como

la reunión de nuestro pasado, nuestro presente y lo que va a acontecer.

Frente a esa idea, que responde a la lógica identitaria, Derrida piensa el tiempo siempre como tiempo disyunto o quebrado.

Esto lo trabaja muy bien en *Espectros de Marx*, que comienza –justamente– con una frase de *Hamlet* de Shakespeare que dice: *El tiempo está disyunto*… está fuera de gozne –diríamos–, el tiempo está quebrado.

Entonces en términos del fantasma hay que pensar en tiempos quebrados. Tiempos quebrados quiere decir tiempos que no siguen en una línea de continuidad, que no se reúnen, y que no apuntan a una meta.

Y después me preguntaste del duelo. Sí, la idea de pensar en términos de hospitalidad y en términos de fantasma implica la idea de que el duelo siempre es imposible.

En «Duelo y melancolía» recuerdan que Freud se pregunta qué es lo que perdió el melancólico que no puede hacer el duelo; tendríamos que decir que en términos derridianos la figura para pensar la cuestión de la alteridad sería la del melancólico.

No patológicamente, sino que el término «melancólico» tiene –más allá de la caracterización patológica freudiana– toda una historia en la cultura, en la literatura, etc., etc. que es mucho más rica que la mera patología.

Entonces en este sentido la relación con el otro estaría signada por un duelo imposible, y eso es algo de lo que yo dije cuando señalé que estoy condenada a una deuda infinita con mi amigo que muere, porque estoy obligada a recordarlo siempre y a recordarlo en su propio nombre. La idea de duelo posible, que permite llevar la carga libidinal a otro objeto, estaría eliminando al otro de alguna manera. ¿Por qué?, porque estaría en la posibilidad del –entre comillas– olvido, apropiando al otro en la propia mismidad.

La idea de duelo imposible estaría señalando esta inapropiabilidad del otro, y esta imposibilidad de reciclado de la carga libidinal en otro objeto.

Graciela Milano: La palabra «otro» aparece mucho en tu relato, entonces te quería preguntar cuál es el estatuto que se le podría dar a ese otro, porque sino me parece que otra vez queda como lo opuesto al sujeto.

Vos dijiste: el otro una parte mayor que el todo, entonces me parece que ahí estás describiendo algo del otro como inasible.

Ahora el lío se hace cuando el otro aparece como inapropiable porque yo no me lo puedo apropiar; y en realidad me parece que tiene que ver con algo que es inapropiable per se.

¿Se entiende lo que digo?, el lío me parece que se arma cuando aparece el otro como opuesto al sujeto. Es decir cuando aparece como inapropiable, no aparece como inapropiable per se, sino porque parece ser que yo no me puedo apropiar. Entonces es como si uno cayera otra vez en el binarismo: sujeto/otro.

Mónica Cragnolini: Cuando señalamos esto no estamos negando que, por ejemplo en términos del derecho nosotros nos seguimos pensando como subjetividad y pensamos al otro como otra subjetividad. Eso no se está negando, fíjense que no tendríamos derecho si no pensáramos en esos términos.

Lo que Derrida está señalando es algo que estaría en la base de toda posibilidad de pensar en términos de subjetividad, que es el hecho de que el otro es esta estructura inapropiable.

Ustedes pueden decir: pero en definitiva si después en el ámbito del derecho yo pienso al otro en términos de otra subjetividad, en el ámbito de las relaciones humanas lo tengo que pensar así porque las relaciones humanas son –en alguna

medida– relaciones contractuales, etc., etc. ¿qué valor tiene esto?

El valor que tiene es el valor de estar siempre deconstruyendo los intentos de apropiación que se hacen en nombre del derecho, en nombre de las organizaciones, etc., etc. Estaría operando –como yo decía anteriormente– como ese resto que está siempre. No quiere decir que por pensar en términos del otro como esa parte que es mayor que el todo, yo ahora voy al banco y digo: No, yo este cheque no se lo firmo porque estoy deconstruida… No tiene que ver con eso porque en los términos de las relaciones habituales uno se sigue manejando con esa estructura. Nuestras instituciones son modernas.

Graciela Milano: Me parece como si lo inasible fuera el relato –por ahí es una mala interpretación– pero si no queda como que lo inasible fuera lo del otro.

Intervención femenina: Me da la impresión que lo que está planteando Graciela es si son dos otros, o si hay sujeto y otro.

Graciela Milano: Claro, porque sino queda como lo inapropiable puesto en el otro. Y en realidad se trata de dos otros, sino seguimos en el binarismo sujeto-otro.

Mónica Cragnolini: Tal vez la confusión viene del uso del término «sujeto». Sujeto en filosofía no sos vos, sujeto es la forma de constitución… lo que nosotros llamaríamos la subjetividad. No es un individuo. Yo sé que ustedes en Psicoanálisis a veces en la práctica clínica dicen sujeto para referirse al otro.

En términos filosóficos –por eso señalé la crítica a la filosofía moderna, etc., etc.– subjetividad es la categoría para pensar el modo en que se constituye el existente humano desde la modernidad. ¿Qué quiere decir eso?, básicamente lo que yo dije en términos de la lógica de la identidad; esto es sujeto, una entidad cerrada en sí misma que se piensa idéntica a sí misma.

Para ir al banco yo me pienso en esos términos de que sé que es un mero nombre, para algo que es idéntico y se plantea como idéntico porque sino –como dije anteriormente– evidentemente no podría firmar un cheque para cobrarlo.

Pero cuando se plantea la cuestión del sujeto y de la alteridad, se está pensando como algo que es previo a toda constitución de la subjetividad. La constitución de la subjetividad es la forma en que pensó todo esto, intentando separar lo otro, la filosofía moderna.

Alejandra Tortorelli: En verdad casi le iba a preguntar lo mismo que Graciela Milano, porque a mí me parece que primero tal vez hay un problema de traducción al hablar del otro. Ya le da más cualidad y es complicado. Sería lo otro, porque Derrida dice: ni vivo, ni muerto, ni mujer, ni hombre… Y es la venida de lo otro.

Y a mí me queda muy confuso en tu relato lo otro y el entre. Y me parece que no casualmente no tematisaste nunca el tema de la *différance,* porque sino lo otro queda como un elemento aislado.

Yo entiendo que vos decís que lo otro ya está presente desde siempre. Pero también es complicada la formulación, porque lo otro nunca está presente, viene desde siempre. Entonces es lo que viene a diferir, es este movimiento de *différance* que viene a perturbar constantemente no pudiendo estar presente, justamente. Capaz que le falta a la idea de lo otro como el movimiento de la *différance,* sino queda como lo otro y el sujeto.

Lo otro viene a perturbar la categoría de sujeto que ya no se va a poder instituir como tal si yo lo pongo –justamente– a funcionar en este *entre.* Yo estoy arrastrada, estoy exapropiada.

Capaz que éste es un problema de Lévinas y nos queda como colgado a nosotros, de tratar a la otredad en términos absolutos. La otredad tampoco, porque sino es el estilo de Lévinas. Yo creo que la frontera es más interesante para

pensar esto… el *double bind*, la frontera, el entre, la *différance*…

Mónica Cragnolini: Al comienzo tal vez no fui demasiado explícita. Dije que cuando hablamos de la cuestión de lo otro, hablamos del otro, lo otro y los otros.

Para no estar repitiendo a todo momento los tres términos, simplifiqué siempre diciendo «el otro»; pero me pareció que había quedado claro que estaba remitiendo a esos tres modos de pensar la alteridad, en donde estaría también lo que vos decías. Yo misma en mi casa estoy habitada por otro; eso por un lado.

Ahora con respecto al tema de la *différance*, yo no tematicé el tema de la *différance* porque el tema de la *différance* necesariamente obliga a hacer una diferencia con la diferencia ontológica en Heidegger; entonces tendría que haber entrado en el tema del ser y el ente, tendría que haber entrado en el tema de la presencia… y me dio la impresión que hubiera sido larguísimo.

Por eso les dije que lo que les puedo dar en una hora son como ciertas orientaciones para la lectura, evidentemente hay montones de términos derridianos que ni siquiera pude señalar, como *parásito*, que hubiera sido absoluta y totalmente necesario y pertinente para esto; *suplemento*, que hubiera sido totalmente necesario para entender esto… Es decir hay montones de términos que no pude abordar porque es muy poco el tiempo.

Intervención femenina: Te quería preguntar –sé que queda muy poquito tiempo– pero lo de justicia ligado a esta noción de lo otro, no sé justicia en qué sentido.

Mónica Cragnolini: La justicia no tenemos que pensarla en términos del derecho, sino que para Derrida la justicia es lo totalmente inaproximable al derecho, lo totalmente heterogéneo al derecho.

¿Por qué?, porque en el derecho nosotros operamos con las ideas de simetría, reciprocidad y reconocimiento del otro, y en ese sentido el otro es calculable; mientras que la justicia –él la define muy bien en *Políticas de la amistad*– cuando dice: *La justicia es la exposición aneconómica al otro incalculable;* es decir no económica al otro incalculable.

Fíjense que con el término justicia se trata, no de una justicia distributiva donde yo le daría a cada uno lo que le corresponde, sino precisamente del modo de dar verdaderamente cuenta del otro como incalculable.

Justicia es el otro, en Derrida.

Adriana Zadunaisky: Quiero agradecerte mucho, realmente impresionante esto.

Me parece que una de las dificultades con Derrida es que como él está permanentemente deconstruyendo en la filosofía de occidente el modelo del intercambio económico, entonces todas las categorías –no sólo en el trabajo que se toma, junto con otros, de deconstruir desde Platón en adelante– sino todo el trabajo que sobre el lenguaje ha hecho el modelo del intercambio del capitalismo, que es como muy invisible y muy difícil para nosotros de pensar.

Creo que es uno de los pensadores que más –más– ha trabajado la deconstrucción del modelo del intercambio monetario.

Mónica Cragnolini: Sí, fíjense que básicamente lo que señalaba anteriormente, esta estructura de «relación» con el otro, es la estructura de la ética capitalista.

El modelo de la subjetividad moderna es el que luego se apropia, en términos del derecho en la idea de la sociedad civil, y toda la filosofía del derecho moderna no hace más que justificar este tipo de estructura y relación.

La *Filosofía del Derecho* de Hegel comienza –justamente– señalando que forman parte de la sociedad civil los pro-

pietarios; y para pensar a los propietarios tengo que pensar en subjetividades cerradas que tienen atributos y que se pueden apropiar de lo otro.

Por eso el pensamiento derridiano va en una línea de izquierda, a pesar de que muchos marxistas dicen que no tiene nada que ver con ellos… para mí claramente es un pensamiento de izquierda porque es un pensamiento en donde, al deconstruir el modo básico de relación de la estructura del capitalismo, está pensando en otra dirección.

Intervención femenina: Te agradecemos mucho tu presencia… *(aplausos y corte final)*.

Jóvenes padres de hoy. Continuidades y discontinuidades del vínculo inter y transgeneracional

Norma E. Delucca *
Graciela M. Petriz **

(*) Psicóloga Clínica
Calle 65 Nº 977 (1900) La Plata, Pcia. de Buenos Aires
Tel.: (0221) 451-8084 - E-mail: ndelucca@ciudad.com.ar
(**) Psicóloga Clínica
Calle 59 Nº 1148, 9º P (1050) La Plata, Pcia. de Buenos Aires
Tel.: 54221453-3704 - E-mail: gpetriz@ciudad.com.ar

Nos hemos planteado como objetivo del presente trabajo, dar a conocer una síntesis de lo relevado en las investigaciones que llevamos a cabo en la Cátedra universitaria desde hace varios años (Psicología Evolutiva II –Facultad de Psicología– UNLP). En el recorrido realizado, acorde a los temas centrales de la asignatura, nos propusimos actualizar y profundizar el conocimiento de: las problemáticas inherentes a la tramitación adolescente; las complejidades del ejercicio de la parentalidad en familias con hijos adolescentes; las que afrontan jóvenes padres en la crianza temprana, como así mismo, el particular posicionamiento de los abuelos en la familia y en sus existencias en los tiempos actuales.

Apuntamos a brindar un aporte, fundamentalmente en relación a actores sociales de nuestro medio, sobre la cualidad de los vínculos materno y paterno-filiales actuales, donde queda muy marcada la importancia de la presencia del vínculo abuelos-nietos.

Los interrogantes centrales que orientaron nuestra búsqueda se dirigen a: dilucidar procesos identificatorios en juego; indagar la vigencia o destitución de referentes; inferir a través de los modos de funcionamiento de cada organización familiar, los modelos e ideales de familia y sobre el ser padre, madre o abuelo que sustentan; desentrañar movimientos de subjetivación o desubjetivación, en relación al horizonte actual de mutación de valores y conmoción de los marcos reguladores estables.

Desde los comienzos, nos planteamos entrecruzar tres contextos de indagación: a) los aportes teóricos de autores extranjeros y nacionales sobre las temáticas investigadas; b) lo que van transmitiendo al respecto los principales medios de comunicación y c) lo que vamos relevando en el trabajo investigativo con los grupos de nuestra región.

La metodología cualitativa elegida, ha significado un trabajo de campo por parte de investigadores especialmente entrenados en la coordinación de entrevistas individuales y vinculares semidirigidas, con familias, grupos de adolescentes y

adultos mayores. La investigación sistemática sobre familias, presenta una especial complejidad: a) su abordaje como conjunto; b) las posibilidades de acceder a ellas (fuera del ámbito clínico). Se ha planteado por lo tanto el trabajo con un número limitado de casos de diferentes niveles sociales (exceptuando grupos marginales, de los que se cuenta con información, por la participación en una investigación anterior).

Partimos fundamentalmente, de tomar cada familia como un «reflejo» de diferentes grupos de nuestra sociedad local, acorde con la metodología cualitativa elegida. No se trabajará en este nivel, con el criterio de «representatividad» con que se construye una muestra a ser encuestada.

La interpretación de los materiales obtenidos, implica una lectura que tiene en cuenta dos niveles fundamentales: 1) el del relato y la descripción que cada entrevistado realiza y 2) lo que podemos inferir a partir del mismo, en base a nuestro marco teórico, construido desde el psicoanálisis, el psicoanálisis vincular y los aportes extradisciplinares, de pensadores del campo filosófico, antropológico e histórico-social.

• Puntualizaremos en primer lugar, las respuestas más recurrentes obtenidas en la investigación anterior sobre familias con hijos adolescentes, momento del devenir familiar habitualmente crítico por las transformaciones y exigencias que se enfrentan.

– Un primer ordenamiento, se realizó en torno a la construcción de diversas categorías: autopercepción de cada progenitor como padre o madre y como familia; percepción que posee cada uno sobre el otro de la pareja como progenitor y de su relación con los hijos; expectativas previas sobre cada hijo; preocupaciones y proyectos futuros; logros y decepciones de la crianza; especiales dificultades de este momento y estrategias de resolución; semejanzas y diferencias entre la adolescencia de los hijos y la propia; ayuda recibida por otros familiares o extrafamiliares en la crianza de los hijos.

Las familias investigadas, denotan una gran variabilidad en sus modos de resolver la crianza de los hijos y los conflictos generacionales, aunque en su mayoría, ponen de manifiesto algún rasgo en común, propio de nuestros tiempos históricos y de la pertenencia a un mismo contexto sociocultural.

– En tal sentido y en un segundo ordenamiento, agrupamos las respuestas en tres grandes categorías, centradas en los modelos de familia inferidos y las estrategias de crianza instrumentadas:

1. *Respuestas que denotan el predominio del modelo de las familias de origen,* con dos variantes: a) *reproducción o intento rigidizado de imposición sin revisión,* de los modelos de la generación anterior y sus reglas de funcionamiento. Este posicionamiento aparece impuesto por uno de los progenitores (generalmente el padre), con aparente aceptación/sometimiento por parte de la madre. En lo implícito, la madre desautoriza al padre desde actitudes permisivas clandestinas. Este funcionamiento disociado, suele producir en alguno de los hijos, efectos desubjetivantes (crisis graves); b) *modelo combinado:* mantienen algunos modelos, valores e ideales transmitidos, pero revisados y puestos en relación con nuevos modos de funcionamiento, acordes con los cambios producidos en la sociedad actual. Se combinan momentos de rigidez con otros de flexibilidad. El conflicto que surge en el vínculo parento-filial, hace crisis, pero tiende a superarse.

2. *Respuestas instituyentes de estrategias innovadoras:* estas estrategias no surgen estrictamente en sus contenidos de un modelo preestablecido: ni del modelo recibido de la generación de la propia crianza, ni de lo que la pareja parental imaginó en sus comienzos sobre la adolescencia de los hijos. Resulta de una verdadera creación-construcción en situación entre ambos padres o bien de una madre o padre con los propios hijos.

3. *Respuestas de claudicación de las funciones parentales:* agrupa expresiones de desconcierto creciente respecto del

posicionamiento de las instancias parentales frente a sus hijos adolescentes, en dos variantes: 1.a): vacilación parcial de las funciones de sostén y ordenamiento de los vínculos; 1.b): la claudicación se hace más evidente y generalizada, ante cada situación crítica planteada por alguno de los hijos.

En conclusión:

1. Evaluamos que *las estrategias parentales más eficaces*, surgen dentro de un *modelo combinado* (1. b y 2): a) Coexistencia de pautas anteriores, con la construcción de nuevos modos de funcionamiento acordes con la realidad de cada pareja parental y del momento adolescente de los hijos. b) Surgimiento de ambigüedades y contradicciones parentales que han podido resolverse a través del diálogo y el logro de un cierto consenso para sostener los acuerdos, ya sea que los progenitores mantengan la unión de la pareja o se hayan separado. c) Horizontalidad en las relaciones padres-hijos adolescentes en cuanto al trato, sin pérdida de diferenciación de lugares y funciones (la mayoría de nuestros casos). d) Las redes vinculares ampliadas con otros adultos apuntalan las funciones parentales. Los abuelos, van cumpliendo una función «complementaria», sosteniendo afectiva, instrumental y/o económicamente la crianza de sus nietos. Otras figuras adultas (tíos, primos mayores, amigos de los padres), surgen también como referentes identificatorios de los hijos. e) Si bien se comparten las funciones parentales, las madres de los grupos estudiados son las que tienen mayor presencia y responsabilidad en la crianza de sus hijos. Lo que indica que los modelos de padre y madre no se han transformado tan radicalmente en la realidad del funcionamiento de las familias. f) Se enuncia comprensión de las transformaciones en los hijos adolescentes, pero se evidencia dificultad para adaptar el vínculo parento-filial a sus nuevas necesidades, tendiendo a persistir el modo de vinculación que regía en la infancia. Este proceso de aceptación efectiva lleva tiempo y es atravesado por diferentes grados y gamas de conflictos. g) Se comprueba una vez más, la preocupación de los hijos adolescentes por sus padres, en lo que perciben como una sobrecarga que les resta tiempo para compartir.

2. *Las estrategias de menor eficacia,* surgen cuando predominan las respuestas de tipo (1.a): *repetición rigidizada de lo instituido* en las familias de origen, junto con desacuerdos encubiertos entre los padres (un caso extremo del grupo investigado).

Las del tipo (3): *claudicación,* surge ya no como estrategia, sino como fracaso en hallar modos de resolución, en situaciones de desamparo y ausencia de sostén en otros vínculos ampliados (también un caso extremo).

Lo que se puede afirmar es que en todos los grupos familiares con hijos adolescentes, aunque en forma esporádica, se presentan *momentos de claudicación,* adoptando la forma de un desdibujamiento de las funciones parentales (de contención y regulación diferenciadora).

Lo innovador es aún vacilante. Los padres tratan de cotejar sus estrategias con otros grupos familiares cercanos para compartir el resultado de su accionar. Se confirma la falta de construcción de modelos claros desde el conjunto social, sobre el ser madre y padre en el momento actual, como planteamos en la hipótesis.

Cada familia se enfrenta a la responsabilidad de construirlos.

Se hace necesario remarcar, que esta investigación fue realizada en el período 2001-2003. La crisis del país que nos atravesó a todos, tuvo una especial influencia en la percepción de los hijos de la vulnerabilidad y angustia que enfrentaban sus progenitores ante la inseguridad y precariedad laboral instalada. Así mismo, impactó en la zozobra adolescente de cara a sus proyectos futuros.

• Si bien en los tiempos actuales se mantienen algunas de las realidades que ingresaron en una profunda crisis en las últimas décadas (tanto el campo laboral como los recursos simbólicos), evaluamos en los *jóvenes padres con hijos pequeños,* la recuperación de una actitud más esperanzada respecto de la

construcción de un futuro posible para ellos y sus hijos. La presente investigación aún está en curso, de modo que nos vamos aproximando a algunas caracterizaciones de estos jóvenes padres y a un análisis provisorio de sus producciones.

En general, no se les plantean las situaciones críticas que enfrentan los padres de adolescentes, pero se acentúa la incertidumbre respecto de las pautas de crianza y en consecuencia, la tendencia a recurrir a las familias de origen para reasegurarse. La búsqueda de apuntalamiento en la generación anterior, no siempre es reconocida por el progenitor que lo recibe. A veces es el otro miembro de la pareja el que lo señala, con aceptación parcial del cónyuge en cuestión.

Desde una vertiente del vínculo, volvemos a encontrar que se aspira como ideal a un tipo de funcionamiento de crianza compartida por la pareja, que no se logra plenamente en la cotidianeidad.

Este anhelo manifiesto de protagonismo de ambos padres en la construcción del vínculo parento-filial, surgiría en las nuevas generaciones en base al modelo circulante que apela a un lugar de reconocimiento de la mujer en el campo laboral-profesional, como de la creciente valoración del aporte del padre en la crianza, propuesto dentro los emblemas de la masculinidad (y no en detrimento de ella).

Lo han señalado ya diversos autores que profundizaron en el estudio de los imaginarios y las significaciones sociales (Castoriadis, 1996; Corea y Lewkowicz, 1999) y lo venimos constatando en nuestras investigaciones anteriores: lo que una época pone a circular como modelo a través de sus medios de comunicación, en articulación a ciertas realidades cambiantes (en nuestros casos: creciente necesidad de empleo remunerativo de las madres; deseo de hacerlo por parte de ellas y por lo tanto, necesidad de una mayor participación del padre en la crianza), si bien queda expresado en lo que los actores manifiestan, no se corresponde de inmediato con una verdadera apropiación subjetiva transformada en un deseo que se busca cumplir. Transita en coexistencia con los modelos de

funcionamiento tradicional de la pareja parental: padre que trabaja más horas *fuera* de la casa y *colabora* en la crianza - madre que hace lo propio *dentro* del hogar e interrumpe las actividades laborales en los primeros tiempos del hijo y luego las retoma, con menor intensidad que el padre. Pero lo importante no es tanto *el hacer,* como lo que experimentan subjetivamente, evidenciado en los relatos.

(Diálogo de una pareja con dos hijos: un varón de 3 años y una bebé de 3 meses)

Madre: *Había quedado claro, lo charlamos. Yo sé que es importante que él haga este trabajo ahora que somos jóvenes. El se va a la 5 de la mañana y vuelve a las ocho de la noche. Y el sábado medio día. Todo bien. Yo estoy de licencia, la bebé tiene 3 meses…puedo. Pero el nene tiene tres años. No lo va a esperar para crecer...*
Padre: *…el problema es de dónde viene uno, de qué familia y qué es lo que es un padre para uno…para mí el padre tiene que trabajar. Y no quiero decir que esté mal que trabaje la madre, porque yo prefiero que lo haga toda la vida, porque si no, ella se pone molesta (risas). Pero menos horas, por la condición de madre. Yo le ofrecí varias veces quedarme de amo de casa, yo me quedo…*
Madre: *no, no es eso. Yo no le critico que trabaje. El hombre tiene que trabajar. El problema es que yo... pero siempre lo hablamos... no es que esto es algo que ahora digas ¡oh! Mirá lo que dice. El tema es la falta de tiempo. Porque obviamente el padre tiene que estar presente.*
Padre: *¿Viste Santi? Sos hijo de padre ausente (ríe). ¿Qué es estar presente? ¿Estar todo el día leyendo el diario? Él no puede estar todo el tiempo con el padre y con la madre. Pero tiene muy presente que tiene un padre y una madre. Es conciente de eso. Yo no me lo pierdo al nene.*
Madre: *...desde y..., él es buenísimo como persona, como padre, lo que sea, pero no se ocupa... el chico necesita... jugar a la pelota con el papá…*
Padre: *Es un problema de guerras de trabajos. Si vos tenés hijos, los dos no pueden trabajar. Tenés que elegir. Trabaja el padre o trabaja la madre.*

Madre: *no, no, no es así...*
(Después de casi una hora de entrevista, él expresa):

Padre: *bueno...claro..., a lo mejor es un reclamo de ella para mí...*

Guerra de trabajos; guerra de sexos; guerra de modelos e ideales que coexisten y que resulta dificultoso armonizar.

Otro indicador interesante al que nos quisiéramos referir, es lo mencionado más arriba respecto al no reconocimiento por parte de algunos padres (a veces es la madre, a veces el padre) de lo que reciben como colaboración en la crianza por parte de los abuelos o de lo que han heredado. Probablemente continúe la misma línea de reflexión anterior, en relación a que los actuales padres aspirarían como ideal, a ser los creadores de sus pautas de funcionamiento. Esto es así sólo en parte, ya que reciben de la generación anterior, no sólo ayuda concreta en la crianza de sus hijos, sino también ideas, opiniones y orientaciones.

Veamos otra viñeta:

(Pareja joven, con tres hijos, de 10, 8 y 3 años)

[Entrevistador: hay otras personas de la familia que los han ayudado en la crianza?]

Madre: *No, nosotros dos. Bueno..., obviamente... yo sí... antes me han ayudado.*
Padre: *No, pero tu mamá te sigue ayudando.*
Madre: *En atenderlos a veces, pero en la crianza, en la educación, no. Sí, claro, es útil saber que uno cuenta... pero... Nosotros dos somos los que pautamos.*
Padre: *No, no, yo creo que también ayuda un poco en la crianza. Yo veo que la abuela es un punto de referencia de ella, de consulta de qué hay que hacer en algunas cosas.*
Madre: *No sé, no lo veo muy…¿Por ejemplo?*
Padre: *Y…se cayó uno de los chicos: «¿Qué te parece mamá, lo tengo que dejar que se duerma?»*

Madre: *(la madre lo mira con extrañeza)*

Jacques Derrida y Elizabeth Roudinesco (2003), en el libro *Y mañana, qué…*, interrogante referido al futuro de *«aquello que llamamos familia»*, titulan uno de los capítulos: «Escoger la herencia». Como modo renovado de expresar la tan citada y no menos vigente frase de Goethe: *«...Lo que has heredado de tus padres adquiérelo para poseerlo»*. Ni reproducción mimética, ni autoengendramiento. Tanto a nivel del campo intelectual, como en el familiar, el vínculo filiatorio supone esa rica amalgama de haber podido recibir algo, aceptarlo y realizar con lo recibido la propia síntesis o la propia creación. Esto exige un trabajo elaborativo de arreglo de cuentas con la historia singular, que no fuerce a la renegación o la desmentida de la continuidad del vínculo filiatorio y a su vez, una disponibilidad abierta por los actuales encuentros con otros para la creación de nuevos sentidos y nuevas marcas, como expresión de la discontinuidad, vertiente ineludible de todo vínculo.

Encontramos conceptualizaciones afines en David Kreszes (2000), quien destaca el carácter *estructuralmente paradojal del lazo filiatorio. «Continuidad y discontinuidad, ligadura y desligadura, participan de la estofa de la relación paterno-filial. No podremos referirnos al lazo en su vertiente de ligadura si* al mismo tiempo *no hablamos de su vertiente de desligadura»*.

A menudo los sujetos, como observamos en la viñeta, no tolerando lo paradojal ni las inconsistencias del vínculo, intentarán desconocer la presencia de ambas vertientes recostándose en una sola de sus facetas. En la situación marcada anteriormente, surge la resistencia a reconocer la ligadura con la generación anterior, por una particular necesidad de la protagonista de remarcar lo creativo del nuevo vínculo.

El caso mencionado de la investigación anterior, de intento de repetición sin fisuras del modelo previo, expresa en las antípodas el desconocimiento de la desligadura, sin lo cual queda seriamente afectado el proceso de transformación vin-

cular, inherente al paso del tiempo y al encuentro y registro de lo novedoso.

• Por último, haremos referencia a las investigaciones que llevamos adelante con *los mayores*. Los abuelos se encuentran ante una encrucijada, ya que la «autoridad», en el sentido planteado por Giorgio Agamben (2001), como lugar de transmisión basado en la experiencia, no se sostiene sin un trabajo de elaboración tendiente a encontrar nuevos enunciados para posicionarse en su función ante las novedades de estos tiempos, mientras reencuentran para sí y para los nietos la posibilidad de proyección, continuidad e inserción que produce la transmisión de los hechos significativos que hicieron de su vida algo trascendente a lo que no desean renunciar. Insertos en una sociedad donde la cultura pasada ya no está viva en la tradición o en el trabajo de historización que ofician como puentes o eslabones necesarios para la elaboración integradora, donde lo nuevo incluya lo anterior, se encuentran con una temporalidad que es un «infinitivo» (Franco, 2005). Es decir, una suerte de «estar» en el consumo de objetos, información, cuerpo, etc., donde el saber adquiere característica de museo (fuera del tiempo y para exhibición, curiosidad), o turístico (imágenes fotográficas, no experiencias).

En este marco, la abuelidad también plantea interrogantes respecto de su función y los abuelos actuales se enfrentan al desafío de buscar y encontrar nuevas figuras. Simultáneamente están atravesados, por su propia novedad: la de una longevidad no prevista en grados de salud y actividad con la que están sorprendidos, requiriendo un trabajo subjetivo para elaborar tales transformaciones y las demandas que requiere, que se suman a las de elaborar este nuevo momento de la filiación.

Trabajo de comprensión y elaboración de lógicas de funcionamiento que los han superado y a las que intentan significar con el consiguiente trabajo psíquico, a los fines de insertarse en el mundo, o más bien, de no quedar excluidos del mundo, tal sus expresiones. Los abuelos ya no son ni aceptan ser demandados sólo como «cuidadores o mejor tenedores de

niños». Si se los requiere, es porque se aspira a que complementen las funciones parentales no abarcables por los padres, entre la infinidad de exigencias para resolver sus vidas, con el consiguiente conflicto, tensión y en el mejor de los casos, negociación alrededor de unas y otras políticas de crianza. Encontramos abuelos responsables de la educación (acompañan la intervención escolar, asisten a reuniones, toman decisiones); de la recreación (sostienen a los niños en la sociabilidad, acompañan a cumpleaños, actividades deportivas, actos culturales); de la salud (concurren a los controles periódicos); de la economía (aportes concretos para cubrir ciertas necesidades) y de la seguridad de los nietos. Esta función la consideramos *«complemento»* en tanto aporta lo que falta en la crianza de los nietos, por déficits en la cotidianeidad en las funciones parentales habituales (no nos referimos a las situaciones ocasionales como podrían ser viajes o enfermedades de los padres).

En otros, la función se agrega a la parental, adquiriendo valor de *«suplemento»* (Lewkowicz, 1997). Estrenando y ejerciendo este nuevo momento, se integran con los niños y/o jóvenes, aportando, intercambiando, recibiendo, suplementando un plus de placer, de saber, agregando «algo más a lo que era» tanto para unos como para otros miembros de la relación. Intercambio en ambas direcciones, mutualidad en la que uno recibe la transmisión de historias «fantásticas» que no conoce, que le hablan de sus orígenes y su pasado, y para los abuelos, introduciéndose en nuevas lógicas, nuevos conocimientos y lenguajes, nuevas formas de relacionarse a los modos de los nietos.

Con relación a lo que venimos planteando hemos detectado ciertas figuras con las que hoy se ejerce la abuelidad, que detallaremos: a) *abuelidad gozosa:* abuelos vitales, relajados, que conservan espacios de placer propios, que se comprometen respetando los lugares, diferenciando la función que cabe a los padres de la que ocupan ellos; b) *abuelidad garante*: abuelos concientes de su papel en apoyo para contribuir a la estabilidad de las familias, acompañan respetando los lugares y acuden en los casos de necesidad; c) *abuelidad provee-*

dora: de afectividad, cubren las vacancias afectivas de los nietos frente a las exigencias parentales en cuanto a tiempo y disposición al placer en la relación con los hijos, en oportunidades también proveedores económicos, sin que ello someta la relación; d) *abuelidad constructiva:* se esfuerzan por mantener la comunicación, la unión familiar y la relación con el pasado familiar y del país. Concientes del lugar facilitan el intercambio, acercan a los jóvenes, generan un espacio transicional, revisando sus propias posiciones identificatorias; e) *abuelidad perpleja:* abuelos que no encuentran los códigos que le permitan integrarse en las nuevas construcciones y modos del intercambio. Generan posiciones rígidas y/o favorecedoras de dependencia y entrampamiento en las tramas familiares.

Finalmente queremos dejar abierto el interrogante que plantea la coexistencia de cuatro o cinco generaciones en la familia, producto de la longevidad, complejizando aún más la relación entre generaciones. Se registra la presencia de bisabuelos vitales e integrados, planteando cambios en las organizaciones familiares.

Bibliografía

Agamben, G. (2001) *Infancia e historia,* Buenos Aires, Adriana Hidalgo.

Castoriadis, C. (1996) *El avance de la insignificancia,* Buenos Aires, Eudeba, 1997.

Corea, C. y Lewkowicz, I. (1999) *¿Se acabó la infancia?,* Buenos Aires, Lumen.

Delucca, N. y Petriz, G. (2003) «La transmisión transgeneracional en la familia: su valor y función en la construcción de la subjetividad», Capítulo de libro en: *Nuevas dimensiones del envejecer. Teorizaciones desde la Práctica,* Publicación colectiva. La Plata, Editorial de la UNLP.

Delucca, N. y Petriz, G. (2002) «Diálogo intergeneracional: el valor de la palabra entre abuelos y nietos», en: *Il vecchio allo specchio. Percezioni e rappresentazioni della vecchiaia,* Publicación internacio-

nal colectiva, Erga edizioni, pág. 231 a 240, Génova, Italia.

Derrida, J. y Roudinesco, E. (2003) *Y mañana, qué…* Buenos Aires, F.C.E.

Franco, Y. (2005) «Zappingatrópus», presentación para el *Encuentro Castoriadis,* Buenos Aires, Mayo.

Freud, S. (1913) Totem y Tabú, *Obras Completas,* T. XIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1980.

Freud, S. (1939) Moisés y la religión monoteísta, *Obras Completas,* T. XXIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1980.

Gomel, S. (1997) *Transmisión generacional, familia y subjetividad,* Buenos Aires, Lugar.

Héritier-Augé, F. (1992) «Del engendramiento a la filiación», en *Revista de Psicoanálisis con niños y adolescentes,* n° 3, Buenos Aires.

Kaës, R. (1994) *Transmisión de la vida psíquica entre generaciones,* Buenos Aires, Amorrortu.

Kreszes, D. (2000) «El lazo filiatorio y sus paradojas», en *Superyó y Filiación. Destinos de la transmisión,* Obra colectiva, Rosario, Laborde.

Lewkowicz, I. (1997) «Historización en la adolescencia», en *Cuadernos de ABdeBA,* nº1, Buenos Aires.

Théry, I. (1994) «Diferencia de sexos y diferencia de generaciones: la institución familiar sin herederos», en *Revista de Occidente,* n° 199, Noviembre de 1997, Madrid, España.

Resumen

Se realiza un breve recorrido por lo hallado en investigaciones anteriores sobre familias con hijos adolescentes, puntualizando las respuestas más recurrentes obtenidas en este momento del devenir familiar, habitualmente crítico por las transformaciones y exigencias que se enfrentan (desencuentro generacional; desdibujamiento de las instancias parentales en su función de sostén y diferenciación de los hijos).

Se delinean las metas propuestas en la actual investigación sobre familias con niños, dando cuenta de lo que va caracterizando los momentos iniciales del ejercicio de la parentalidad, como momento también crítico ante el advenimiento del hijo en el vínculo de la pareja.

Se advierte en las parejas abordadas, el predominio de una cierta «heteronomía del deseo de hijo»: cumplir con lo socialmente esperado, sin claro sostén del propio deseo o de la vivencia placentera frente a la maternidad/paternidad. Se infiere en las parejas jóvenes, la persistencia como ideal, de la representación tradicional sobre familia, en contradicción con lo que ponen de manifiesto sobre su funcionamiento efectivo.

Se destaca la renovada importancia de la generación de los abuelos en la familia, en su doble función: de complementación de la crianza y de suplementación, cuando brindan a los nietos un plus de placer, de saber, agregando «algo más a lo que era», tanto para unos como para otros miembros de la relación.

Summary

We review our findings in previous research about families with adolescent children, stressing the most frequent reactions in that moment of the family's evolution, which is often crucial because of the transformations and demands that the family faces: generational mismatch; weakening of the parental role as supporter and differentiation of the children.

We delineate the proposed goals for the current investigation of families with children, describing the characteristics of the initial period of parenthood, stressing the arrival of the child as also a crucial moment in the couple's relationship.

We notice, in the couples studied, a predominant sense of «heteronomia of the desired of a child»: to fulfill a social prerequisite without a clear sense of the personal desire or the pleasure of living parenthood. It is possible to infer in young couples the persistence of the ideal of a traditional family, in contradiction with what they expose in there actual functioning.

We find a renew importance of the grandparents in the families, in their double function: complementing in the needs in-

volved in child care and supplementing, by agreeing to provide the grandchildren with a plus of pleasure, of knowledge, adding «something more of what there was» for both sides of the relationship.

Résumé

Nous avons réalisé un bref chemin pour ce qui a été trouvé dans les antérieures recherches sur familles avec des fils adolescents, nous avons souligné les réponses plus fréquents obtenu dans ce moment du devenir familier, habituellement critique pour les transformations et les exigences qui se trouvent à l'actualité (opposition générationnel; dilution des instances parentales dans la fonction de soutien et la différenciation des enfants).

Nous avons dessiné les objectifs proposes dans l'actuelle recherche sur les familles avec enfants, caractérisant les moments initiaux dans l'exercice de la parentalité comme un moment critique devant l'avènement de l'enfant dans le lien du couple.

Nous avons remarqué dans les couples abordés, la prédominance d'une certaine «hétéronomie du désir d'enfant»: accomplir avec ce qui s'espère socialement, il n'y a pas une claire soutien de son propre désir d'une expérience de vie plaisantera face à la maternité/paternité. Nous avons déduit dans les jeunes couples, la persistance comme idéal, de la représentation traditionnelle sur la famille par contre avec ce qu'ils manifestent sur son fonctionnement effectif.

Nous avons souligné ce qui a été rénové: l'importance de la génération des grands-parents dans la famille, dans son double fonction: de contemplation dans l'éducation et de suplementacion, quand ils donnent aux petits-fils plus de plaisir, plus de savoir en ajoutant «plus a ce qui été avant», autant des unes comme des autres membres du lien.

Resenha

Realiza-se um breve percurso pelo encontrado em investigações anteriores sobre famílias com filhos adolescentes, pontualizando as respostas mais recorrentes obtidas neste momento do acontecer familiar, habitualmente crítico pelas transformações e exigências que se enfrentam (desencontro generacional, apagamento dos limites das instâncias parentais na sua função de sustento e diferenciação dos filhos).

Delinham se as metas propostas na atual investigação sobre familias com crianças, percebendo do que va caracterizando os momentos iniciais do exercício da parentalidade, como momento crítico perante o advento do filho no vínculo do casal.

Advierte-se nos casais abordados, o predomínio duma certa «heteronomía do desejo do filho»: cumprir com o socialmente esperado, sem claro sustento do propio desejo ou da vivência prazenteira frente à la maternidade/paternidade. Infiere-se nos casais jovens, a persistência como ideal, da representação tradicional sobre familia, na contradição com o que põem de manifesto sobre seu funcionamento efetivo.

Destaca-se a renovada importância da generação dos avôs na familia, em sua dobre função: de complementação da criação e de suplementação quamdo briondam aos netos um adicional de prazeer, de saber, acreçentando «algo mais aoque era», tanto para uns como para outros membros da relação.

Cuando el nombre es una pregunta

Departamento de Familia y Pareja del Centro Oro *

(*) Departamento de Familia y Pareja del Centro Oro
Güemes 4710 (1425) Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Tel.: 4773-8289/4772-8851 - E-mail: centrooro@ciudad.com.ar
Coordinadoras: Lic. Lidia Marener, Lic. Catalina Rombolá

«El nombre propio no designa a una
Persona ni a un sujeto. Designa un efecto
Algo que pasa o sucede entre dos»
Giles Deleuze

Introducción

El motivo central de este trabajo es compartir una experiencia clínica que para nosotros, miembros del departamento de familia y pareja de una Institución de Salud Mental, resulto inédita. La complejidad que se fue desplegando a partir de la demanda nos ha sumergido en más preguntas que respuestas.

Hicimos nuestra la sugerencia de Deleuze que invita a comenzar por algún lugar posible: «licuen su cabeza, pónganla a circular, donde vean limites fijos, formas y materias, impriman movimiento».

Sin un lugar fijo de partida ni tampoco de llegada tratamos de liberar nuestro pensamiento de los modelos, para que se torne «una fuerza nómade». O sea lo que Deleuze llama «devenir», que no es ni proviene de la historia sino, más bien, de aquello que la historia no ha logrado incluir.

No hay determinaciones, sino multiplicidades y, la conjunción de elementos no es su suma ni su acumulación sino una nueva vertiente, a la que llama «línea de fuga creadora», que produce una «desterritorialización» y así la superación de las dicotomías.

Compartiremos algunas viñetas clínicas de los tratamientos individuales de dos pacientes mujeres que viven en pareja y cuyas analistas son integrantes del departamento de familia. Material que nos abrió los interrogantes y reflexiones que iremos desplegando a lo largo del trabajo.

Presentación

Lourdes, 39 años, tiene dos hijos varones adoptivos entre 20 y 25 años a los que adopta cuando ella tenía 21 años, armando entonces una familia monoparental. Valeria, de la misma edad, ya en convivencia con Lourdes, «decide» no renunciar a la maternidad, por lo cual recurre a un tratamiento de fertilización asistida con semen de donante del cual resulta un embarazo múltiple.

Viñeta clínica extraída de una sesión de pareja, durante el embarazo:

Lourdes: *Estamos bien entre nosotras, hablamos lo más posible pero hay que rebobinar todo. Todo el tiempo cambios tremendos. Me pregunto cómo van a ser las cosas. Ella sin duda es la mamá y yo... ¿Qué soy?... ¿La tía?... ¿La madrina?... ¿La madre adoptiva? Ni siquiera hay una palabra para nombrarme.*
Valeria: *Primero no podía creer lo que estaba pasando. Criar a los hijos es difícil. No sé cómo será esto en casa. Yo veo a Lourdes en casa con sus hijos (la vianda, el juguito) y le digo: «no lo hagas, que se arreglen, se van a burlar de ellos». Me pregunto quién va a poner los límites en casa para no criar un boludo.*
Es como ser homosexual. Nadie nace homosexual. Lo sé por mis amigas, todas son iguales, las madres muy fuertes y padres que no existen, además de alguna experiencia que lo hizo explotar.
Lourdes: *Nunca hablamos de esto. A mí me preocupa más qué está pasando con vos, luchamos mucho por tener nuestro espacio, poder frenar a tu mamá que se metía en todo, y funcionaba como si yo no existiera... «es una amiga»... decía.*
Ahora, de nuevo, opina de todo y vos se lo permitís, la buscás todo el tiempo.
Es ella, Valeria y los bebés, y yo sin saber cuál es mi lugar. A medida que avanzaba el embarazo todo empeoró.
Valeria: *(desvía el tema) iremos viendo. Ahora viene la reinserción en el barrio y contestar las preguntas.*

Viñetas de sesiones individuales, después del nacimiento:

Sesión de Valeria:

Valeria: *Me siento desconocida para mí misma. Todo es tan raro. Las nenas están bien. Nos ocupamos de todo. Hacemos planillas, anotamos todo. De a poquito tratamos de entender tantas cosas nuevas. Lourdes está obsesionada con el tema de cómo va a ser nombrada. A mí ya me está dando bronca. No quiero que la llamen mamá, la mamá soy yo. Creo que lo de ella tiene que surgir del modo en que las nenas la vayan llamando. Pero es difícil.*

Sesión de Lourdes:

Lourdes: *«Dos mamás»... «es mucho»... «según el dicho: madre hay una sola»... «¡Gracias a Dios!»*
Terapeuta: *Quizá habría que pensar en diferenciarse, en preguntarse si hay una sola manera de ser madre y de nombrarse como tal...*
Lourdes: *Yo siento que la maternidad me sale a mí, mucho más que a Valeria. Creo que es lo más femenino que tengo. Con las nenas somos distintas. Las amamos cada una a su manera.*
Terapeuta: *Parece que diferenciarse es campo de nuevas posibilidades, produce apertura. El nombre cierra, limita.*
Lourdes: *Me quedé pensando en algunas culturas indígenas latinoamericanas y en la conexión que tienen algunas de estas madres con sus hijos, cuando los cargan... Los ponen cuando son muy chiquitos de costado casi sobre su hombro, para que ambos puedan mirarse... a medida que van creciendo, los cargan sobre la espalda, mirando el camino que recorren, como una apertura al mundo... Es distinto a cargarlos en una mochila sobre el pecho, como apéndice de la madre.* En un momento dice: *«sería lindo un nombre indígena para nombrarme mama».*

Reflexiones

Valeria dice, a lo largo de distintas sesiones: *«a los 30 años decidí ser gay...» «no estoy dispuesta a resignar mi derecho a la maternidad»*.

La terapeuta relata que ella tenía decidido intentar la inseminación sin espacio para la interrogación, ni para la opción de adoptar, que le proponía su pareja. Diremos que aparece una «decisión» en lugar de la explicitación de un deseo.

Frente a esto su terapeuta le interpreta: *«no parecen ser cosas que se deciden»*. Interpretación que marcó un punto de inflexión en el proceso analítico y el comienzo, en la dirección de la cura, del proceso que permitiría pasar de la significación de «un bebé de una mujer que decidió ser gay y decidió ser madre, en el bebé deseado de la pareja». Proceso que le permitió reconocer a Valeria, *«yo no hubiera podido hacer todo esto sin Lourdes»*.

Por otra parte, el trabajo terapéutico más importante con Lourdes, surge en una sesión en la cual se pregunta cuál será su lugar en esta nueva realidad de la pareja.

Como vemos, fue necesario abrirse al «no saber» de cada una de las pacientes y de las terapeutas para permitir la riqueza de la multiplicidad.

Fue ardua la tarea, relatan las terapeutas de cada una de las pacientes.

Así fueron transitando: el trabajo en el espacio de psicoterapia individual, el trabajo con ambas en sesiones de pareja, y el intenso trabajo en el departamento de familia para pensar acerca de los vínculos, las diferentes legalidades, la temática de la filiación, así como la fijación a imaginarios instituidos que obturan la posibilidad de pensar lo nuevo, lo inédito.

El embarazo de Valeria puso en cuestión cada uno y prácticamente todos nuestros supuestos como psicoanalistas de

familia, y llevó a implicarnos y a poner en duda nuestros propios imaginarios que hacían obstáculo, para pensar esta nueva realidad de la clínica.

En medio de todas estas cuestiones, finalmente llegó el embarazo, fue múltiple, un elemento más para dificultar y distraer de lo relevante. ¿Cuánto quedaba en pie y cuánto era destituido por esta realidad que trascendía nuestra experiencia? Las preguntas bullían. ¿Función materna? ¿Función paterna? Parecería que la maternidad era clara, y ¿la paternidad? ¿Qué lugar ocupaba el donante del material genético? ¿Y el lugar de la pareja? ¿Y los hijos adoptivos de Lourdes?

Nuevas preguntas a modo de conclusión

Nos preguntamos qué tipo de configuración se va a construir en esta modalidad de vínculo de una pareja de dos mujeres, con el embarazo y posterior nacimiento de hijos de una de ellas.

Valeria y Lourdes no dudan de que Valeria será la madre de las bebas pero Lourdes ¿qué será? *«Habrá que esperar que las nenas encuentren un nombre para ella»* (propone Valeria).

Y entonces la pregunta por el nombre, es la forma que toma el interrogante respecto del lugar que cada uno ocupará en la trama filiatoria. ¿Pero quién designa ese lugar?... ¿cómo se sostiene?

Concebimos a la filiación como un movimiento que en su mismo recorrido hace padres e hijos en simultaneidad; por lo tanto no sólo desde el deseo de hijo se «hace hijo a», sino que ese lugar no se sostiene si no existe a la vez y en simultaneidad, el deseo del hijo de «ser hijo de». Es desde la coexistencia de ambos deseos que se da el soporte de la operación simbólica de «elegirse» como padres e hijos, como un más allá del ser nombrado como tales, sea la filiación con o sin sustento biológico.

En este sentido, la maternidad de Valeria, como un hecho «decidido» (en relación a una imagen ideal narcisista), funcionaría como obstáculo para acceder a esa operación simbólica de elegirse como padres e hijos. Sin embargo es Valeria (respecto de Lourdes) quien en otro momento y ante la falta en el imaginario social de un nombre asignado a ese lugar, sugerirá que el modo de ser llamada *«irá surgiendo de las nenas»*.

Por su parte, como relatamos, en una sesión de Lourdes, surge una modalidad diferente de ser madre, *«la indígena» que abre al hijo al mundo y no lo cierra sobre sí misma.*

¿Es que la falta de nombre que asigne «naturalmente» un lugar para su pareja en relación a sus hijas, fuerza a diferenciar nombre y proceso de constitución de la vincularidad con las niñas? ¿Sería éste un caso en que la función hará al nombre y no a la inversa?

La pregunta por el nombre que interpeló a Lourdes, a Valeria, a las analistas de ambas y a nosotras como miembros del departamento de familia, hizo necesario iniciar un trabajo de deconstrucción de instituidos.

En este sentido, fue muy importante la trama que fuimos construyendo y que funcionó en relación a los tres ejes: pacientes, terapeutas, departamento de familia.

El grupo que conformamos el departamento de familia fue construyendo en el transcurso de este trabajo, un imaginario colectivo compartido acerca de cómo pensar las parejas homosexuales y su posibilidad de filiación.

A su vez las intervenciones de las terapeutas, sostenidas en este imaginario y trabajando entre ellas en equipo, fueron dando soporte a las pacientes, en su proceso de legitimación del vínculo de pareja y su proyecto de filiación.

Fue armándose así un entramado desde ese vacío de instituidos que activa fuerzas instituyentes, dando sustento a la posibilidad de construcción de este vínculo singular de filiación.

Retomando entonces nuestro acápite: *«El nombre propio no designa a una Persona ni a un sujeto. Designa un efecto, Algo que pasa o sucede entre dos»*, diremos que el nombre empieza a dejar de ser «la pregunta» para pasar a ser la resultante de una construcción vincular.

Bibliografía

Beramendi, A. «Escenas entre padres e hijos. Filiación y responsabilidad», IV Congreso Ins. Mundial de Psicoterapia, Bs. As., 8-2005.

Deleuze, G.; Parnet, C. *Diálogos*, Ed. Pre-textos.

Fernández, M. O. Seminario interdisciplinario en torno al modelo de crisis vital, 2006, Psicoanálisis abierto a los nuevos paradigmas.

Matus, S.; Rojas, M. C. «Clínica de las redes: Implicación y disimetría en el vínculo analítico».

Resumen

El motivo central de este trabajo es relatar una experiencia clínica de los miembros del departamento de familia y pareja de una Institución de Salud Mental, que resulto inédita.

A partir de algunas viñetas clínicas de los tratamientos individuales de dos pacientes mujeres que viven en pareja y cuyas analistas son integrantes del departamento de familia, surgen interrogantes y reflexiones: ¿cuánto queda en pie y cuánto es destituido por esta realidad que trasciende la experiencia cotidiana?

¿Es que la falta de nombre que asigne «naturalmente» un lugar para su pareja en relación a sus hijas, fuerza a diferenciar nombre y proceso de constitución de la vincularidad con las niñas? ¿Sería este un caso en que la función hará al nombre y no a la inversa?

Summary

The main reason for this work is to tell about a clinical experience held by the members of the Family and Couple Department of a Mental Health Institution, which they never had before.

Starting with some clinical vignettes from the individual treatments of two women patients who live together as a couple and whose analists integrate the Family Department, questions and reflections arise: how much stays and how much is destituted by this reality that goes beyond the daily experience?

Can we think that the lack of a name that «naturaly» appoints a place for her couple in relation to her daughters, forces to distinguish the name and the process of constitution of the link with the girls? Could this be a case in which function makes a name and not on the contrary?

Résumé

La motivation centrale ou l'objectif central de ce travail est de raconter une expérience clinique des membres du Groupe de Famille et Couples d'une Institution de Santé Mentale qui prouva etre inédite.

A partir de quelques vignettes cliniques issues des cures individuelles des deux patientes qui habitent en couple et dont les analystes font part de ce groupe, il y a quelques questions et réflexions qui ont pris place.

Qu'est-ce qui reste debout et combien subit une destitution par cette realite qui va plus loin de léxperience quotidienne?

Est-ce que la faute d'un nom qui designe «naturellement» une place pour la compagne de la mere, par rapport aux filles, cela nous oblige a faire une différence entre nom et procès de constitution d'un lien avec les enfants?

Serait celui ci un cas ou la fonction fera le nom et pas a l'envers?

La motivation centrale ou l'objectif central de ce travail est de raconter une expérience clinique des membres du Groupe de Famille et Couples d'une Institution de Santé Mentale qui prouva etre inédite.

Resenha

O motivo central deste trabalho é relatar uma experiência clínica dos membros do departamento de família e casais de uma Instituição de saúde mental, que resultou inédita.

A partir de algumas vinhetas clínicas dos tratamentos individuais de duas pacientes mulheres que convivem em parelha, e cujas analistas são integrantes do departamento de família, surgem interrogantes e reflexðes.

Quanto fica em pé e quanto é destituído por esta realidade quetranscende a experiência quotidiana?

Será que a falta de nome que designe «naturalmente» um lugar para a sua companheira em relação às suas filhas, força a diferençar nome e processo de constituição da vinculação com as meninas? Seria este um caso em que a função fará ao nome e não à inversa?

Subjetividad y cultura

Revista de la Asociación Argentina
de Psicología y Psicoterapia de Grupo
Buenos Aires, abril de 2007

© 2007 Asociación Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupo

Redacción y administración:
Arévalo 1840 - Capital Federal
E-mail: secretaria@aappg.org.ar
Telefax: 4774-6465 rotativas

ISSN 0328-2988

Registro de la Propiedad Intelectual Nº 549195
Hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Derechos reservados
Impreso en la Argentina - Printed in Argentina

Producción gráfica:
Ediciones PubliKar. Tel: 4743-4648

Diseño de tapa:
Curioni Producciones. Tel: 4822-6982

TOMO XXX Número 1 - 2007

Afiliada a la Federación Latinoamericana
de Psicoterapia Analítica de Grupo,
a la American Group Psycotherapy Association,
y a la International Association
of Group Psychotherapy

DIRECCIÓN DE PUBLICACIONES

Directora:
Lic. Esther V. Czernikowski

Secretaria:
Lic. Martha H. Eksztain

Comité Científico:
Lic. Esther V. Czernikowski
Lic. Martha H. Eksztain
Lic. Adriana García Leichman
Lic. Marta L'Hoste

Consejo de Publicaciones:
Lic. María Isabel Pazos de Winograd

Comité Asesor:
Lic. Elina Aguiar
Dr. Isidoro Berenstein
Lic. Susana Matus
Lic. Gloria Mendilaharzu
Dra. Janine Puget
Lic. Rosa María Rey
Lic. Mirta Segoviano
Dra. Graciela Ventrici
Dr. Carlos Pachuk

Corresponsales en el exterior:
Lic. Myriam Alarcón de Soler,
Bogotá, Colombia.
Prof. Massimo Ammaniti, Roma, Italia.
Prof. Dr. Raymond Battegay, Basilea, Suiza.
Dra. Emilce Dio Bleichmar, Madrid, España.
Dr. Joao Antonio d'Arriaga, Porto Alegre, Brasil.
Dr. Rafael Cruz Roche, Madrid, España.
Dr. Alberto Eiguer, París, Francia.
Dr. Marco A. Fernández Velloso, San Pablo, Brasil.
Dr. Arnaldo Guiter, Madrid, España.
Dr. Max Hernández, Lima, Perú.
Lic. Gloria Holguín, Madrid, España.
Dra. Liliana Huberman, Roma, Italia.
Lic. Rosa Jaitin, Lyon, Francia.
Prof. Dr. René Kaës, Lyon, Francia.
Prof. Dr. Karl König, Gottingen, Alemania.
Dr. Mario Marrone, Londres, Inglaterra.
Prof. Menenghini, Florencia, Italia.
Prof. Claudio Neri, Roma, Italia.
Dra. Elvira Nicolini, Bologna, Italia.
Lic. Teresa Palm, Estocolmo, Suecia.
Dr. Saúl Peña, Lima, Perú.
Lic. Martha Satne, Pekin, China.
Dr. Alejandro Scherzer, Montevideo, Uruguay.
Dr. Alberto Serrano, Honolulu, Hawaii.
Dra. Estela Welldon, Londres, Inglaterra.

COMISIÓN DIRECTIVA

Area Ejecutiva

Presidente:
Dr. Carlos A. Pachuk

Vicepresidente 1°:
Lic. María Isabel Pazos de Winograd

Vicepresidente 2°:
Lic. Graciela Milano

Secretaria:
Lic. Patricia Erbin

Tesorera:
Lic. Inés Carcaci

Area Programática

Area Científica:
Lic. Nora Cordisco

Area de Asistencia:
Lic. Carlos A. Saavedra

Area de Docencia:
Lic. Lydia Ponce

Area de Relaciones Exteriores:
Lic. Adriana Zadunaisky

Area de Prensa y Difusión:
Dr. Bernardo Katz

SUMARIO

	13	Editorial
Departamento de Familia y Pareja del Centro Oro	17	• Cuando el nombre es una pregunta
Norma E. Delucca Graciela M. Petriz	29	• Jóvenes padres de hoy. Continuidades y discontinuidades del vínculo inter y transgeneracional
Norberto Inda	47	• ¿Hay género en los vínculos?
Luis Vera	69	• El porvenir del malestar. Más allá de los principios de las culturas
Solchi Lifac	117	• Viagra y siliconas: ¡Es posible!
Myriam Alarcón de Soler	133	• Secretos familiares y sus marcas en la subjetividad
Osvaldo Bonano	155	• Procesos de subjetivación en las prácticas universitarias
Susana Matus	173	• Familia y subjetividad en la cultura de la indiferencia

PANELES, MESAS...

Graciela Ventrici 191 • El sujeto y los grupos

Silvia Gomel 201 • Perspectivas vinculares psicoanalíticas

Mónica Cragnolini 211 • El concepto de alteridad en Derrida

TRIBUNA

Héctor A. Krakov 251 • Tribuna

¿SABÍA USTED QUE...

255

HUMOR

259

PRESENTACIÓN A MIEMBRO TITULAR

Graciela Rodríguez de Milano 265 • Entre el amor y el dolor

María Isabel Pazos de Winograd 293 • Palabras de presentación al trabajo de la Lic. Graciela Rodríguez de Milano, «Entre el amor y el dolor»

Silvia Gomel ▯ 297 • Comentario al trabajo «Entre el amor y el dolor», de la Lic. Graciela Rodríguez de Milano

Leonardo Gorostiza ▯ 305 • Comentario al trabajo «Entre el amor y el dolor», de la Lic. Graciela Rodríguez de Milano

PASANDO REVISTA

Raquel Bozzolo ▯ 317 • *Ambivalencia de la multitud. Ente la innovación y la negatividad,* de Paolo Virno

Ricardo Claudio Gaspari ▯ 319 • *Clínica Forense en Familias. Historización de una práctica,* de Hilda Abelleira, Norma Delucca

Lucila Edelman ▯ 323 • *El trabajo psicoanalítico con pequeños grupos,* de Marcos Bernard

INFORMACIONES

325

Editorial

En el número anterior presentamos nuestra propuesta en la que nos referíamos a la discontinuidad y a la continuidad que queríamos darle a nuestra tarea. Nos reiteramos en ella en este nuestro nuevo y último número de la revista coordinado por nuestra comisión.

Y, dado que este número aparecerá en el tiempo de las pascuas no estaría demás recordar que…

En aquella editorial hacíamos mención a *«cierta polifonía propia de la diversidad subjetiva»* que albergaban los trabajos en ella presentados.

Es posible pensar esta *polifonía* como *babélica* pero no sin el Pentecostés. Fiesta ésta del final de las pascuas en que se hace el milagro de que, aun hablando diferentes lenguas, los apóstoles pudieron entenderse entre ellos.

Relación entre la diversidad, la diferencia y los vínculos.

¿Nuestra revista sería una muestra de esa di-versidad? Podríamos entenderla como confusión, como con-fusión y, por qué no, como di-fusión de la diversidad.

Multiplicidad en el sentido que Badiou le otorga a dicho concepto: *«forma de presentación a partir del momento en que se admite que lo Uno no es»*.

La diversidad que se desprende de su lectura no es, no obstante, sino en torno a ciertos parámetros centrales que son los de Vínculo - Psicoanálisis - Subjetividad - Cultura.

En cada trabajo los lectores podrán encontrar algunos de los conceptos mencionados… pero no ninguno de ellos.

En lo que a los nuevos espacios se refiere, son como las casas nuevas, se van amueblando de a poco.

Seguimos convocando a nuestros colegas a habitarlos.

Comisión de Publicaciones
Esther V. Czernikowski
Martha Eksztain
Marta L'Hoste
Adriana García de Leichman

Perspectivas vinculares psicoanalíticas *

Silvia Gomel **

(*) Panel de las XXII Jornadas Anuales de AAPPG, «Perspectivas vinculares psicoanalíticas. Prácticas contemporáneas», que llevó por título «Psicoanálisis Vincular hoy», 2006.

(**) Psicóloga y Socióloga. Miembro titular de AAPPG
Pico 1805 (1429) Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Tel.: 4704-6909 - E-mail: sgomel@fibertel.com.ar

Cuento [1]

«Tía Jose Rivadeneira tuvo una hija con los ojos grandes como dos lunas, como un deseo. Apenas colocada en su abrazo, todavía húmeda y vacilante, la niña mostró los ojos y algo en las alas de sus labios que parecía pregunta. –¿Qué quieres saber?– le dijo la tía Jose jugando a que entendía ese gesto.

Como todas las madres, tía Jose pensó que no había en la historia del mundo una criatura tan hermosa como la suya. La deslumbraban el color de su piel, el tamaño de sus pestañas, y la placidez con que dormía. Temblaba de orgullo imaginando lo que haría con la sangre y las quimeras que latían en su cuerpo.

Se dedicó a contemplarla con altivez y regocijo durante más de tres semanas. Entonces la inexpugnable vida hizo caer sobre la niña una enfermedad que en cinco horas convirtió su extraordinaria viveza en un sueño extenuado y remoto que parecía llevársela de regreso a la muerte.

Cuando todos sus talentos curativos no lograron mejoría alguna, tía Jose, pálida de terror, la cargó hasta el hospital. Ahí se la quitaron de los brazos y una docena de médicos y enfermeras empezaron a moverse agitados y confundidos en torno a la niña. Tía Jose la vio irse tras una puerta que le prohibía la entrada y se dejó caer al suelo incapaz de cargar consigo misma y con aquel dolor como un acantilado.

Ahí la encontró su marido que era un hombre sensato y prudente como los hombres acostumbran a fingir que son. Le ayudó a levantarse y la regañó por su falta de cordura y esperanza. Su marido confiaba en la ciencia médica y hablaba de ella como otros hablan de Dios. Por eso lo turbaba la insensatez en que se había colocado su mujer, incapaz de hacer otra cosa que llorar y maldecir el destino.

---

[1] Corresponde a un fragmento del libro de Ángeles Mastretta, *Mujeres de ojos grandes*, Seix Barral, Biblioteca Nueva, 1992-2003, 27º Edición, Bs. As., p. 215, leído al inicio de las Jornadas.

Aislaron a la niña en una sala de terapia intensiva. Un lugar blanco y limpio al que las madres solo podían entrar media hora diaria. Entonces se llenaba de oraciones y ruegos. Todas las mujeres persignaban el rostro de sus hijos, les recorrían el cuerpo con estampas y agua bendita, pedían a todo Dios que los dejara vivos. La tía Jose no conseguía sino llegar junto a la cuna donde su hija a penas respiraba para pedirle: "no te mueras". Después lloraba y lloraba sin secarse los ojos ni moverse hasta que las enfermeras le avisaban que debía salir.

Entonces volvía a sentarse en las bancas cercanas a la puerta, con la cabeza entre las piernas, sin hambre y sin voz, rencorosa y arisca, ferviente y desesperada. ¿Qué podía hacer? ¿por qué tenía que vivir su hija? ¿Qué sería bueno ofrecerle a su cuerpo pequeño lleno de agujas y sondas para que le interesara quedarse en este mundo? ¿qué podría decirle para convencerla de que valía la pena hacer el esfuerzo en vez de morirse?

Una mañana, sin saber la causa, iluminada solo por los fantasmas de su corazón, se acercó a la niña y empezó a contarle las historias de sus antepasadas. Quienes habían sido, qué mujeres tejieron sus vidas con qué hombres antes de que la boca y el ombligo de su hija se anudaran a ella. De qué estaban hechas, cuántos trabajos habían pasado, qué penas y jolgorios traían ellas como herencia. Quiénes sembraron con intrepidez y fantasía la vida que le tocaba prolongar.

Durante muchos días recordó, imaginó, inventó. Cada minuto de cada hora disponible habló sin tregua en el oído de su hija. Por fin, al atardecer de un jueves, mientras contaba implacable alguna historia, su hija abrió los ojos y la miró ávida y desafiante, como sería el resto de su larga existencia.

El marido de tía Jose dio las gracias a los médicos, los médicos dieron gracias a los adelantos de su ciencia, la tía abrazó a su niña y salió del hospital sin decir una palabra. Sólo ella sabía a quiénes agradecer la vida de su hija. Sólo ella supo siempre que ninguna ciencia fue capaz de mover tanto, como la escondida en los ásperos y sutiles hallazgos de otras mujeres con los ojos grandes».

Cuando leí el cuento, quedó titilando en mí una pregunta. ¿Qué nos hace vivir? ¿De qué depende el sentirnos vivos? En la narración se esboza una respuesta: se trata del deseo materno de que una hija viva, y del deseo de todas las mujeres de la familia que a su vez fueron madres, y tuvieron hijas para que la niña viva. Verdadera transmisión generacional de la pulsión de vida.

Sostenemos nuestro deseo de vivir, nuestro sentimiento de estar vivos, en las miradas, voces, caricias y sueños de otro y de muchos otros que nos antecedieron. Pero también, y junto con eso, están los muchos otros a nuestro lado, con quienes estamos en contacto en la charla de café, en el messenger, en la mesa familiar, en el cuerpo a cuerpo. El hálito de vida de estos encuentros ofrece la mágica posibilidad de cambiar, recrear e inclusive inventar ganas de reír, amar, trabajar.

Y aún están allí quienes nos sucedan, los ya arribados o aún por arribar que podrán encender nuevamente esa enigmática fuerza del sentirse vivos. Estamos en parte hechos de muchos otros que a su vez están hechos en parte por nosotros.

¿Y qué del sujeto? ¿Se esfuma, naufraga en el mar de los vínculos? No me parece. Sin duda estamos hechos de muchos otros, pero los modos, los artilugios, la alquimia de la combinatoria es misteriosa y singular.

La tentación de dejar caer la subjetividad en aras de lo vincular supone el retorno a un pensamiento de la simplicidad. Por tal motivo pienso al mismo tiempo en vínculo, producción social de subjetividad e identidad identificatoria. El concepto de identidad hoy tiene mala prensa. También el de representación. Ni hablar de la historia. ¿Por qué asombrarnos? Es habitual en nuestro medio que ciertas nociones se conviertan por momentos en «sacrílegas».

Asistimos a una suerte de confusión entre la crítica del principio de identidad propio de la lógica clásica y la noción de una identidad identificatoria tal como ha sido formulada desde el psicoanálisis. Cuando me refiero a identidad identifica-

toria, estoy pensando en devenir y cambio. Proceso más que estado, singulariza y permite reconocerse en una historia. Historia a su vez siempre narrada desde el presente, destinada a la transformación en sus múltiples versiones. La construcción identificatoria exige la presencia de ciertos puntos de referencia en lo vincular sin los cuales no es posible sostener un reconocimiento de sí. Las personas se presentan muchas veces con un sentimiento de angustia arrasador por no poder percibir una interioridad que no sea sólo un continuo con lo exterior. Y necesitan nuestra ayuda para construir un mundo propio, personal y vincular donde poder llevar adelante el trabajo de historizarse.

La posibilidad emergente de lo vincular en cuanto a promover el sentimiento de sentirse uno mismo, o en la vereda opuesta aquellos escenarios donde uno o varios sujetos del vínculo no logran reconocerse en una interioridad, están «habitados» por otros, derramados en otros, confundidos en la trama, abren para mí una línea posible en cuanto a discriminar funcionamientos vinculares.

Vayamos ahora a la cuestión de la representación. Sabemos de la puesta en cuestión de la teoría clásica del conocimiento que al sostener la idea de un sujeto racional, perfectamente inmune a su objeto, supone una total adecuación entre aquello que el investigador se representa acerca del objeto y el objeto mismo. La crítica a una actividad cognoscente fundada en la representación, ineludible desde los nuevos paradigmas y el pensamiento de la complejidad, ha provocado sin embargo ciertos «daños colaterales». Me refiero a una desestimación sutil del trabajo de representación; una actividad, como la define P. Aulagnier, cuyo fin es metabolizar un elemento de naturaleza heterogénea convirtiéndolo en homogéneo a la estructura de cada sistema, labor ineludible para construir psiquismo.

El trabajo con familias y parejas muestra que la posibilidad representacional de un sujeto surge acompasadamente con su apuntalamiento en lo vincular, verdadero enhebrado de ligaduras pulsionales y sostén de una trama fantasmática en su

función de tope a la descarga ciega. El déficit representacional en los vínculos conduce al accionar loco, a un hacer frenético sin cobijo en el resguardo de la representación. Poder internarse en las especificidades del armado vincular sin excluir los conceptos de identidad identificatoria, trabajo de la representación y construcción de una historia, es también dar lugar a las sutilezas de la escena clínica.

El pensamiento psicoanalítico se ha beneficiado extraordinariamente al abrevar en la crítica filosófica. De igual modo puede seguir enriqueciéndose demarcando los lugares de diferencia entre ambos campos.

Voy a introducir otro tema. Es habitual leer hoy acerca de nuevas patologías, presencia de estados fronterizos, adicciones, impulsiones de todo tipo y retroceso de las neurosis. ¿Y qué en lo vincular? Podríamos decir que muchas consultas marcan estados donde toman la delantera las cuestiones de la autoconservación por sobre las problemáticas del erotismo y emerge la imposibilidad vincular en su desnudez atemorizante. Vínculos fragmentados, desvitalizados. La velocidad, la fluidez, la gratificación sin espera, suponen ideales conducentes a cierta vacuidad del compromiso afectivo y a una pérdida de ilusión en el encuentro con el otro.

En otra época el psicoanálisis solía funcionar con frecuencia como objeto de consumo, como marca de pertenencia. Hoy los pacientes están más cerca de la desesperanza, el vacío, la pérdida de proyecto. Me pregunto entonces el sentido de enfatizar la cualidad del otro en tanto ajeno y diferente en detrimento de su posición de semejante, como si de pronto la ajenidad, el descoloque, la separación, adquirieran preponderancia sobre la idea de encuentro y reconocimiento, preponderancia por otra parte perfectamente ajustada a una ideología de época compatible con la cultura del individualismo.

El reconocimiento de la ajenidad, de lo junto como imposible, sería la renuncia princeps en el armado de la relación con el otro, transformándose así en llave maestra para la «salud vincular». Sin embargo, me ha tocado enfrentar múltiples

situaciones clínicas en que lo inaceptable es la pérdida implicada en el reconocimiento de la semejanza del otro, del otro como semejante.

No es fácil el nosotros. Poder construirlo es con frecuencia una ardua tarea, construcción que paradojalmente es a veces la única manera de poder separarse. Nudo problemático, nos lleva a diferentes estrategias clínicas: no es igual sostener la fusión indiferenciada como única pérdida necesaria de duelar, prueba de un verdadero reconocimiento de la imposibilidad vincular jugada en la ajenidad del otro, que afirmar junto con ello que, en simultaneidad, se despliega la de aceptar la semejanza compleja del otro, como otro sujeto. El nosotros no funciona necesariamente en una pérdida de la diferencia al estilo de lo especular, sino en su reconocimiento en y por el encuentro. Exacerbar los procesos de individuación implica a mi parecer idealizar todo lo que remite a separación. En cambio, pensar el vínculo como relación entre dos o más sujetos que se las han de ver consigo mismos en su posición de objetos y además funcionan como objeto el uno para el otro, complejiza a mi modo de ver la escena clínica vincular.

La necesidad de conjugar nociones antagónicas para la lógica clásica nos lleva a pensar nuevas lógicas, nuevos posicionamientos del pensamiento. Lógicas vagas, modales, polivalentes, que ya no requieren imperativamente de claridad y precisión y acogen indeterminaciones, incertidumbres y ambigüedades. Lógicas abiertas, por lo tanto, a la complejidad.

Alienarse y separarse, encontrarse y saber del no encuentro, reconocerse y desconocerse, son algunas de las paradojas de los vínculos. Sin embargo, tenemos una tendencia a reducir toda esta riqueza a uno o dos postulados o leyes básicas, empobreciendo el campo. ¿Seremos, al decir de Steiner, «Nostalgiosos de lo absoluto»?

Resulta importante recordar la dimensión de encuentro en cuanto a la función de reconocimiento mutuo. La emergencia de nuevos recursos subjetivos puestos a andar a través del reconocimiento de y por el otro abre puertas a la posibilidad

de novedades radicales en lo vincular y en cada uno de los sujetos del vínculo, ya no por caída de lo imaginario sino, justamente, por su construcción. El junto con, el nosotros, resiste a través de las inevitables ausencias y alejamientos.

Imaginario vincular instituyente de subjetividad apoyado en el poder erótico del encuentro. Propongo la noción de mutualidad invistiente para describir este proceso. Motor de la posibilidad de proyectos compartidos, su ausencia o déficit es fuente de sufrimiento y sentimientos de inconsistencia y nadificación del vínculo.

Un vínculo amoroso –utilizo el término en sentido amplio–, requiere de momentos, experiencias y encuentros satisfactorios. El énfasis puesto en la renuncia pulsional implicada en tolerar lo imposible, parece a veces adquirir un sesgo a-ilusorio y aun escéptico. Diré con Rodulfo que la no satisfacción resulta de la diferencia entre la satisfacción obtenida y la buscada. Eso es la satisfacción, y supone marcar por la positividad y no por el déficit.

Pensado como pivote de la constitución subjetiva, el esquema alienación-separación (esquema binario armado en oposiciones) repica en enfoques vinculares que apoyados en una supuesta semejanza mítica entre los momentos originarios del psiquismo y el armado de cualquier vínculo, modelizan un movimiento cuyo recorrido iría de la fusión a la discriminación. Suponen así una tendencia a la fusión indiferenciada que sólo a través de un proceso de renuncia arriba a la diferenciación y repetiría en cada nuevo vínculo dicho esquema arcaico. Sin embargo, la idea de un niño estructuralmente reacio a todo movimiento de separación está lejos de ser avalada en la actualidad. A la inversa, diversos autores destacan una tendencia a la discriminación casi desde el inicio de la vida. El anhelo fusional con pérdida de la diferencia yo/otro es una vicisitud posible del encuentro y no su lógica clave.

Encontrarse con el otro en la diferencia. Separarse con el otro en el encuentro. Movimientos de lo conjunto, retoños de la pulsión de vida que en sus vicisitudes, excesos y déficits

van instalando los mojones de las travesías vinculares. Y en el territorio de nuestras modelizaciones se transforman en enunciados respetuosos de las ambigüedades y contradicciones, de lo indecidible en cada caso, renunciando a cualquier síntesis tranquilizadora y constituyéndose a mi parecer en herramientas valiosas para nuestra tarea del día a día.

HUMOR

Las palabras y las cosas (M. Foucault)

¡Qué cosa con las palabras! (S. Amores)

Redondo, redondo,
Barril sin fondo
¿Qué es?
(Autor Anónimo)

Investigaciones recientes, basadas en «composición de efectos», han demostrado que esta adivinanza, que se creía de autor anónimo, en realidad es la obra conjunta de dos seres en el tiempo, conocidos personajes de nuestro tiempo.

Uno de ellos, es un historiador *que se quedó sin objeto,* por lo que debió dedicarse a otra cosa. Lo apodan Nacho, el Leuco. Este buen señor hacía honor a su apellido, blanqueaba todo lo que encontraba a su paso. Se decía que hasta cuando hablaba, dejaba la mente en blanco a quienes se atrevían a escucharlo.

El otro personaje, Derribá, es un conocido filósofo francés, que en realidad no era francés sino argelino. Gustaba decir de sí mismo: «El *ser* argelino *se muestra ocultándose en el ente* francés». Razón no le faltaba, la verdad es que los franceses son unos entes, no? ¡Qué cosa con las palabras!

Este buen señor, como el anterior, hacía honor a su apellido Derribá. Tenía la sana, para él, costumbre de derribar todo, aunque él decía que no derribaba sino que deconstruía. ¡Qué cosa con las palabras! La verdad es que no hay demasiada diferencia entre deconstruir y derribar, aunque él decía que la verdad es la différance. Como es argelinofrancés tiene faltas, perdón por la palabra, de ortografía.

Un pasatiempo compartido entre ambos personajes era *desfondar,* por eso habían escrito la adivinanza. Se la pasaban desfondando cualquier cosa. Hasta llegaron a desfondar ¡subjetividades! Especialmente lo hicieron en nuestro país, donde dejaron un tendal de ciudadanos sin fondo (con sus fondos en

el corralito). Ellos decían que la culpa la tenían los políticos y el corralito, pero todos sabían que ellos eran los verdaderos promotores del desfondamiento.

Frente al tendal, que parecía basura, Nacho dijo: No importa, ahora la mayor parte de la información que recibimos es basura, así que una más?!

Tanto desfondaron que los pobres sujetos desfondados ni sus *flujos* podían controlar! Esto, que para cualquiera hubiera sido motivo de higiénica preocupación, para Derribá fue fuente de inspiración. Dijo «esto confirma la imposibilidad de la plenitud consigo mismo». Acto seguido lanzó una frase que luego habría de hacerse célebre: «Siempre llego tarde a mi flujo».

Un amigo suyo, a quien llamaban Hei*Deber*, porque siempre señalaba lo que no se *debía* no hacer, aprovechó la ocasión para plantear que se debía dar un «paso atrás» y luego «ser en el mundo».

Los argentinos, como siempre, fieles seguidores de lo foráneo, quisimos ser «arrojados *en* el mundo». Pero como «no hay hechos sino interpretaciones», interpretamos como ser arrojados *del* mundo, y lo logramos! Y así estamos! ¡Qué cosa con las palabras!

Sara Eros

¿Hay género en los vínculos?

Norberto Inda *

(*) Licenciado en Psicología
Avda. Santa Fe 5380, Piso 7º «E» (1425) Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Tel.: 4772-6279 - E-mail: ninda@sinectis.com.ar

«La división del mundo, basada en las diferencias biológicas, y las operaciones simbólicas de género actúan como la "mejor fundada de las ilusiones colectivas". Esta institución ha estado inscripta por milenios en la objetividad de las estructuras sociales y en la subjetividad de las estructuras mentales, por los que el obstáculo, para cualquier analista es el de usar como instrumentos las mismas categorías perceptuales y cognitivas, que deberían ellas mismas ser de-construidas. Estas categorías de pensamiento se inscriben mediante el mecanismo básico de la oposición binaria. La masculinización del cuerpo del macho humano, y la feminización del cuerpo de las hembras son procesos que efectúan una somatización del arbitrio cultural, que también es un contenido durable del inconciente».

Pierre Bourdieu

Propósitos

Estos comentarios proponen discurrir sobre la particularidad de los intercambios en relación a la variable género de los agrupantes. Todavía hay psicoanalistas que consideran al género como un concepto sociológico, en la línea de considerar lo social como algo que se agrega a alguna estructura. Sin embargo, desde los más tempranos temblores de la existencia –y antes también– ni la crianza, ni los objetivos, ni los valores propuestos son neutrales, es decir por fuera del género de los implicados y de los arreglos que promueven. Lo cierto es que no hay identidad sin género. Que cualquier asunción subjetiva va a demandar alguna posición con respecto a la sexualidad, y a las categorías de lo femenino-masculino.

El deconstruible binarismo: «si se llega al vínculo», o «es el vínculo el que genera subjetividad» encuentra en una de

las determinaciones pre-subjetivas como el género, un analizador interesante. No habría que olvidar, que, en nuestras sociedades, el sexo no sólo está en la primera hoja del documento de identidad, pegado al nombre, sino en cada uno de los intercambios, en la más absoluta y naturalizada cotidianeidad.

Intentaré delinear los conceptos de género y sexualidad, sus grados de interdependencia y determinación múltiple, en lo que se ha dado en llamar el sistema sexo-género, que tanto contribuyó a la erradicación del esencialismo, y a la anatomía como destino.

El aporte decisivo del psicoanálisis con respecto a la elucidación del concepto de sexualidad, debería ser trabajado con las nociones de performatividad, las teorías del género, y la dimensión teatral, escénica de toda configuración vincular. ¿Cómo complejizar sin volverse, a la vez, transdisciplinario?

Un gran Otro

Partimos de la idea de que el vínculo es la instancia fundante de la subjetividad. Que es una trama intersubjetiva de hablantes, la que tramita el pasaje del prematuro que vio la luz, al sujeto con cierto grado de autonomía. Sujeto sujetado al orden del inconciente, del parentesco y de la lengua. A esto se suma, complejizándolo, el hecho de nacer en una bi-partición planetaria que divide a los seres humanos en mujeres y varones. Tan universal como el tabú del incesto, como condición de la cultura. Soporte, límite y organizador de nuestra subjetividad, las determinaciones de lo masculino y lo femenino producen lugares psíquicos, vincularidades conflictivas, no reductibles a las diferencias sexuales. El sexo, el género, omnipresentes, aunque disimulados, son uno de los andamios ontológicos.

El sistema sexo género puede tornarse un articulador valioso entre cultura y formatos subjetivos; sexualidad y narcisismo; ideales y comportamientos. Imbricaciones del Otro y

el otro. Su visibilización, ¿amplía el arsenal terapéutico en la clínica vincular? ¿Sus modalidades relacionales, forman parte de lo que entendemos como material clínico?

T. de Barbieri (1992) define al *género* como *«el conjunto de prácticas, símbolos, representaciones, normas y valores que las sociedades elaboran a partir de las diferencias anatómicas, que dan sentido a las relaciones entre las personas»*. La noción de género nos habilita para comprender la dimensión simbólica de la femineidad/masculinidad por fuera de todo resabio naturalista. Diferenciamos, entonces, el sexo biológico, es decir la anatomía que portamos al nacer, y el género como construcción cultural. También rescatamos de la definición, una idea cara a Derrida, J.: la de pensar la identidad a partir de la diferencia. Vamos a entender lo vincular como producción: mujer y varón como resultados de una intersubjetividad, y de una línea divisoria. Entre otros y Otro, se va tejiendo el tironeo entre presentación y prescripción como política representacional.

Pero hablar de lo intersubjetivo, implicará, siempre, un intercambio de cuerpos sexuados, producidos por representaciones transubjetivas y epocales. En este sentido, pienso que lo llamado mundo exterior, no son las influencias que vienen después de la conformación familiera de un aparato psíquico, sino que este aparato psíquico es el resultado de imaginarios sociales instituídos. Las causas, son a su vez efectos (Nietzsche, F. 1997). Guattari F., decía que *«no se propone introducir la política en el psicoanálisis, sino revelar que la política es condición de producción del inconciente»*. La concepción de la exterioridad de lo social cohabita con la idea de un psiquismo como interioridad.

Estos desarrollos ponen el énfasis, en el carácter histórico, socio-cultural de las representaciones existentes sobre los géneros en contra de todo esencialismo. En este marco, las determinaciones de género, articuladas con la etnia, la clase social, la edad, la religión, la orientación sexual, constituyen una referencia obligada para la comprensión de la subjetividad. Se trata de hablar de femineidades y masculinidades, así

en plural. Se puede ser mujer u hombre de muchas maneras. Pero la otra representación fuerte, el vínculo, ¿cuánto admite, favorece o rechaza estas múltiples maneras? ¿Representaciones que se apuntalan, o que se limitan mutuamente? Nada más «entre» que la vinculación entre los géneros. Y las distintas maneras en que los géneros hacen vínculo.

La interdependencia mutua entre los géneros, al no ser reconocida, se resuelve (?) en las oposiciones binarias activo-pasivo; arriba-abajo; fuerte-débil, etc. Y estas oposiciones, cuando se fijan, ocultan, al presentarse como opuestas, su interdependencia. Según J. Derrida (Scott, J. W., 2000), esta interdependencia se vuelve jerárquica, tiene un término dominante o anterior y un término opuesto, subordinado y secundario. Esta es la lógica de los contrarios que armó la tradición filosófica de Occidente: identidad-diferencia; cultura-naturaleza; sujeto-objeto, etc. Pero los primeros términos dependen de los segundos que también pueden ser leídos como generadores de los primeros (Inda, N. 2000). La deconstrucción incluye las operaciones de reversión y desplazamiento de las oposiciones binarias: la diferencia entre entidades está basada en la negación de las diferencias que están dentro de las entidades. La insoportable ajenidad del otro, podría soslayarse defensivamente con reenvíos al género como categoría generalizante, produciendo un *«montaje vincular a-subjetivo»,* según idea de Gaspari, R. (1998).

Entonces, la pregunta ¿retórica? de «¿Hay género en los vínculos?», sólo admite una respuesta por el sí. En los vínculos hay género, hay sexo, hay nutrición, parasitismo, hay sufrimiento, hay repeticiones, hay diferencias. Lo que me importa es el tratamiento de una representación social tan fuerte al interior de los intercambios. Como este sub-capítulo del «contrato narcisista» (P. Aulagnier) discurre en los vínculos. Cuáles son las condiciones clínicas, de la vida, que alientan procesos de subjetivación, a partir de subjetividades sexuadas tan proveedoras de pertenencia. Un obstáculo epistémico fuerte es, ya vemos, el binarismo y la oposición: con frecuencia una definición que un varón hace de sí mismo es no ser mu-

jer, o mostrarse lo menos mujer posible. Una caracterización a pura negatividad.

El género en cuestión

En 1955, Money, J. traslada la palabra género de la gramática a la medicina, advirtiendo la sobresignificación que pesaba sobre el término sexualidad. Stoller, R. (1968), desde el psicoanálisis, corrobora los hallazgos de Money: la fijeza que adquiere el sentimiento de ser nene o nena una vez establecida dicha categorización. Stoller, R. introduce, entre naturaleza y cultura un tercer término, «período crucial» en el que el deseo y asignación de un sexo, imprimen un sello a la identidad de género que difícilmente pueda revertirse pasados los tres años. Es el tiempo pre-edípico de Freud. Pero a diferencia de éste, Stoller, R. (1992), afirma la existencia de una protofemineidad para mujeres y varones, consecuencia de una relación fundadora con la madre. Por ello, la constitución de la masculinidad presenta dificultades especiales: el niño deberá hacer una fuerte formación reactiva para desligarse de esa identificación y del miedo a la pasividad. El concepto de género se vuelve un articulador importante del sistema narcisista yo-ideal-ideal del yo. Estas estructuras, tendrán recorridos diferenciales en ambos géneros. Así, el complejo edípico reorganiza el deseo sexual, no a la identidad de género, ya instalada. El psicoanálisis, vemos, requiere un tiempo original, fundador, que gestaría una especie de base, de núcleo (interno) de género, que después generará conductas. Pero, la importancia dada a la cultura, al tiempo pre-edípico, a la identificación como operación psíquica y al género como organizador de la sexualidad, fueron aportes decisivos en el ingreso del género al campo del psicoanálisis. En esta mirada, por cierto, las «identidades de género» consolidadas tempranamente irán hacia una relación determinada. El pasado es determinante, y en cierto modo conclusivo, en relación al género. Desde el campo vincular, podríamos conjeturar, que, así pensado, tenderá a conformar preponderantemente relaciones de objeto, más que acontecimientos vinculares.

Otra es la organización de sentido que me interesaría hacer trabajar: aquella que resalta el carácter ficcional de la división de géneros, donde cada encuentro irá produciendo maneras de «actuar» mujer y de «actuar» varón. R. Barthes (1973), decía que *«el autor nace al mismo tiempo que el texto»*. Yo digo, que el sujeto nace al mismo tiempo que el vínculo. Las prácticas de género son performativas, las conductas no son tanto expresivas de alguna esencia, sino que esas prácticas son el género que dicen expresar (Butler, J. 1990).

El trasvestismo, como exégesis de la simulación, nos revela el carácter de producción de una identidad de género. Sólo que el/la travesti sabe que ha creado un personaje. Nosotros en cambio, todas las mañanas, producimos un personaje (señor o señora, o señorita) y casi no nos damos cuenta hasta qué punto esto también es una producción de género, un travestismo invisible. Las producciones culturales tienen como característica principal el que no se vea que son construcciones culturales. J. Butler, al nominar el *drag queen* –el/la travesti–, resalta el fenómeno de simulación, pero no de un original, sino de un ideal de género: la producción de una supermujer. Dado que no hay núcleo de género –como en Stoller, R.– sino que género son las acciones que performativamente producen el género, y no expresiones representantes de un núcleo interno. En esa *performance,* el travesti sería la copia de una copia. Derrida, J. diría que el comienzo mismo está diferido.

Como en el juego de las diferencias, los elementos del sistema sexo-género se constituyen y destituyen recíprocamente. Se esperan conductas «propias de mujeres» o «propias de varones», se califican conductas por su grado de cercanía o distancia con respecto al ideal del género, Durante el embarazo, con frecuencia, se desea un determinado sexo, además de un futuro hijo. Y las prerrogativas del género se hacen oposicionalmente. La mezquindad de esas lógicas –nutridas por un lenguaje también mezquino–, producen estereotipos de mujer y varón. Y padecimientos en cuanto a la distancia yo-ideal del yo, como mandato cultural. También, es necesario consignar que, entre nosotros, el hombre queda en posición de

ideal, el lenguaje es androcéntrico, hacemos equivalentes hombre y ser humano. Párrafos atrás, mencionaba la diferencia entre «señora» y «señorita», diferencia sólo existente en relación a la modificación identitaria que para una mujer implica estar soltera, o casada. Es decir, por su relación a un hombre. Los varones en cambio, son siempre señores. Curiosamente anacrónica es la pregnancia del «señora de...», y el achicamiento del apellido paterno, nociones éstas desarrolladas en otro trabajo. (Inda, N. 1986)

En otro lugar (Inda, N. 2000) discurría sobre este paradigma en la obra de Freud, S., quien dedicó dos trabajos en relación al enigma de la mujer: «La femineidad», emparentable con lo que llamamos género y «La sexualidad femenina». No hay en cambio, un equivalente, un título sobre la masculinidad, que queda en el lugar de la norma, o sin necesidad de especificación particular. Sin desmerecer un ápice lo que tengan de contribución al desarrollo de la teoría, frases como *«la mujer no existe», «la mujer es el síntoma del hombre», «la mujer no toda es»,* etc., del repertorio lacaniano, insisten en el lugar otro otorgado a la mujer. Entre psicoanalistas, no vamos a soslayar el valor del lenguaje utilizado, y su decisivo valor performativo. No vamos a caer en la ingenuidad de creer que nombrar es sin consecuencias.

Numerosos trabajos e investigaciones sociales incluyen hoy, con frecuencia, «l*a perspectiva de género»*. En nuestras asociaciones, hablamos de *«la perspectiva vincular en psicoanálisis»*. En ambos casos, la perspectiva es una mirada, una posición desde la cual se mira, y se trabaja. Todo conocimiento es relativo a un punto de vista determinado. Nietzsche, F. hacía del perspectivismo una posición, enfatizando que no hay «la verdad», sino perspectivas, de que *«no hay hechos, sólo interpretaciones»*. El sistema de los géneros es una ficción eficaz que organiza intercambios, como piensa Bourdieu, P. El pensamiento no refleja ninguna realidad, en cambio su accionar otorga sentido a situaciones que nacen de fuerzas y causas múltiples.

¿Cómo se conjugan los *a prioris* de dos términos que harán vínculo? ¿De qué forma las historias previas ingresan a esa urdimbre que las supera y que sin embargo no deja de mostrar los rostros previos? Si bien cada vínculo produce sus sujetos, sus lugares varón-mujer y esto habla de su singularidad, el orden simbólico distribuye categorías férreas: lo propio ¿legítimo? de cada género, siempre al costo de diferentes formas de claudicación subjetiva. O dicho de otra forma, ¿cómo deslindar el otro del Otro? Como si todo esto fuera poco, también hay que consignar las formas en que las diferencias trocaron en desigualdades, políticas y teóricas, toda vez que la mujer quedó definida como el otro devaluado, del uno encarnado en el hombre. Además del formidable cambio que produjo el feminismo teórico y político del lugar asignado a las mujeres. Pero esto merece un desarrollo aparte. Algo de ello trabajé en otro contexto. (Inda, N. 2005)

El género en la clínica (o la clínica del género)

Buenos Aires, 2006 *«Los padres de Melinda, de 12 años, reciben una cita de la directora de la escuela de su hija. Les comunican que tanto su hija como otras niñas están demasiado atrevidas en relación a los varones. Les solicitan que los padres controlen a sus hijas, y ayuden a la escuela en la tarea de enseñar a sus hijas a controlarse y a limitar un tanto sus impulsos. Estos padres se enteran que la comunicación de la escuela se limitó a un grupo de padres de alumnas mujeres.*

Entonces, más que sexo y género, se trata de la masculinización y feminización de cuerpos y de psiquismos. Las chicas deberán disimular sus deseos, contribuir a la narrativa romántica que sin duda les otorgará un espacio particular para que algunos varones las elijan. Si bien la ley del incesto es idéntica para mujeres y varones, la moral sexual cultural es diferente. La cuestión es cómo alojar teórica, clínica y políticamente esta posición de las mujeres, también sujetos y no sólo objetos de deseo, aunque suene anacrónico aclararlo.

Omar y Jeremías rondan los 40 años, uno de ellos tiene dos hijos y una hija, el otro, dos hijas. No conviven porque –dicen– no son capaces aún de transmitirles a sus hijos, a quienes ambos aman, que ellos dos también se aman. Jeremías, particularmente, con dos hijos varones, tiembla cada vez que algún gesto o mohín de Omar pueda delatar su homosexualidad. Uno de los chicos habla de trolex. Por supuesto, se quieren, se pelean, se mezquinan, se reprochan, se ilusionan, se cogen, se manipulan... como casi todas las parejas.

Pero en esta pareja la conflictiva también arrastra obstáculos en la forma de los instituídos de género, en los cuales la elección de pareja debiera armonizar con los formatos heterosexuales hegemónicos. Los hijos, además, portadores de los binarismos que, en alguna medida son plataforma identitaria, se vuelven rocas duras de pelar. El conflicto no es amarse, buscan hacer legal lo real. ¿Cómo mostrarles a sus hijos una felicidad que a la vez los deja descalificados o con una disonancia cognitiva tan pesada?

El proceso de hacer de las personas seres de género, comienza con el nacimiento, con las particularidades culturales de las diferentes geografías. En nuestro país, a la niña la vestirán preponderantemente de rosa, y al niño de celeste, y desde este momento se pone en funcionamiento una tarea sistemática –en la escuela– y asistemática –en la vida cotidiana– de producir de la niña, una mujer. Y del niño, un hombre (o varón como lo mencionaremos para evitar las generalizaciones androcéntricas que hacen del Hombre, sinónimo del ser humano). Los actos de lengua, según Austin, no sólo informan, son prescriptivos del modo de actualizar un género. Si todo decir es un hacer, estamos presenciando el «hacer» mujeres, el «hacer» varones.

P. Bourdieu acuña el concepto de *«habitus»*, ese principio no elegido de tanta elección, que define como *«esquemas adquiridos, sistemas de percepción y clasificación, que se vuelven organizadores de la acción»*. Nosotros, en psicoanálisis vincular, trabajamos con frecuencia con la idea de la dimen-

sión transubjetiva del psiquismo, como aquellas representaciones del «ya dicho social», con poco nivel de transcripción subjetiva. *«El hábitus mantiene con el mundo social del que es producto una especie de complicidad ontológica* –continua Bourdieu–, *«principio de un conocimiento sin conciencia, de una intencionalidad sin intención y un dominio práctico de las regulaciones intersubjetivas»*.

Lo sepamos o no, todos portamos, transportamos, soportamos en automático comportamientos que se vinculan con representaciones de lo-que-es-ser-hombre y mujer. A menudo no concientes, o naturalizadas, como en nuestros pacientes. Buen ejemplo de *«mundo superpuesto»* (Puget, J.; Wender, L. 1982) definido como las zonas comunes a analista y pacientes que obturan un rescate analítico, sintomal de los tramos coloquiales, de «sentido común» que aparecen en las sesiones. Sentido común en su doble acepción: irrelevante y común, compartido. La naturalización de rasgos como cualidades propias de varones y mujeres es un ejemplo que invisibiliza sentidos. Los *habitus* se ejercen, no merece aclararse. Pero Freud acordaría con Virginia Woolf: *«Lo más importante en un relato son los detalles que no tienen importancia»*.

El «mundo superpuesto» se acentúa en los encuadres multipersonales, por la ilusión de realidad, por el cara a cara, por el diálogo cuasi-social. En el dispositivo de pareja, el otro puede hacer tope a un contenido determinado, puede decir que no. Pero también puede ingresar a un pacto, a una complicidad que refrenda la propuesta.

Felipe:*¡Llegué y no estabas! Era ya la hora…qué pasó. ¡Cómo no estabas!*
Teresa: *Tuve que subir a la terraza.., a destender la ropa, viste que había viento.*

La respuesta de Teresa confirma la legalidad de la protesta de Felipe: debe estar en el lugar que él le asigna. Y se definiría como alguien sin autonomía, al servicio pleno de su esposo. Ambos, él con su ira, ella con su aceptación, refrendan

atributos del rol genérico. Al casarse, él la conminó a dejar de trabajar afuera, quería que se ocupara de la casa. Teresa «no debe subir» y así él podrá mantener su lugar de proveedor. El se asegura que alguien lo espere siempre y ella pasa de doméstica a ama de casa. Por cierto, esta interacción puede-debe decodificarse, sobredeterminadamente y en la singularidad compleja de toda clínica. Acá ponemos la mira en rasgos genéricos que, en la cotidianeidad de la pareja, arquitecturan una habitualidad, un consenso que se escucha acríticamente y que también puede alienar la escucha analítica.

La familia provee significaciones a través de formas discursivas y lugares en los vínculos. Las posiciones conyugales no sólo arman categorías sobre qué es una mamá o qué es un papá, sino también lo que es esperable de una mujer y un hombre. Estos intercambios, a través de transformaciones, adquieren la categoría de fantasías que organizan el mundo representacional y relacional. Hablamos de la construcción de subjetividades amasada por expectativas, roles genéricos e ideales identificatorios, y también a formas del abordaje psicoterapéutico alertas a esas determinaciones. En ocasiones, esas representaciones genéricas hacen ruido, pero en otro lugar:

> *«Carmen admite que se le fueron las ganas del sexo. Está deprimida. Saúl protesta porque tiene en ella un hijo bobo. Ella consulta con frecuencia a su hermana, contadora, sobre sus decisiones. También lo hizo antes de casarse. Saúl se enferma: cuadros hipertensivos y enterogastritis. Carmen se vuelve activa, lo cuida y decide».*

¿Es Carmen un ejemplo de «feminismo espontáneo»? ¿Saúl, un varón que legaliza la pasividad de vez en cuando, enfermando? Y ambos, ¿qué combinatoria sostienen?

La conflictiva de una pareja está sobredeterminada. Tiene que ver con los acuerdos fundantes, con los malentendidos, con las historias que se cuentan, con la inacabable elaboración de la castración. Sin duda, pero en esta constelación etio-

lógica, ¿qué espacio ocupa la determinación genérica, además? Y si es así, ¿el ideal de género encausa el narcisismo de Saúl? ¿Y la pasividad de Carmen? Tan obediente a las pautas que le dieron. Su depresión –la más frecuente de las dolencias femeninas–, ¿cómo empalma con la hiperactividad de Saúl? ¿Cuál es el margen en el que las expectativas de género contribuyen a sostener este vínculo poco satisfactorio? (Inda, N. 1986)

Al interior de una pareja, los aspectos penetrantes, receptivos, autoritarios, tiernos pueden ser ejercidos por cualquiera de los miembros.. Lo que vale preguntarse es cuántos malestares son atribuíbles también a los que «cumplen» con las tareas «propias» de mujeres y varones, los «habitus» de Bourdieu, P., y que generan creencias, hábitos, instituciones, sistemas cognitivos al modo en que Foucault, M. (1979) define al poder: *«una fuerza que produce cosas, induce placeres, forma saber como una red productiva que atraviesa el cuerpo social»*.

En una mediación por un divorcio que no termina de concretarse, dice el marido:

Luis: *Y le traje a Manuel porque tenía fiebre, ¿quién lo va a atender?* (sino ella)
Alina asiente.
Mediador: *¿Por qué ella?*

Esta pregunta puede abrir camino hacia: a) Las ideas sobre lo que es propio que haga una mujer o un varón. b) Lo compartido, lo naturalizado de estos supuestos. c) El origen de los mismos, los aprendizajes familiares. d) La autolimitación que hace este hombre de su rol paterno. e) Los acuerdos vinculares inconcientes, etc. etc. Atender a Manuel no fue resistido por la mamá, como si le fuera una tarea inherente. *«¿Bien entendido totalizante?»* J. Puget (1999), creadora del concepto, menciona la necesidad de *«resolver la ajenidad, creando discursos que la hagan tolerable»*. El género como re-presentación viene a aliviar la herida del no saber, pero lo hace con herramientas que desenfocan.

Otra vuelta de género

La división sexual, o sexista, es un organizador psíquico (Kaës, R. 1989) que aporta un ordenamiento frente a lo desestructurado. Por eso, lo organizado como «mi ser hombre», «mi femineidad» es tan resistente. El rol de género limita el repertorio representacional-conductal, pero es también un andamiaje del ser, y del pertenecer a una clase.

Dice R. Kaës que las representaciones sociales son presignificaciones, predisposiciones utilizables por el sujeto para representarse. Afirma: *«tienen una función de sostén activo (desde lo preconciente) de la representación, constituyen esquemas mentales y dispositivos, son como montajes de una función normativa» y «son las condiciones posibles donde el discurso singular se encuentra realizado en la representación social»*. Pero para ello, debe mediar una transcripción elaborativa, de manera que las formaciones transubjetivas, como los ideales de género, puedan sintetizarse con otras determinaciones, para lograr un proyecto personal. Kaës habla de la posición ideológica como resultado de la abolición subjetiva, y la tematiza como una defensa contra la mentalización. En Lacan, J., vemos la imprescindibilidad de salir de la alienación del discurso del Otro, para la producción subjetiva.

.

La política sexista, además de cercenar posibilidades, genera situaciones paradojales: si bien las formulaciones en salud mental prescriben el uso pleno de las capacidades funcionales, una mujer debiera acotar sus experiencias para no ser o sentirse puta (como en el ejemplo de las alumnas atrevidas). O un hombre debe arriesgar su vida, para sostener el ideal heroico. La determinación genérica se opone a la salud, el narcisismo y el género a la sexualidad, la autonomía al ideal. Como vemos, siempre es reductora.

Dice Castoriadis, C. (1993) *«las significaciones imaginarias instituídas tienen más perdurabilidad que las transformaciones que se operan en el período histórico que legitiman»*. Por ejemplo, en términos generales, los varones aún

no han positivizado ni los roles domésticos ni los de crianza, ni los valores ligados a la vincularidad, ni a la pasividad. La emblemática de la «masculinidad hegemónica» (Connel, W. 1987) se torna un obstáculo severo al momento de problematizar y eventualmente complejizar los vínculos de pareja. Estas emblemáticas no son, por cierto, patrimonio exclusivo de los varones, sino también de las mujeres. Se trata de creencias compartidas, y es esta participación silenciosa en las representaciones lo que constituye la fuerza y la perdurabilidad de un sistema simbólico. Las mujeres contribuyeron al patriarcado con la creencia de una supuesta capacidad superior de los varones. Como la delegación masiva en las mujeres, por parte de los varones, del universo socio-afectivo.

La complementariedad entre los sexos (en funciones, atributos, prerrogativas) con frecuencia invisibilizó situaciones de franca desigualdad. Las ideas del funcionalismo pretendieron fijar roles diferentes y útiles para la preservación del capitalismo. En el sistema familiar produjeron una férrea división de tareas: las mujeres en el hogar y en la crianza; los hombres en lo público y en la producción. Esta complementariedad mantuvo su equilibrio hasta que los profundos cambios ideológicos, económicos y de los procesos de subjetivación develaron el germen de desigualdad que les era consustancial. El sistema de los géneros se basa también en la acentuación de las diferencias.

Todo emparejamiento, por ejemplo, supone la elección de un otro privilegiado en su capacidad de reconocimiento. Si todo encuentro es un des-encuentro (Lacan, J.) dado que, en la línea del narcisismo, el Ideal puesto en la espera de ese otro, irremisiblemente cae, también es des-encuentro toda vez que el otro y su género condicionan un reconocimiento que queda esclavizado a los determinantes instituidos. Es decir, el de la atribución de determinadas características por el hecho de tratarse de un varón o de una mujer. Es un re-conocimiento con valores pre-pautados, sin calidad instituyente ni fluidez en los intercambios. Todo vínculo desde la identidad de género tiende a generar una relación de objeto.

S. Bem (Badinter, E. 1992) trabaja el concepto de «androginia psicológica», en relación a comportamientos determinados más por la eficacia y el logro, que por la determinación genérica. Más allá del pragmatismo posible, el ingreso a una cama, podrá ser pasaporte para el goce sexual, o para ratificar una identidad de género instituída, es decir reductora. No debe ser casual, que muchos creadores, preconicen el dejar de lado –en lo posible– la pertenencia a un género determinado, para poder abrirse al territorio sin garantías de la creación.

Las formas de sexuación y construcción de subjetividades femeninas y masculinas producen formas particulares de vivir y de padecer. El vínculo podrá vehiculizar y repetir esos instituídos, o volverse ocasión para la novedad instituyente.

Bibliografía

Aulagnier, P. (1975) *La violencia de la interpretación,* Bs. As., Amorrortu.

Badinter, E. (1992) *XY de «L'identité masculine»,* Paris, Odile Jacob.

Barbieri, T. (1992) «Sobre la categoría género: introducción teórico-metodológica», Isis Internacional, Santiago, Edic. de las mujeres, Nº 17.

Barthes, R. (1973) *El grado cero de la escritura,* Madrid, Edit. Nueva Librería.

Bleichmar, E. D. (1985) *El feminismo espontáneo de la histeria,* Madrid, Adotraf.

Bleichmar, E. D. (1992) «Del sexo al género», *Revista Asoc. Escuela Argentina Psicoterapia para Graduados,* nº 18.

Bozzolo, R. (1999) «Los vínculos y la producción histórica de subjetividades», *Rev. de la Asociación Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupo,* tomo XXII, nº. 2.

Bourdieu, P. (1977) *Outline of a theory of practice,* Cambridge University Press.

Butler, J. (1990) *Gender Trouble,* Edit. Rouletdge, New York.

Castoriadis, C. (1993) *La institución imaginaria de la sociedad,* Tusquets Edit., Bs.As.

Connell, R. W. (1987) *Gender and power,* Stanford University Press.

Deleuze, G.; Parnet, C.(1980) *Diálogos,* Valencia, Pre-textos.

Fernández, A.M. (1994) «De eso no se habla: el género en psicoanálisis», *Actualidad Psicológica,* nº 210, Año XIX, Buenos Aires.

Foucault, M. (1979) *Microfísica del poder,* Madrid, La Piqueta.

Freud, S. (1915) Pulsiones y sus destinos, *SE* 14.

Freud, S. (1931) Sobre la sexualidad femenina, *SE* 21.

Gaspari, R. (1998) «Montaje vincular subjetivo», *Rev. Asoc. Arg. Psicología y Psicoterapia de Grupo,* Tomo XXI, Nº1, Buenos Aires.

Gomaris, E. (1992) «Los estudios de género y sus fuentes epistemológicas», Tesis internacional, Santiago, Edición de las mujeres.

Inda, N. (1986) «Género masculino, número singular» en Burin, M. y Bleichmar, E. (compil.) *Psicoanálisis, género, subjetividad,* Edit. Paidós.

Inda, N. (2000) «Género y Psicoanálisis de pareja», en Meler, I.y Tajer, D. (compil) *Psicoanálisis y Género: debates en el Foro,* Lugar Editorial.

Inda, N. (2001) «L'homme: le sexe surévalué», en *Le genre: un outil nécessaire*. Cahiers Genre et Developpement, L'Harmattan. París.

Inda, N. (2005) «La perspective de genre dans la recherche en sciences sociales; une étude de cas», en Hainard, F. y Verschuur, C. *Mouvements de quartier et environnements urbains,* Karthala ed. París.

Kaës, R. (1989) «Los organizadores Psíquicos del Grupo», *Revista de la Asociación Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupo,* T ¾.

Kaës, R. (1992) «Entrevista», *Actualidad Psicológica,* T XVII, nº 193.

Laplanche, J. y Pontalis, J. (1971) *Diccionario de Psicoanálisis,* Buenos Aires, Labor.

Lucioni, I. (1987) «Masculinidad, Narcisismo y elección objetal», *Revista Argentina de Psicología,* nº 32.

Marquez, J. V. (1992) *No es natural,* Barcelona, Anagrama.

Nietzsche, F. (1997) *La gaya ciencia,* Edit. Alba, Madrid.

Puget, J. y colaboradores (1982) «Analista y paciente en mundos superpuestos», *Psicoanálisis, Revista Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires,* nº 3, T. IV.

Puget, J. y Berenstein, I. (1988) *Psicoanálisis de la pareja matrimonial,* Buenos Aires, Paidós.

Puget, J. (1999) «Representaciones sociales. Consagración de marcas», *Rev. Asociación Argentina Psicología y Psicoterapia de Grupo,* Tomo XXII, nº l.

Saal, F. (1981) «Algunas consecuencias políticas de la diferencia psíquica de los sexos, en el siglo XXI, a medio siglo del ma-

lestar en la cultura», México.
Scott, W. J. (2000) «Genre: une catégorie utile d'analyse historique», Cahiers Genre et developpement, L'Harmattan, París.
Stoller, R. (1968) *Sex and gender,* New York, Jason Aronson.
Stoller, R. y colab. (1992) «El desarrollo de la masculinidad: una contribución transcultural», *Revista de la Asociación Escuela Argentina de Psicoterapia para Graduados,* nº 18.
Tortorelli, A. (2006) «Entre», *Rev. Asociación de Psicología y Psicoterapia de Grupo,* T. XXIX, nº 1.

Resumen

El trabajo intenta correlacionar los conceptos de género y vínculo, tomando a ambos como perspectivas de análisis, que pueden complejizar el campo del psicoanálisis vincular. El par masculinidad-femineidad que ahora denominamos género, se desenmarca del concepto de sexualidad, y alude básicamente a ficciones o arreglos culturales, mediante los cuales cada sociedad y época histórica trabaja las diferencias sexuales.

Se plantea cómo la lógica binaria, cara a Occidente y a la modernidad, ha dicotomizado la definición de varones y mujeres. De la misma manera se discute el binarismo de «si el sujeto llega al vínculo» o es «el vínculo el que genera subjetividad» en relación al género de los agrupantes, como variable pre-subjetiva, pero central en la resolución subjetiva.

El trabajo –necesariamente transdisciplinario– se nutre con las nociones de performatividad, y la dimensión escénica de los vínculos.

Summary

The paper intents to correlate the concepts of gender and link, taking both concepts as patterns of analysis that can provide complexity to the field of linking psychoanalysis. The pair masculinity-femininity that we now call –gender–, dif-

fers from the concept of sexuality and basically refers to cultural fictions or conventions, through which each Society and period of history deals with sexual differences.

It presents how the binary logic, so familiar in the West culture and the modern age, has dichotomized the definition of men and women. In the same way, it discusses the binary notion of if «it is one linking with another one» or «it is the link itself, the process, that creates subjectivity», according to the members´ gender, as a pre-subjective but central variable in the subjective definition.

The paper, which is necessarily trans-disciplinary, works with the notions of performative and the scenic dimension of links.

Résumé

Cet travail propose la corrélation des concepts du genre et lien, comme catégories d'analyse pour complexer le champ du psychanalyse des Liens. Le pair masculinité-féminité, que nous appelons comme genre, se différence du concept de sexualité. Il s'agit du fictions ou des arrangements culturelles, travers qui, chaque société et temps historique travaille les différences sexuelles.

On y souligne comme la logique binaire, fréquent pour Occident et aussi pour la modernité, dichotomise les définitions de femmes et hommes. De la même manière, on discute le binarisme suivant : «le sujet, vient-il au lien» ou «c'est le lien même qui produit subjectivité», en relation a le genre des membres du lien, comme variable pre-subjective, mais central pour la résolution subjective.

Cet article –nécessairement transdisciplinaire– travaille avec les notions de performativité et la dimension scénique des liens.

Resenha

O presente artigo se propõe a desenvolver a correlação entre os conceitos gênero e vínculo, tomando-se ambos como perspectivas de análise que podem complexar o campo da psicoanálise vincular.

O conjunto masculinidade-femininidade que doravante denominamos de gênero, se diferencia do conceito sexualidade y refere-se basicamente a ficções ou arranjos culturais, por meio dos quais cada sociedade e época histórica trabalha as diferenças sexuais.

A lógica binaria, frequente no ocidente e na modernidade, tem dicotomizado a definição de homens e mulheres. Da mesma maneira tem se discutido a questão binária: «o sujeito vai ao vínculo «ou» é o vínculo o gerador da subjetividade» com relação ao gênero dos que agrupam, como variável pré-subjetiva, mas central na resolução subjetiva.

O trabalho –fundamentalmente multi-disciplinário, se alimenta com as noções de «perfomática» e a dimensão cênica dos vínculos.

INFORMACIONES

FEDERACIÓN ARGENTINA DE PSICOANÁLISIS DE LAS CONFIGURACIONES VINCULARES

FAPCV

V Jornadas Nacionales

17 Y 18 de agosto de 2007 -Ciudad de las Artes
Córdoba, República Argentina

"ACTUALIZACIONES EN EL PENSAMIENTO PSICOANALÍTICO VINCULAR"

Complejidad, Diversidad, Novedad

MESAS DE TRABAJOS LIBRES

CONFERENCIAS

TALLERES

SITUACIONES CLÍNICAS: ANÁLISIS E INTERCAMBIO

ESPACIOS DE DIÁLOGO CONSTRUYENDO ENCUENTROS

Círculos sobre círculo: V. Kandinsky

AAPPG (CAP.FEDERAL)

APCVC (CÓRDOBA)

APPFG (MENDOZA)

CEPVIS (OLAVARRIA)

CAMPO VINCULAR (MAR DEL PLATA)

GRUPO ESTUDIO (SAN JUAN)

INVITADOS ESPECIALES:
JANINE PUGET, DENISE NAJMANOVICH

EJES TEMÁTICOS PARA TRABAJOS LIBRES:

- DESAFÍOS DE LA PRÁCTICA DEL ANÁLISIS VINCULAR.
- IDENTIDAD Y PERTENENCIA DEL ANALISTA VINCULAR.
- CAMBIOS EN LA SUBJETIVIDAD.
- APORTES DE OTROS CAMPOS DISCIPLINARIOS.
- EL IMPACTO SOCIAL ¿GENERADOR DE NUEVOS AGRUPAMIENTOS?.
- VÍNCULOS Y REDES SOCIALES.
- LAS VICISITUDES DEL IMPACTO SOCIAL EN LOS VÍNCULOS.
- EL PSICOANÁLISIS VINCULAR EN LA ARGENTINA.

INFORMES E INSCRIPCIÓN: 9 DE JULIO 508- 2º P - 5000 CÓRDOBA
Tel./Fax +54-351-4247805 - fapcv@fapcv.org.ar - www.fapcv.org.ar

Asociación Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupo
Psicoanálisis de las Configuraciones Vinculares

Subcomisión de Actividades Científicas

Coordinadora
Lic. Noemí Davidovich

XXIII Jornada Anual

6 de Octubre de 2007

PERSPECTIVAS VINCULARES EN PSICOANÁLISIS
LAS PRÁCTICAS Y SUS PROBLEMÁTICAS
"TRAVESÍAS CLÍNICAS"

Informes en Secretaría

Arévalo 1840 Capital Federal Telefax: 4774-6465/4772-7439/4771-0247
secretaria@aappg.org.ar **www.aappg.org.ar**

II Congreso de Psicoanálisis de las Configuraciones Vinculares

Perspectivas vinculares en Psicoanálisis
Las prácticas y sus problemáticas

15 - 16 - 17 de Mayo 2008

Temas:

1. **CONDICIONES ACTUALES DE LA PRODUCCIÓN DE SUBJETIVIDAD**
   Nuevas tecnologías: impacto y efectos
   Instituciones y organizaciones en crisis
   La autoridad cuestionada: escuela – familia
   Violencias y abusos
   Familias - parejas - grupos: diversidad y transformación

2. **TEORÍAS – INTERVENCIONES – SUS DESAFÍOS**
   Niñez y adolescencia en riesgo
   Patologías graves y trabajos en red
   Problemáticas judiciales en la consulta
   La sexualidad hoy
   Lecturas actuales del Complejo de Edipo

Sede: Asociación Cultural Armenia
Armenia 1366 – Ciudad Autónoma de Buenos Aires

Organizado por la **Asociación Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupo**
Informes e inscripción: Arévalo 1840 4774-6465 / 4771-0247
congreso2008@aappg.org.ar

Asociación Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupo
Psicoanálisis de las Configuraciones Vinculares

Instituto de Psicoanálisis de las Configuraciones Vinculares

Dirección: Lic. Liliana Bracchi

Secretaría Académica: Lic Alejandra Bo de Bessozzi
Lic. Alicia Baron de Dayan
Ex-Alumnas: Lic. Clarisa Kanter – Lic. Silvia Kargieman

Comité Académico

AAPPG: Dr. I. Berenstein; Lic. L. Bracchi; Lic. G. Bianchi; Lic. R. Gaspari; Lic. S. Lifac; Dr. C. Pachuk; Dra. J. Puget; Lic. M. C. Rojas; Lic. M. Selvatici; Lic. D. Singer; Lic S. Sternbach; Lic. O. Sujoy; Dra. G. Ventrici; Lic. D. Waisbrot

Universidad Lyon 2: Profesor Dr. René Kaës, Dra. Claudine Vacheret
Intercmabio con Universidad Lyon 2: Lic. Marina Ravenna de Selvatici
Docente extranjera invitada: Mg. Myriam Alarcón de Soler

DOCENCIA, INVESTIGACION Y EXTENSIÓN
CONVENIOS con Universidades, hospitales y otras instituciones

CURSADA INTENSIVA: segundo viernes y segundo sábado de cada mes

Inicia 13 de Abril de 2007

Duración: 1 año

INSCRIPCIÓN: ENTREVISTAS DE ADMISIÓN NO ARANCELADAS

Informes en Secretaría

Arévalo 1840 Capital Federal
Telefax: 4774-6465/4772-7439/4771-0247
E-mail: secretaria@aappg.org.ar
www.aappg.org.ar

Asociación Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupo

U.N. M.D. P. Facultad de Psicología

Carrera de Especialización en Psicología y Psicoanálisis de los Vínculos

Pareja - Familia - Grupos - Organizaciones e Instituciones

Convenio Tripartito AAPPG - UNMDP - Universidad Lyon 2
Sedes: Mar del Plata y Buenos Aires
Cursada intensiva. Frecuencia mensual

UNMDP: Tercer viernes y sábado de c/mes
AAPPG: Cuarto viernes y sábado de c/mes

Orientaciones

Clínica:
Psicólogos, Médicos especialistas en psiquiatría, psicología y psicoanálisis

Abordajes Vinculares:
profesionales interesados en problemáticas vinculares abogados, psicopedagogos, etc.

Directora: Mg. Susana Pintos (UNMDP)
Coordinadora Académica: Lic. Liliana Bracchi (AAPPG)
Carrera de Post-grado conducente a título, que acredita el grado académico de "Especialista en Psicología y Psicoanálisis de los Vínculos"

Duración: cuatro ciclos

La Carrera se cursa en cualquiera de las dos sedes, en la Facultad de Psicología (Mar del Plata) o en la Asociación Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupo (Buenos Aires).

Módulos Independientes con Acreditación Universitaria

Informes en Secretarías

Asociación Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupo
Arévalo 1840 Capital Federal Telefax: 4774-6465/4772-7439/4771-0247
E-mail: secretaria@aappg.org.ar - www.aappg.org.ar
Secretaría de Investigación y Posgrado – Fac. de Psicología - UNMDP
Funes 3280 – Cuerpo V – Nivel III - Mar del Plata
Tel: 0223-4752266 e-mail: psipostg@mdp.edu.ar

Asociación Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupo
Psicoanálisis de las Configuraciones Vinculares

Centro Asistencial "Dra. Andrée Cuissard"

DIRECTORA: Lic. Graciela K. de Bianchi
DIRECTOR MÉDICO: Dr. Daniel Asiner
COORDINADORA DE ASISTENCIA: Lic. Diana Dorin
COORDINADORA DE INVESTIGACIÓN: Lic. Susana Palonsky

De acuerdo a las particularidades de cada caso se indica el dispositivo de atención más adecuado tanto para adultos, adultos mayores, niños y adolescentes

- Familia
- Grupo
- Individual
- Orientación vocacional
- Pareja
- Psicopedagogía
- Psiquiatría
- Trastornos Adictivos y de la Alimentación

ADMISORAS: Abbattista O., Beer S., Sztein C.

TERAPEUTAS: Abbattista O., Beer S., Bernath B., Blasco A. M., Davidovich N., Capponi M., Casal L., Barón de Dayan A., Del Cioppo G., Dorín D., Fahri M., Galbusera M., Gasparino M., García Leichman A., Gentile M., Hellermeyer A., Kandel G., Kleiner Y., Levin M., Marini P., Palonsky S., Ponce L., Roel C., Saavedra C., Sonego M., Voronovitsky M.

PSIQUIATRAS: Asiner D., Onofrio G.

SUPERVISORES: Aguiar E., Bianchi G., Matus S., Mondolfo N., Onofrio G., Sujoy O., Ventrici G., Zadunaisky A.

ORIENTACIÓN TELEFÓNICA: 4774-6465
ORIENTACIÓN VÍA E-MAIL: asistencia@aappg.org.ar
AREVALO 1840 (1414) - Capital Federal

Asociación Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupo
Psicoanálisis de las Configuraciones Vinculares

Subcomisión de Docencia

Coordinador: Dr. Manuel D'Onofrio

La Subcomisión tiene como objetivo promover el intercambio entre colegas, promocionar y difundir los desarrollos teóricos del Psicoanálisis de las Configuraciones Vinculares dentro y fuera de la Institución. Para ello organizamos entre los meses de Enero a Noviembre:

Seminarios Breves

- **Seminarios de Introducción al Psicoanálisis de las Configuraciones Vinculares** (Grupos, Familia, Pareja, Instituciones, Adultos Mayores, Niños y Adolescentes).
- **Seminarios de Profundización o Actualización Teórica en Psicoanálisis**.
- **Seminarios de Autores** (psicoanalíticos o con intereses afines a nuestra producción).
- **Talleres, laboratorios, etc.**

Se entregan certificados de asistencia

- **Inscripción presencial con una semana de anticipación.**

Informes en Secretaría

Arévalo 1840 Capital Federal Telefax: 4774-6465 y rotativas
E-mail: secretaria@aappg.org.ar / biblioteca@aappg.org.ar www.aappg.org.ar

Asociación Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupo
Psicoanálisis de las Configuraciones Vinculares

Departamento de Análisis Institucional

Área de asistencia para instituciones, organizaciones y comunidades

Esta área del Departamento de Análisis Institucional recibe demandas de Intervención de Instituciones y Organizaciones del ámbito privado y estatal.
Formada por un equipo de profesionales especializados en el trabajo del Análisis Institucional, realiza además tareas de Docencia e Investigación. Interviene en instituciones y organizaciones a partir de situaciones de crisis y/o conflicto, en comunidades con situaciones de riesgo y en equipos de trabajo para tareas de supervisión y capacitación

Equipo de Trabajo

Lic. Esther Beliera, Lic. Maria Lila Bellio, Lic.Osvaldo Bonano,
Lic. Raquel Bozzolo, Lic. Marcela Brzustowski,
Lic. Adriana García Leichman, Dra. Mirta Groshaus,
Lic. Andrea Hellemeyer, Lic. Marta L´Hoste, Lic. Anne Saint-Genis,
Lic. Raquel Tassart, Dra. Graciela Ventrici

Informes en Secretaría

Arévalo 1840 Capital Federal
Telefax: 4774-6465/4772-7439/4771-0247
E-mail: secretaria@aappg.org.ar
www.aappg.org.ar

Asociación Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupo
Psicoanálisis de las Configuraciones Vinculares

Subcomisión de Investigación

Coordinador
Dr. Carlos Antar

Integrantes
Lic. Marta Nusimovich
Lic. María Cristina Saviotti
Lic. Juan Carlos Benítez Pantaleone

Se aboca a la coordinación de los distintos grupos con investigaciones en marcha dentro de la Institución.

Promueve el surgimiento de nuevas investigaciones en el campo de los Vínculos, del Psicoanálisis y de la Cultura.

Brinda asesoramiento metodológico a través de un consultor especializado.

Informes en Secretaría

Arévalo 1840 Capital Federal
E-mail: secretaria@aappg.org.ar
Telefax: 4774-6465
www.aappg.org.ar

Asociación Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupo
Psicoanálisis de las Configuraciones Vinculares

Subcomisión de Informática

La subcomisión de Informática tiene como objetivo dar a conocer la actividad institucional, tanto para los socios de la A.A.P.P.G., como para los que no lo son, utilizando esta maravillosa herramienta que es Internet. Así podremos conocer y dar a conocer las posibilidades que nos brinda la Institución, a nosotros y a la comunidad.

Queremos recordarles que contamos con el Buscador Bibliográfico de consulta directa, que brinda el servicio de las características de un programa nuevo, que ofrece: facilidad, rapidez, integración documental, tratamiento de la información, etc.

Intercambio de Información

Nos gustaría ampliar el intercambio de Links con otras páginas Web pertenecientes a Instituciones relacionadas con la Salud Mental.

Contáctenos en:
informatica@aappg.org.ar

Visite nuestra Página
www.aappg.org.ar

Informes en Secretaría

Dirección: Arévalo 1840 Capital Federal
E-mail: secretaria@aappg.org.ar
Telefax: 4774-6465
www.aappg.org.ar

Mala Praxis – Seguros

A quiénes se aplica?

- Médicos
- Trabajadores de ls Salud Mental y física

Tipo de Contratos

Para Instituciones: Clínicas, sanatorios con y sin internación, obras sociales, prepagas y cualquier otra institución cuya actividad pueda generar reclamos de esta clase.

Clases de Contratos

Cobertura de ocurrencia que ampara el plazo de prescripción legal de las acciones (10 años) dentro de la misma cobertura.
Cobertura de claims made que ampara el plazo de prescripción legal de las acciones (10 años) mediante el pago de un endoso de extensión o una extraprima.

Servicios del Estudio

- Asesoramiento para la selección de tipo de cobertura y la clase de Compañía aseguradora (S.A./cooperativa).
- Comparativos de costos y condiciones.

Estudio Graffigna
Paraná 791 Piso 4 Of B C1017AAO – Cdad. Autónoma de Bs. As.
Teléfono: (54+11) 5235-5095 Fax: (54+11) 5235-5097
Mail: gabriela@estudiograffigna.com.ar
Url: http://www.estudiograffigna.com.ar

ASOCIACIÓN ARGENTINA DE PSICOLOGÍA Y PSICOTERAPIA DE GRUPO

REVISTA DE PSICOANÁLISIS DE LAS CONFIGURACIONES VINCULARES

Condiciones para la Presentación de Trabajos

1- Los escritos presentados deberán ***ser inéditos***, podrán ser ***individuales o grupales.***

– Los trabajos tendrán una extensión máxima de 10.000 palabras, y se entregarán en seis ejemplares impresos en papel tamaño carta o A4 junto con el correspondiente diskette, aclarando el procesador de texto utilizado, el cual debe ser compatible con I.B.M.

– Los **artículos** deben incluir, en hoja separada, un resumen de 10 líneas, redactado en tercera persona, con las correspondientes traducciones al inglés, francés y portugués.

– Las **notas** deben numerarse en forma sucesiva en el texto y colocarse al final del trabajo.

Las **referencias bibliográficas** en el texto: al mencionar a un autor, se transcribirá su apellido, la inicial de su nombre y la fecha de primera publicación del texto en su idioma original. Ej.: (Spitz, R., 1954). Si se desea mencionar la página (en una cita textual, por ejemplo), se ubicará este dato a continuación. Ej.: (Spitz, R., 1954, pág. 153). La página citada corresponde a la edición utilizada (ver más adelante).

– Es requisito fundamental, tener especial cuidado en no incluir el nombre del autor en la bibliografía ni tampoco el título de ninguna de sus publicaciones en el cuerpo del texto que puedan dar a conocer o inferir quien es el autor.

– La **bibliografía**, ordenada alfabéticamente, se presentará en hoja aparte de la siguiente manera:

a) **Libros**: apellido del autor, inicial del nombre y año de la **primera edición en su idioma original**. Luego, el título del libro (en cursiva), lugar de edición, editor, año de la edición utilizada. Ej.: Spitz, R. (1954) *El primer año de vida del niño.* Madrid, Aguilar, 1961.

b) **Artículos**: apellido del autor, inicial del nombre, año de la **primera edición del artículo en su idioma original**. Luego, título del artículo entre comillas, nombre de la publicación (en cursiva), volumen, número, año **de la edición utilizada**. Ej.: Couchoud, M. T. (1986) «De la represión a la función denegadora», *Revista de Psicología y Psicoterapia de Grupo,* vol. XX, nº 1, 1997.

– Los trabajos deben entregarse en la Secretaría de la AAPPG firmados **con seudónimo**.

– En las copias impresas como en la versión digital, el autor identificado con su seudónimo, lo colocará en el frente de un sobre cerrado, que contendrá en su interior: nombre y apellido del/de los autor/es, sus datos de afiliación profesional, dirección, teléfono y correo electrónico; la/s hoja/s de la bibliografía; la autorización para la publicación.

– Es imprescindible adjuntar una autorización para la publicación del trabajo en esta Revista, aclarando nombre/s completo/s y documento/s de identidad, con firma y aclaración.

– Los originales enviados no serán devueltos, resulten o no publicados.

REFERATO: Los trabajos que se entreguen para su publicación en esta Revista serán seleccionados por el Comité Científico, el cual se expedirá sobre su aceptación o no.

DIRECCIÓN DE PUBLICACIONES

Producción gráfica:
PubliKar
Tel.: 4743-4648

Se terminó de imprimir
en el mes de abril de 2007
en los Talleres Gráficos Su Impres S.A.
Tucumán 1478/80
C1050AAD - Capital Federal

Tirada: 500 ejemplares

TRIBUNA

Tribuna

Héctor A. Krakov *

(*) Médico psicoanalista. Miembro adherente de AAPPG. Coordinador del taller de investigación «Metapsicología vincular», periodo 2006/07. Miembro titular, con función didáctica, de APdeBA. Coordinador del Departamento de Familia y Pareja 2006/07. Profesor titular de la Catedra Parejas I, en la Maestría del IUSAM.
Cerviño 3527, Piso 10, «A» (1425) Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Telfax: 4803-3170 - E-mail: hectorkrakov@fibertel.com.ar

En el artículo del último número de la Revista, Alejandra Tortorelli se refiere en reiteradas oportunidades al *pensar*. También, en el contenido del trabajo, toma distancia en relación con la noción de Representación.

Por otro lado, para las distintas escuelas psicoanalíticas desde la postulación freudiana en adelante, la vertiente metapsicológica del pensar está referida a la relación entre representaciones.

Los psicoanalistas en general, desde el punto de vista mencionado, postulamos que el pensar anticipa la acción; o desde la psicopatología hablamos de «mente muscular» y tendemos a concluir que «los pacientes actuadores tienen dificultades para pensar», o en otros términos «un déficit de procesamiento simbólico».

Por lo cual me pregunto y les planteo, cómo incluir dentro del campo psicoanalítico el aporte de Alejandra acerca del pensar, tal como está propuesto en su artículo.

Si es un pensar *No Representacional*, cómo concebir dicho pensar. ¿Cabría suponerlo un pensar a pura presentación? ¿Ello implicaría un pensar fugaz, evanescente y sin resto o marca para lo psíquico?

O aun en la versión del pensar en línea acontecimental, ¿se daría de modo no-representacional y sin registro? Lo cual traería un cierto problema acerca de cómo concebir lo acontecimental, ya que en la línea Alain Badiou-Ignacio Lewcowicz, el universo simbólico (que es representacional) «le tiene que hacer un lugar a lo radicalmente nuevo». Lo nuevo de raíz no se explica por la historia previa pero lo anterior «condiciona» el acontecimiento. De hecho, para estos autores, es el punto de inconsistencia del universo simbólico el que habilita que lo radicalmente nuevo advenga.

Agradezco y felicito a la Dirección de Publicaciones la creación del espacio Tribuna, en tanto propone un ámbito que favorece el intercambio entre el autor y el lector.

Familia y subjetividad en la cultura de la indiferencia

Susana Matus *

(*) Licenciada en Psicología. Miembro Titular de AAPPG; Miembro Titular del Centro Oro.
Mendoza 4624 (1431) Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Tel.: 0114521-6429 - E-mail: sumat@fibertel.com.ar

Dimensiones sociales en la clínica vincular

Pensar las dimensiones sociales en la clínica vincular plantea desde el vamos, la necesidad de dar cuenta no sólo del posicionamiento teórico desde el cual vamos a trabajar el tema, sino fundamentalmente la necesidad de develar cuál es el imaginario social y cuáles son los paradigmas científicos que atraviesan este análisis.

En este sentido, no sería lo mismo pensar lo social como un espacio que rodea o se entrecruza con lo vincular, que sostener la idea de trama donde lo social, lo vincular y lo subjetivo son dimensiones que no pueden ser definidas la una sin la otra.

Pensar desde una Perspectiva Vincular en Psicoanálisis abre a una complejización de las teorizaciones sobre el sujeto, poniendo de manifiesto el borde de apuntalamiento mutuo en la constitución del sujeto, los vínculos y la cultura.

Asimismo, esta perspectiva también pone en trama a las teorizaciones y las prácticas, introduciendo una idea: sólo desde un lugar de implicación subjetiva es posible pensar la producción teórico-clínica.

Cabe aclarar, que siguiendo a C. Castoriadis, sería interesante hacer una diferenciación operativa entre lo social y lo cultural.

Lo cultural daría cuenta de un más allá de la sujeción a una organización instituida (social, familiar, vincular), y supone –según J. Benjamin– una tensión entre el sí mismo y el reconocimiento del semejante, que nos humaniza. (A. Beramendi; S. Matus, 2006)

Ahora bien, ¿cuáles son las marcas que la época impone a las configuraciones familiares hoy? Esta pregunta nos abre a variados caminos para la reflexión, sobre todo si aceptamos que la realidad está en permanente cambio y siempre se halla mediada por nuestra subjetividad.

Viñeta clínica

Florencia nos cuenta: *En mi casa no hay comunicación, mi mamá se pone los auriculares para ver Gran hermano, mi hermana se pone los auriculares para escuchar música y yo estoy ahí sola haciendo lara...lara...lara… No se hablan, mira Gran hermano en vez de mirar lo que pasa en su casa, mi papá come solo en su cama mirando televisión con los auriculares.*

Pregunta el terapeuta: *¿Por qué tu papá come solo?*

Contesta Florencia: *Porque no hay espacio en la mesa y se va a su cama a mirar televisión, mi mamá impuso usar auriculares para no molestar al otro y para que no escuchen los vecinos. Yo no aguanto esto, a veces me quisiera ir a vivir sola.*

Viñeta impactante y al mismo tiempo paradigmática de ciertas marcas de la época actual.

¿Qué tipo de ligadura se instala en escenas familiares como ésta? ¿Cuál es el papel de los medios de comunicación en el conjunto familiar? ¿De qué manera son significados los diferentes lugares familiares: padre, madre, hijos, hermanos, hoy?

Florencia vive con sus padres y su hermana menor en un departamento de un ambiente, con divisores hechos de bibliotecas y muebles. Dice:

Mi papá es un «chavón social», mi mamá es una «relegada», yo siempre quise ser como él pero al final terminaba siendo como ella... mis viejos se pelean por cualquier cosa. Mi papá dice que cuando seamos grandes se va a ir de casa, que se queda para no lastimarnos... un día en la casa de una compañera llegó el padre y le dio un beso a la hija y a la madre; a mí me sorprendió, eso en mi casa no existe.

Una sociedad globalizada

¿De qué manera el entorno económico social modifica estas configuraciones vinculares?

Pienso al sujeto, sus vínculos y la cultura como un entramado en permanente movimiento y donde cada uno constituye para el otro, el borde a partir del cual se motoriza su construcción y complejización.

Si la oferta de ideales que el campo social plantea es diferente en cada momento histórico, ¿qué sucede hoy en una sociedad globalizada y en la era de las comunicaciones?

La globalización es uno de los fenómenos sociales contemporáneos que ha modificado la relación entre los países y concomitantemente la de sus habitantes. La soberanía de los estados ha sido desbaratada y radica actualmente en los mercados. Hay un vacío social y político que dificulta que el hombre contemporáneo se constituya como sujeto. (C. Eskenazi, N. Carlisky, 2001)

Ejemplo de esto es la historia de Florencia; historia que nos remite a la de esas familias argentinas de clase media devaluada, para las que lejos están los sueños de progreso, y ni siquiera las posibilidades de separación de la pareja, ya que esta casa de un solo ambiente, es el único albergue posible para ellos.

Único ambiente: metáfora de la aldea global que lleva paradójicamente al aislamiento y al individualismo a ultranza. Como bien dice Florencia: prefiere ir a vivir sola antes que este aislamiento en compañía.

Por otra parte, ella quisiera ser un *«chavón social»* pero termina siendo una *«relegada»*. Es que las situaciones de desigualdad y violencia disimuladas por la apariencia de un mundo sin fronteras, van decantando en significaciones de marginación o su contra-cara, la alienación, las cuales marcan fuertemente las subjetividades.

Justamente ser «chavón social» no implica ser «sujeto social», sino más bien ser «masivamente social», en otros términos: sostener la alienación por sobre la subjetivación.

En la era de los medios de comunicación masivos también se globaliza el conocimiento, un conocimiento que reproduce incesantemente lo idéntico, fomentando el consumo y jerarquizando un imaginario, muchas veces banal.

Sin embargo, no todo está perdido. A. Piscitelli (2001) sostiene que: «la historia de los medios (empezando por la palabra hablada hasta llegar a internet) es el deseo incumplido de recuperar la inmediatez. La misma que tenemos cuando estamos frente al vecino y nos hablamos cara a cara».

En este sentido los *reality shows* como *Gran hermano* –que acompaña tanto a la madre de Florencia– tal vez muestren el deseo de recuperar el diálogo perdido entre los miembros de la familia. Quiero decir que el auricular de la madre ligado a la televisión y al Gran hermano, al mismo tiempo que denota la fragilidad de los vínculos, también muestra el intento de ligadura con una realidad virtual que al ser menos dolorosa se constituye en velamiento de tanta imposibilidad.

Transformación de los ideales sociales y familiares

La debilitación del lugar paterno en tanto lugar de poder, así como la aparición de aspectos tiernos para esa función, conviven con el cambio respecto del ideal femenino centrado en la maternidad y la posibilidad de proyectos autónomos para la mujer.

También cambió el lugar del hijo en lo familiar, en tanto cayó la significación sostenida en la modernidad de único ideal de trascendencia y sentido privilegiado de la consumación conyugal. (S. Sternbach, 2001)

Una de las consecuencias de las modificaciones en las funciones familiares es cierto desdibujamiento en las diferencias generacionales. Esto llevó en algunos casos a una

precoz autonomía de los hijos e incluso a una inversión de las funciones: esto es, padres adolescentes sostenidos por hijos sobreadaptados; hijos que paradójicamente quedan conminados a llenar el vacío dejado por la debilidad de los vínculos paterno filiales con la droga, el alcohol y el consumo en general.

Por su parte al atenuarse las funciones parentales, los vínculos se simetrizan, llevando a veces a la indiscriminación de los lugares familiares. Surge un predominio de vertientes horizontales de la vincularidad.

En este sentido el vínculo de hermanos se constituye en lugar privilegiado para la ligadura libidinal. Fraternización que si es pensada desde una perspectiva de la verticalidad, da cuenta de la declinación de la función paterna; pero, si además es evaluada desde la horizontalidad, pone a la vista la capacidad para auto-organizadamente recrear vínculos libidinales que también sostengan la alteridad.

Creo que atravesados por el imaginario de la modernidad –de la familia burguesa tradicional– pensábamos lo fraterno como un recurso para poner en juego las funciones de sostén y corte cuando los padres aparecían como imposibles para ocupar ese lugar. Tal vez hoy con la caída de este ideal familiar, los «padres son un imposible» en tanto queda al descubierto que su función en última instancia era la de rellenar el lugar del vacío insoportable.

Así, en este fluir, donde vacío y velamiento se entraman, la horizontalidad de lo fraterno surge con una nueva pregnancia, denunciando que la legalidad vertical única se correspondía con un imaginario centrado en un poder paternalista, mientras que el imaginario posmoderno muestra la existencia de múltiples legalidades, donde la paterna si bien no es intercambiable, es sólo una de ellas. (S. Matus, 2001)

Acerca del trabajo del psicoanalista

Frente a este debilitamiento de las funciones parentales, ¿de qué manera podemos, como psicoanalistas, contribuir a construir ligaduras que permitan seguir produciendo complejización vincular y subjetiva, aun cuando lo imposible surge descarnadamente develado?

Volvamos a la clínica.

En una entrevista a la que concurren Florencia y su mamá Elena, dicen:
E: *Florencia hace la tarea del colegio y deja las carpetas sobre la mesa. Yo vengo con la comida y tengo que apoyar sobre las carpetas, no las levanta.*
F: *No tengo dónde poner las cosas y vos no hables de guardar, vos tenés un montón de bolsas inútiles con cosas por todos lados.*
E: *Sí, es cierto pero cuando vos acomodás las cosas me tirás mis cosas.*
F: *Son cosas que no sirven y ocupan espacio, la casa es chica.*
E: *Sí, es cierto pero pueden servir.*
T: *¿Qué cosas acumula en las bolsas?*
E: *Sabanitas y ropita de cuando era chica, sus cuadernitos, pienso que no los puede tirar.*
T: *Usted tiene dificultad en desprenderse de las cosas porque piensa que pertenecieron a momentos muy importantes de su historia y deshacerse de ellos es como perder esos momentos.*
E: (*se emociona y se le caen las lágrimas)*
F: (*la mira conmovida y le toca la mano)*
E: *Sí; es que yo esperé mucho para ser madre; pero sí, me cuesta.*

Como venimos sosteniendo, una de las cuestiones paradigmáticas de la familia actual es el debilitamiento y a veces la desinvestidura vincular dentro de lo familiar. Esto no permite el sostenimiento de un período endogámico facilitador del amparo necesario que fomenta el sentimiento de perte-

nencia familiar. A diferencia de épocas anteriores en las que las patologías remitían a un «exceso» familiar donde lo difícil era la resignación de los vínculos para permitir la salida exogámica, hoy la clínica nos muestra problemáticas más ligadas al «déficit» relacionadas con la falla en dicho período endogámico inicial. (Rojas, M. C.; Sternbach, S. 1994). Falla que deja al descubierto la «imposibilidad vincular», ya no como motor permanente del encuentro con el otro del vínculo, sino como causa de investiduras narcisistas sobre el propio yo, característico de las patologías narcisistas, por esto también denominadas «patologías del vacío».

Pensemos estas cuestiones en la familia de Florencia y Elena: antes de escuchar a la mamá, el relato de Florencia mostraba una desconexión entre todos los miembros de la familia que podríamos tomar como un índice de desinvestidura libidinal. Un dato que apuntaría a esta significación es aquello que Florencia cuenta acerca de la madre respecto de su marido: *«cada vez que mi papá va al baño, ella después lo desinfecta con lavandina»*.

¿Cuántas familias como ésta escuchamos, tanto en la clínica como en la vida cotidiana, donde prevalece la violencia o la indiferencia vincular? ¿Es posible producir intervenciones que creen un campo fértil para significaciones que promuevan la ligadura libidinal?

Intentar responder esta pregunta fue lo que animó al analista de Florencia cuando invitó a una entrevista a la mamá. ¿Qué sucedió entre Elena y Florencia en esta sesión vincular? Para sorpresa del terapeuta, la indiferencia no era tanta y lo que aparecía era que cada una de ellas sostenía este fantasma en un interjuego narcisista en el que ninguna respondía a la demanda de la otra, adjudicándose mutuamente una falta de reconocimiento. Juego repetitivo que sabemos, si se sostiene, termina auto-confirmándose y produciendo una expulsión más que una separación de los miembros del vínculo.

Sin embargo el armado del dispositivo, a través del vínculo transferencial, así como por la escena familiar recreada en

él, les permitió a ambas, salir de este funcionamiento en «déficit» y develar las significaciones de «exceso» que también se hallaban presentes. Parafraseando a las pacientes, la intervención analítica facilitó resignificar *«las cosas acumuladas que son para tirar»* en *«sabanitas y cuadernitos que no se pueden tirar»*.

Diremos que es la historia la que no se puede tirar porque sin ella no hay raíces, no hay pertenencia, no hay subjetividad. Además, para que haya historia, es necesario un relato, alguien que escuche ese relato, y un espacio y un tiempo en el cual ese relato sea reconocido como tal. Dice Elena: *«yo esperé mucho para ser madre»*, podríamos decir que esta sesión vincular hizo acto en este sentido: Florencia pudo resignificar las conductas de Elena como maternales.

Me pregunto si esto hubiera sido posible sin el armado del dispositivo vincular, o para no ser tan terminante: ¿cuánto mayor sufrimiento hubiera demandado a esta adolescente construir un lugar de madre para ella sin este encuentro vincular?

Por otra parte, ¿cuánto modifica a la perspectiva del analista, la presencia efectiva de la madre en la sesión? Creo que lo modifica no sólo en cuanto al aporte de historias y significaciones que no hubieran podido ser traídas por la paciente a solas –ya que son significaciones del vínculo–, sino además, por la posibilidad de intervención sobre lo vincular, que surge cada vez más claramente como el lugar de mayor conflicto para Florencia y su familia.

Sabemos que el camino terapéutico no empieza ni termina en estas intervenciones: tal vez podría ser necesario trabajar con los otros vínculos –fraterno, de pareja, filial–, y/o también sostener un espacio singular para cada uno de ellos que les permita el desprendimiento y el desarrollo de sus propios proyectos. Pero frente a tanto desamparo –familiar, social, institucional, personal–, frente al vacío de ideales, y sobre todo frente a tanto cambio sin significar aún, como psicoanalistas tenemos algo para transmitir: la creencia de que apos-

tando a la transferencia –en tanto vínculo capaz de producir ligaduras inéditas y resignificar ligaduras fallidas– todavía es posible desarrollar y sostener el entramado constituido por el sujeto, sus vínculos y la cultura.

Cultura de la indiferencia, cultura de la mortificación

Un dato importante para este análisis sobre las configuraciones familiares actuales, es la observación que algunos venimos haciendo en estos últimos tiempos, en relación a estar atravesados por una cierta «cultura de la indiferencia». Cultura que funcionó como un intento de defensa frente a la aparición del Mal, esto es, frente a la aniquilación por nadificación, donde el otro no es un prójimo sino un ajeno o un objeto despreciable y destruible.

Pero en algún sentido, esta «cultura de la indiferencia» se desplomó –en parte– junto con las Torres Gemelas, y se develó lo que Ulloa (2001) llama: «la cultura de la mortificación», una cultura donde el sujeto pierde su condición de tal y puede transformarse en un «muerto en vida».

Sostiene Hannah Arendt (1993) que lo inhumano o lo ahumano es parte de lo humano, y que el Mal es la acción que efectúa una negación real y positiva del ser del hombre.

Pero al decir de Baudrillard (1991), el Bien y el Mal son una totalidad, y no es posible ninguna comprensión de las cosas al margen de esta regla fundamental; lo cual –concluye– «condena a los defensores del Mal porque ellos también acabarán por hacer el Bien».

Tal vez de esto se trate «el malestar en la cultura»: de esta paradoja constitutiva en la que el asesinato primordial es motor de la «alianza fraterna» y de la prescripción del «no matarás». (S. Matus, S. Moscona, 1999)

Es en este borde paradojal donde creo que es posible sostener la aparición de la esperanza, que al decir de Kovadloff

(2001) «es el gran lapsus de la agonía». Esperanza, que a diferencia de la ilusión, no desmiente ni el dolor, ni la frustración, ni la muerte, sino que motoriza la búsqueda de otros posibles frente al avance de lo imposible. Esperanza que arma lazo social, poniendo coto al imperio de tanta desligadura.

Creo que la «cultura de la indiferencia» constituye una bisagra entre la «cultura de la mortificación» y la «cultura de la esperanza». Desarmarnos hacia la primera o complejizarnos hacia la segunda, son otras dos opciones.

En otros términos: el avance de la pulsión de muerte desligada nos puede llevar de la masificación al aislamiento, de la desmentida al repudio, de la indiferencia a la muerte. Pero si logramos re-ligar la pulsión de vida a la pulsión de muerte –como analistas y como sujetos sociales– a partir del entramado con el otro, el reconocimiento de la subjetividad y la construcción del lazo, sería posible la diferenciación y solidaridad entre los sujetos.

Bibliografía

Arendt, H. *La condición humana*, Editorial Paidós, Bs. As., 1993.

Baudrillard, J. *La transparencia del Mal*, Anagrama, Barcelona, 1991.

Benjamín, J. «El primer vínculo», en *Los lazos del amor. Psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación* (Capítulo 1), Ed. Paidós, Buenos Aires, 1996.

Beramendi, A.; Matus, S. «Adoptándose como hermanos», Jornada de la A.A.P.P.G., Bs. As., 2006.

Katz de Eskenazi, C.; Carlisky, N. «La globalización y los vínculos», *Actas* del II Congreso Argentino de Psicoanálisis de Familia y Pareja, Bs. As., 2001.

Kovadloff, S. «El hombre esperanzado», Diario *La Nación*, 1-08, Bs. As., 2001.

Matus, S.; Moscona, S. «Cuando el otro no es un prójimo», Jornadas de la A.A.P.P.G., Bs. As., 1999.

Matus, S. «Algunas cuestiones sobre lo fraterno», *Actas* del II Congreso Argentino de Psi-

coanálisis de Familia y Pareja, Bs. As. 2001.

Piscitelli, A. «Las metamorfosis permanente de los medios», *Actas* del II Congreso Argentino de Psicoanálisis de Familia y Pareja, Bs. As., 2001.

Rojas, M.C.; Sternbach, S. *Entre Dos Siglos, Una lectura psicoanalítica de la posmodernidad*, Lugar Eitorial, Bs. As., 1994.

Sternbach, S. «Oferta de ideales en la sociedad actual», *Actas* del II Congreso Argentino de Psicoanálisis de Familia y Pareja, Bs. As., 2001.

Ulloa, F. «La cultura de la mortificación», Diario *Clarín*, 23-9, Bs. As., 2001.

Resumen

El artículo es una reflexión acerca de las marcas que la época impone a las configuraciones familiares hoy.

Propone como una de las consecuencias de las modificaciones en las funciones familiares, cierto desdibujamiento en las diferencias generacionales.

Sostiene que al atenuarse las funciones parentales, los vínculos se simetrizan llevando a veces a la indiscriminación de los lugares familiares. Surge entonces, un predominio de vertientes horizontales de la vincularidad. En este sentido el vínculo de hermanos aparece como un lugar privilegiado para la ligadura libidinal.

Sostiene también, que en estos últimos tiempos hemos estado atravesados por una cierta «cultura de la indiferencia» que funcionó como un intento de defensa frente a la aparición del Mal, esto es, frente a la aniquilación por nadificación, donde el otro no es un prójimo sino un ajeno o un objeto despreciable y destruible.

Propone que el avance de la pulsión de muerte desligada puede llevarnos de la masificación al aislamiento, de la desmentida al repudio, de la indiferencia a la muerte. El trabajo del analista consistiría pues, en intentar re-ligar la pulsión

de vida a la pulsión de muerte a partir del entramado con el otro, para que el reconocimiento de la subjetividad y la construcción del lazo, promuevan la diferenciación y la solidaridad entre los sujetos.

Summary

This paper is a reflection on the marks imposed by these times on today's family configurations.

Among the consequences deriving from the modifications in family functions, the author points out that generational differences are now somewhat blurred.

Since parental functions seem to be diminished, family bonds achieve a certain symmetry, which sometimes results in a lack of discrimination of family positions. As a result, there is a predominance of horizontal bonds. In this sense, the sibling bond appears as a privileged place for the libidinal bond.

The author also states that we have recently been experiencing a certain «culture of indifference», arising as an attempt of defense against the Evil –i.e., against the annihilation resulting from nothingness, where the other is not a fellow but a stranger or a worthless object subject to destruction.

She believes that, while the detached death drive increases, this may take us from overcrowding to isolation, from denial to repudiation, from indifference to death. An analyst's work would consist, then, in trying to reunite the life drive and the death drive based on a network with the other, so that the recognition of subjectivity and the construction of the bond may foster differentiation and solidarity among subjects.

Résumé

Cet article constitue une réflexion sur les marques que notre époque impose aujourd'hui aux configurations familiales.

Il avance que l'une des conséquences des modifications observées dans les fonctions familiales est un certain estampage des différences générationnelles.

Il soutient qu'une telle atténuation des fonctions parentales rend les liens symétriques et mène parfois à l'indifférenciation des rôles familiaux. Apparaît alors une prédominance des versants horizontaux dans les modes de lien. Dans ce sens, le lien entre pairs (frères et sœurs) apparaît comme un lieu privilégié de l'investissement libidinal.

Il soutient également qu'au cours des dernières années, nous avons été traversés par une certaine «culture de l'indifférence» qui a opéré comme une tentative de défense devant l'apparition du Mal, c'est-à-dire devant l'annihilation par néantisation, l'autre n'étant plus vu comme un proche mais comme un autrui, ou comme un objet méprisable et susceptible de destruction.

Il avance que la progression de la pulsion de mort dissociée peut nous amener de la massification à l'isolement, du démenti au rejet, de l'indifférence à la mort. Le travail de l'analyste consisterait donc à tenter de re-lier la pulsion de vie à la pulsion de mort à partir d'une reconstitution du tissage avec l'autre, afin que la reconnaissance de la subjectivité et la construction du lien contribuent à la différenciation et à la solidarité entre les sujets.

Resenha

O artigo é uma reflexão acerca das marcas que a época impõe as configurações familiares de hoje.

Propõe como uma das conseqüências nas modificações das funções familiares, certo desfocamento nas diferenças geracionais.

Sustenta que ao atenuar-se as funções parentais, os vínculos se simetrizam levando a vezes à indiscriminação dos lugares familiares. Surge então, um predominio de vertentes

horizontais da vincularidade. Neste sentido o vínculo de irmãos aparece como um lugar privilegiado para a ligadura libidinal

Sustenta também, que nestes últimos tempos temos ficado atravessados por uma certa «cultura da indiferença» que funcionou como uma intenção de defesa frente à aparição do Mal, isto é, frente à aniquilação por nadificação, onde o outro não é um próximo senão um alheio ou um objeto desprezível e destrutível.

Propõe que o avanço do impulso de morte desligada pode llevar-nos da massificação ao isolamento, da discrepância ao repudio, da indiferença à morte. O trabalho do analista consistiría então, em tentar re-ligar o impulso de vida ao impulso de morte a partir do trama com o outro, para que o reconhecimento da subjetividade e a construção do laço, promovam a diferenciação e a solidariedade entre os sujeitos.

PRESENTACIÓN
A MIEMBRO TITULAR

Entre el amor y el dolor

Graciela Rodríguez de Milano *

(*) Profesora en Psicopedagogía. Licenciada en Psicología
Rca. Dominicana (Bulevar Charcas) 3388, 1º «A» (1425) Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Tel.: 4829-1516 - E-mail: gracielamilano@fibertel.com.ar

«Nada más frágil que admitir la realidad, de aceptar sin reservas la imperiosa prerrogativa de lo real»
Freud, «Más allá del principio del placer»

Escribir, entre el amor y el dolor es transitar por un borde, por un hilo, que sostiene a la subjetividad siempre animada a una posibilidad de juntura.

¡Difícil la juntura!

Al intentar trabajar entre ellos, vale estar precavidos que no valen los intentos de oposición ni los de vanas junturas.

Habitar un vínculo conlleva una quimera de complementariedad, que entretejida con las marcas de un simbólico, intenta entre apariencias de semejanza jugar con el amor que vela ante la posibilidad de la pérdida.

Cabe ir anticipando que este simbólico que entreteje es el mismo que cae ante la irrupción de la pérdida precipitando a un imaginario que, alocado por el desanude intenta restaurar la brecha.

Habría que diferenciar en este marasmo entre el amor y el dolor aquello que rompe haciendo irrupción desde lo fantasmático, de lo que produce ruptura haciendo irrupción desde lo real.

Escribir entre el amor y el dolor propone hablar de estas diferencias que el amor obnubila y el dolor acusa.

Con el permiso que nos otorga el amor, un amor[1] desalienado (abramos una brecha, en un intento de preservar su opera-

---

[1] Seminario ICBA EOL 2005, Leonardo Gorostiza, «Los discursos: El amor y el poder en el lazo social», 20-04-05. El amor se produce cada vez que hay rotación del discurso. Cita del Seminario XX de Lacan: «La imposibilidad es de estructura y el amor intenta de variadas maneras hacer algo

toria) –confiemos en esta posibilidad– me atrevo a marcar una tenue diferencia, una posible frontera, entre la angustia y el dolor.

Si la angustia surge ante el desmoronamiento del fantasma,[2] el dolor da cuenta de otro desmoronamiento, el de la irrupción de un real que se impone.

Insisto, el dolor ya no trata con el fantasma desmoronado, pues ya no puede con el resto, intenta con sus esquirlas, sus migajas y trata de hacer algo con ellas dejando al descubierto las ruinas.

Ruinas, ...que hablan... ¿de qué?

¿Cómo acceder a una interlocución con ellas?

Allouch (2006) dice que la *clínica* es el *duelo*.

Una clínica que habla de «hacer algo con», una vez desmoronado el fantasma.

Quizás posicionados de esta manera el escribir sobre esta clínica, conlleve algún intento de bordear ese agujero en lo real.

Se impone perforar una pared, franquearla, romper ese hilo que sostiene la subjetividad y que se anima a atravesarlo.

---

con ella. La rotación de los discursos toca al Amor que trata con la imposibilidad de la estructura».

[2] Seminario ICBA EOL, «La angustia: el deseo del Otro, el objeto(a) y lo real». Ricardo Nepomiachi.
El neurótico se protege de la angustia con el uso del fantasma.
Si para Freud la angustia es sin objeto, diferenciándola del miedo, que sí lo tiene; para Lacan la angustia «no es sin objeto». La angustia es la única traducción subjetiva del objeto (a).
Si el neurótico se engaña con su fantasma, la angustia es «lo que no engaña» pues remite a lo real del sujeto.
La angustia surge cuando falta la falta (Lacan, *Seminario X).*

Y atravesarlo no es poca cosa. Si el vínculo sostiene una complementariedad ilusoria, la imposición de algo que acontece provocando ruptura y pérdida no sólo desmorona el fantasma, agujerea la trama y se impone un nuevo trabajo psíquico.

Hablar de una clínica del duelo abre a un pensar más allá del atravesamiento del fantasma, no se trata de buscar lo perdido y escondido en el desciframiento del síntoma sino atreverse a bucear en el sin sentido que anida en él.

Atravesar el fantasma fue el slogan de un final de análisis... ¿Qué para lo vincular? ¿Desanudar e intentar restaurar la trama? ¿Cómo?

Pensemos en un más allá, pensemos en cómo afrontar desde la «no proporción» de la relación la posibilidad de «hacer algo» ya no «junto con», sino en un «otra vez/de nuevo».

Quizás *la clínica del duelo* que propone Allouch trata de esta difícil operatoria.

Una vez caída la apoyatura imaginario simbólica, sostener la trama, soportar la imposición de un real y tratar de conjugar algo posible.

Se impone, pues, algo difícil de conjugar.

Denunciar la impostura de un simbólico y por ende no dejar que la trama quede enredada en un interpretar del lenguaje sino atreverse a que él interprete.

Lacan define la angustia como lo que *no engaña:* S $\not\acute{A}$(A barrado) $\rightarrow$ angustia.

La angustia es la certeza porque no dice lo que es el objeto/otro.

La angustia equivale a la significación de significación, por eso la equipara al fantasma.

Miller (*Los inclasificables de la clínica psicoanalítica*, 1999) distingue el *quod* y el *quid*, sería el *lo qué* y el *qué*.

Un breve paréntesis para explicar y poder seguir... Dice: «...reconozco que hay algo, un *algo* en general pero que esconde un particular; hay una existencia, una materia física, pero no tengo sin embargo el concepto. Es el *quod* sin el *quid*».

El arte me parece un buen ejemplo para aclarar esto que plantea Miller, el artista muestra el *quod*, lo deja enmarcado y demora al máximo el decir: el *quid*.

Hay un enigma en esa articulación, podríamos decir que es el enigma de la articulación significante. Ese enigma destaca la ruptura, la rotura en la adecuación significante.

Esto es lo que soporta la angustia, el enigma, la no articulación; por eso no engaña.

A esta altura podríamos intentar un viraje a lo vincular y pensar que el otro en el mejor de los casos es soporte de esta fallida juntura.

Vuelvo a Miller, quien en su libro *La Pareja y el Amor* (2003), propone algunos modelos en el armado del vínculo, de los que para el interés de este escrito selecciono el del fantasma; vale la aclaración que él considera que las parejas que se sostienen por cierta complementariedad en el fantasma, son las más estables «aunque sea con dolor», aclara.

Si en ellas hay una articulación interfantasmática, la angustia sería la materia prima de la trama, la angustia sería la expresión sintomal expresada en el lazo que los anuda. Una buena forma de tránsito entre la imposibilidad atrapada en el síntoma y el poder «hacer algo juntos con ello», Sinthome,[3] en términos lacanianos, que opera un algo posible.

---

[3] En 1975 Lacan al tríptico (real/imaginario/simbólico) le agrega un cuarto anillo y para designarlo empleó la palabra «*sinthome*» en homenaje al *Finnegans Wake* de James Joyce (1882-1941). Se trataba de señalar al

Así en términos vinculares en ese Entre Dos se sostiene la trama fantasmática, o bien la angustia tiene su quehacer. La juntura da cuenta de cierta estabilidad trabajosa entre el amor y la angustia.

Vayamos al Dolor

Habrá pues que aventurarse a atravesar los abismos de lo simbólico y dejarse precipitar, caer... en... lo inconciliable de la juntura.

El amor y el dolor muestran su soldadura «y» también muestran lo inconciliable de su juntura.

No concilian, ni en la juntura, ni en su separación.

Un indecidible de estructura nos alerta: ni juntos ni separados pueden decidir su devenir.

Todo vínculo es un aliento hacia la complementariedad, un tratar de hacer algo con la no proporción; pero cuando desde lo real se impone *la ruptura*, el deseo se colapsa. Y... ya... nada es posible.

Esa quimera ofrecida por la imposibilidad/posible del encuentro estalla.

Ya no se trata de la angustia buceando en los vericuetos de un amor imposible y por ende fantasmatizado, sino que lo imposible entra en escena, y se impone con un fragrante y desgarrador tope.

Si el antídoto para lo fallido de lo complementario es la suplencia, aquí ya no opera.

---

escritor por su «síntoma», es decir, por la teoría de la creación, la «*epifanía*» o éxtasis místico, tomada de Santo Tomás (un «santo hombre», *saint homme*, expresión parónima de *sinthome)*.

A menos que lo que suplemente sea un trozo de sí.

«Quien está en duelo efectúa su pérdida suplementándola con un pequeño trozo de sí...» (Allouch); afirmación taxativa que nos confronta con la lógica del acto presente en todo duelo.

El amor exhausto en la batalla por restituir la imagen (del Otro/otro) pierde todas sus energías, el deseo ya no tiene causa, las apostó todas a esa restitución vana y se presenta en agonía.

Aún así, un resto pulsa, desde las ruinas... *busca*... ¿algún soporte posible???

¿Cómo?... ¿en qué envés??

Alertados de que ya *no busca* confundirse en lo amparador de un encuentro, siempre fallido, se abre a la posibilidad de algún soporte posible.

Sí, vale pues, aclarar la diferencia: todo recurso «amparador» conlleva en lo alienado de su partida, inicial y constituyente su necesariedad; pero como aquí no se trata de inicios, que habría que preguntarse: ¿¿¿los hay???; este recurso... es pues: «otro tema».

Amparo y soporte tienen una semántica que vale precisar.

El amparo supone desvalimiento mientras que el soporte cuenta con algo a sostener.

Y, si *algo* hay a sostener, vale pensar en la posibilidad de *algo* a ser donado.

Importante para un Pensar Lo Vincular.

El Entre Dos está abierto a la contingencia pero en su infructuosa y tenaz búsqueda de complementariedad queda expuesto, ya que el equilibrio nunca es verdadero.

La pérdida, la ruptura son propios de la contingencia, ocurren, hay algo del orden del azar, de lo que acontece, que las precipita. No hay fantasma que pueda cobijarla; se impone.

Esta imposición va más allá; en el recorrido de un análisis es aquello que sólo se precipita a partir de un corte y esta imposición de lo real propone resituar el tema.

Si atravesar el fantasma está en la línea del dar sentido, aquí se impone el sin sentido.

Un sin sentido que llama a «hacer algo», y volviendo al tema del dolor que guía esta presentación, lo que se impone es La ofrenda.

La ofrenda

Ensayemos un pensar el duelo en los carriles de la ofrenda, quizás allí se abra un camino, ya no de restitución de lo perdido sino de una posibilidad; un intento a motorizar al deseo en agonía.

Si la pérdida jaqueó al simbólico, ahora, lo llama por su mentira.

El recurso, una imaginarización en exceso, pero que al cabo de dejar expuesta su inoperancia se topetea con un simbólico que ya no presta ayuda. Es una afrenta a pura impostura, el fantasma está desnudo, perdió apoyatura, el vacío ocupa toda la escena. Se impone duelar.

Hay un agujero, un trozo de vida o la vida toda se perdió y sólo su ofrenda posibilitará re situar... ¿qué?

¿Será posible...?

Quimera ...de... ¿qué? ¿...de quién...? Amor, dolor, pasión, entrarán en juego.

El resto agónico, ya no causa.

¿Cómo «decir»...«hacer»... qué? ¿...ya... no «con» sino en un «otra vez»/«de nuevo»? ¿y... buscar... qué? ¿... causa?

A pura apuesta por algún resto, a pura libra de carne, a pura ofrenda. Ahí en el límite de la imposibilidad... buscar ... de nuevo... «algo... posible»...?

¿Acaso *enmarcar* lo real y dejarlo allí expuesto?

Ya no se trata de *enmascarar* lo imposible sino acuciarlo para que una vez impuesto se presentifique desde su impostura ya desvestida de los atuendos que le prestara lo simbólico... y... que hable... de lo que no puede decir.

Es un llamado a decir lo que no tiene palabras.

Ya no se trata de dichos que juzgan un decir siempre camuflado a la espera de algún otro sentido, pues la cadena se rompió y con sus engranajes rotos deja, allí expuestas, las ruinas de un real que habla en la presencia del vacío.

Habrá algo por hacer para que el vacío no las erosione con herrumbe, ya que oxidadas no podrán articular, no podrán «otra vez» armar cadena.

Será necesario operar alguna química para el óxido que drena por la herida y buscar en un «otra vez»/«de nuevo» enlazar significantes.

¡Difícil tarea!

El derrumbe fantasmático alerta que ese Otro, posible ordenador, fue tambaleado.

Si el ordenador tambalea, en el desmorone arrasa con el soporte y en el marasmo que produce anuncia y acucia a otra operatoria posible.

La pérdida arrastra en su camino por los rieles aderezados de dolor el simulacro que impone el simbólico.

Sabemos de su necesariedad, ¡¿qué haríamos sin él?! Amo en las disquisiciones entre neurosis y psicosis, aquí muestra su fragante impostura.

¿Cómo alentar una clínica que crea en ésta, su impostura, si dicha impostura es garante de la no alienación?

Pero aún así... Sigamos...

¿Qué decir? ... entre... El Amor y El Dolor.

Nada.... Y esa nada ¿de qué habla?

¿De un simbólico que perdió en la jugada?

Acaso ese decir nada es pura nada o ¿Algo?

Es un puro resto, agonizando en ruinas.

La apuesta es «a» algo de ese resto, y ese «a» no es poca «Cosa».

Es esa libra de carne como en *El Mercader de Venecia*, precio, costo... para seguir apostando.

Recordemos la propuesta hecha por el mercader en la letra de Shakespeare...

Letra que sella, dejando entre paréntesis la sangre, un contrato de imposible cumplimiento.

¿Cómo ceder una parte de sí sin derramar una gota de sangre?

¿Cómo no morir en el intento de esa ofrenda?

Hay una dama vestida de hombre que representa La ley, no

importan sus vestidos. ¿A quién ocultan? Lo que sí vale es su semblante de justicia.

Justicia que opera en una tramposa jugada. El amado se prestó al enredo para sostener la quimera de un amor y batalla por la amenaza de muerte de tal sostén.

Es ella –la amada– vestida con la toga de la justicia, quien pone al descubierto la trampa.

¿Acaso la ofrenda descoloca al Amor?

¿Es una mentira? o ¿una trampa ingeniosa?

Caprichosa jugada, límite entre el dolor y el amor.

Descoloque que hace difícil resituarlos.

Si la amada, por quien se contrae la deuda, se viste de Ley; ella denuncia la impostura.

¿Qué circula en torno de la ofrenda?

¿¿Amor – Pérdida – Dolor??

Interrogantes que Shakespeare deja abiertos ... vicisitudes entre el ser y el tener en los temas de: el amor y el dolor.

Amor Dolor

¡Imposible oponerlos!... ¡imposible intentar juntura!

¿Operan de manera disyunta?

Más bien, una inseparable combinatoria de opuestos.

Acostumbramos definir al amor como una anhelada espera de unión y al dolor como la ruptura súbita e imprevisible de esa anhelada espera.

Sabemos que aun así caricaturizados, en ese intento fallido de oponerlos, resulta vano, insostenible tal oposición, pues el vivir apostando sólo al amor, ...a poco de transitar ...descubrimos es la causa de nuestros sufrimientos más intensos...

¡Cuánto más amamos, más sufrimos!!!!!!!

Vale preguntarnos

¿A qué nos lleva el amor?... ¿Qué es el dolor de amar?

Cuando perdemos a quien amamos estamos ocupados en mantener viva la imagen de lo que hemos perdido.

Si ya no contamos con su presencia sólo queda su imagen y toda nuestra energía se concentra en mantenerla.

No queda otra que desinvestirla ya que todo el esfuerzo por sobreinvestirla, día a día, da cuenta de un esfuerzo vano, restaurar su agotada presencia, ya no vale.

Si su pérdida produce sufrimiento, seguir amándolo, excede.

¡Un absurdo!

¡Está irremediablemente perdido!

Desgarramiento, inconciliable ruptura, el amor ya no soporta lidiar con eso tan terrible, *La pérdida*.

¿Por qué amar lo que ya no está?

Lógica absurda impuesta por la necesidad de su anhelada presencia.

Amar, una irremediable contradicción. Caprichosa jugada.

La claridad del saber opaca la insistencia del amor, trabaja para resistir su ceguera y el dolor en su envés la multiplica.

Se llama en vano porque el espejo se quebró. Lo ausente ya no quiere venir.

Queda alucinar ... un recurso posible ...locura de amor ... locura de amor y de dolor, colapso del deseo.

Allí en ese sitio tan difícil el deseo agónico intenta morir, pero... aún ... «algo», hace que siga...

Hay una búsqueda que *insiste* ... que soporta. ... y en ese soportar *insiste* por vivir... Duele... delicado equilibrio... de amordolor.

En el capítulo XX de *Los cuatro conceptos*... Lacan empieza su interlocución con un epígrafe: *«Te amo pero porque, inexplicablemente, Amo en ti algo más que tú – el objeto a minúscula, Te mutilo».*

El amor en su versión especular tiene esencia de engaño. Así descrito, el encuentro en términos de amor, es una paradoja. El Otro/otro compañero insustituible me devuelve la imagen en la que quiero verme y en la que por cierto busco reconocerme.

Me entrego a ti, y en ese don de mi persona va el trueque, por la mirada busco, en su envés devuelva la mía.

Será necesario un largo recorrido, un tránsito necesario, una degradación que opere con ese espejismo; sostener un más allá, un camino de llegada que aspire a la renuncia.

Pero, ¿de qué renuncia se trata?

El otro investido en categoría de objeto cae y en esta caída opera de garantía para alguna supervivencia posible del deseo

Un nuevo epígrafe alerta: *No te olvides de vivir*

Si bien el Reconocedor Privilegiado (Puget, 1993) *nos allana el camino de ida, hay un alerta, detenernos en él, obstacu-*

liza, ya que se impone otro reconocimiento, tan necesario y privilegiado, como el anterior, el de la ajenidad-alteridad, condición para la continuidad deseante.

La dialéctica del deseo brega pues, por un reposicionamiento subjetivo, un amor que despojado de los limites especulares busque re - (a) pre (he)nder alguna otra forma posible de lazo.

Destronar al amor, quitarle prestigio/privilegio y ahí abrirlo a algo.

Nuevo prestigio/privilegio acusante y acuciado, impelido a «hacer algo con» la imposibilidad, ya no de las quimeras de los encuentros fallidos sino de «algo» que se impone.

Habrá que, parafraseando a Lacan, mutilar a ese otro objetalizado para desafiar al ajeno-alter del real.

Y así al mutililarlo, posibilitar una doble operatoria de ofrenda.

Ya no es la sombra del objeto que cae sobre el yo («Duelo y Melancolía») sino la mutilación del objeto/otro que abre en la ofrenda, hace camino desde esa parte de sí *mutilada* en el objeto/otro perdido.

Ofrendar ese resto, libra de carne... Espera... brega... ¿¿por...??

Y... Expectante sigue ante las ruinas... Sepulcros poblados de tribus.

Un hombre y una mujer, más allá de la diferencia anatómica son desiertos, pero desiertos poblados de tribus.

Un desierto, en apariencia deshabitado, pero lleno de encuentros, todos fallidos, que hablan de dichos, arenas con marcas en un devenir, un... «y»...

A la espera...

Un... «y»... entre términos, estrecho que no pertenece ni a uno ni a otro.

Desfiladeros por los que cabalga el amor y el dolor.

Conversando con la clínica

A esta altura de lo escrito pienso que la clínica puede dar cuenta, puede decir ahí en la puesta de la consulta... Un(a) «a» -puesta».

Algunos recortes de sesiones y de cuentos novelados en la letra de algún escritor operarán de cierre, con intenciones de dejar abierta esta interlocución.

Quizás un intento en la letra de quien escribe de abrir una brecha en esta antinomia complementaria a que nos convocan los temas entre El amor y El dolor.

Ana, es viuda, su esposo murió cuando sus hijas tenían 6 y 7 años. Volvió a armar una pareja, con alguien también atravesado por duelos: sus hermanas.

La consulta surge porque entre «ellos» hay violencia.

Los conflictos que presentan las hijas los enfrentan a situaciones muy difíciles.

El siente que tiene que salvarlas del tan «temido» desenlace de sus hermanas (ambas tuvieron muertes violentas).

Ella lo convoca a ese lugar tercero tan difícil de operar en esta dramática.

Podría seguir hilvanando relatos y sentidos de una historia plagada de escenas que repitiendo intentaban dar fin a un anhelado deseo de «no muerte».

Pero, sólo dejaré abierto un interrogante que me surgió al tratarlos durante largo tiempo.

Buscaban desesperadamente un trozo de vida ¿ofrendando la propia para seguir?

Ese resto los impulsaba a veces con violencia, a veces con amor a «estar juntos».

Y... con él trabajamos.

Bernhard Schlink en su novela *Amores en fuga* escribe un cuento: *El otro.*

B, al morir su esposa a quien acompañó en tan terrible desenlace, siente que todos los cabos se soltaron y que el viento lo lleva por arriba de la tierra. Sus hijos le proponen pasar un tiempo en sus casas, pero aunque creía quererlos, como también a sus nietos, la idea de compartir techo con ellos le resultaba insoportable.

Sus días pasaban leyendo o tocando el piano acompañado por alguna copa.

Caminaba, pensaba en dejar su casa pero era incapaz de decidirse a dejar ese, el envoltorio de su vida.

Como en todo duelo, revisa su culpabilidad frente al bulto en el pecho que su mujer dejó correr por temor a una amputación.

A menudo tratando alejarse de estos fantasmas de culpa sentía una sensación de vacío, pero no podía localizar qué era lo que le faltaba.

Comenzó a preguntarse si echaba de menos a su mujer, su cuerpo tibio en la cama, alguien con quien charlar, alguien que demostrara interés por sus temas.

A veces le parecía como si se hubiera caído de su vida,

pero no encontraba el fondo, ese fondo necesario para volver a empezar, desde muy bajo, pero intentar volver a empezar.

Un día llegó una carta para su mujer cuyo remitente le era desconocido.

Querida Lisa
«...No vivir la vida, no vivir el amor es un pecado. ¿Sabes que un pecado cometido en común, cometido por dos personas las une para siempre?»
«...¿Creés que no debería contarte esto? Quizás, pero ¿con quién puedo compartir estos pensamientos sino contigo?
Rolf»

Miró y leyó el remitente.

Recordó los espacios compartidos con su mujer.

El siempre había dado por supuesto que se trataba de una unión exclusiva. Pero, ahora no podía dar por supuesto nada.

Comenzaba a pensar en una mujer diferente de la que había estado junto a él.

A veces se preguntaba qué era peor: que la persona amada, al estar con otra persona, se convirtiera también en otra, o que siguiera siendo la misma a la que se sentía tan unido. ¿O quizás las dos cosas eran dolorosas por igual? al fin y al cabo, en ambos casos se trataba de un robo, le robaban lo que creía pertenecerle.

Luego de un tiempo se animó a responder la carta, lo hizo sin fecha y sin encabezamiento.

«Su carta ha llegado. Pero no a la persona a la que usted la dirigía. Lisa, la mujer a la que usted conoció y amó, ha muerto».

Firmó B, así lo llamaban sus conocidos, y así firmaba sus cartas con el nombre de pila, así también lo llamaban sus hi-

jos. Le gustó que una B bastara para cumplir tantos contenidos.

Metió la hoja en un sobre, escribió la dirección, lo franqueó y lo echó al buzón.

Tres días después llegó la respuesta.

«¡Morena! ¿o sea que ya no eres la Lisa a la que yo amé? ¿O sea que aquella mujer ha muerto para mí?»

A partir de esta respuesta Rolf y B arman una interlocución. Se encuentran y revisitan una Lisa conocida y ajena, presente en el recuerdo y ausente en el presente que los precipita a aquello que no han podido conciliar y que allí en ese hilado ya difícil de sostener, los precipita a lo más propio de sí.

¿Acaso ese resto se les impone para la ofrenda porque la imposibilidad se hizo presencia?

Otro/otro
Un encuentro en los devenires entre analista paciente.

– Tengo hora el viernes, para una presentación.
– Es feriado, lo decretaron en esta semana. Se trata de la conmemoración del Golpe.
– ¡Qué rara conmemoración! ¿Un feriado en un día en que se interrumpe la actividad para festejar o duelar? Se presta a confusiones. Si el Proceso interrumpió la democracia, habría que revisar si era tal, ¿o no nos acordamos de la TRIPLE A?
– De todas formas se trata de un acto conmemorativo que apunta a resituar. Quizás lo que haya que objetar es que sirva para un fin de semana largo. Un minuto de silencio en repudio ¿sería mejor?
– Sigo sin entender ¿por qué conmemorar un golpe de Estado?
– También se conmemoran los días de la muerte de próceres o el del Holocausto o .... Se trata de conmemorar para poder resituar lo que ocurrió y no debiera haber sido....

– Sigo sin acordar. Me parece que es muy complejo acordar el conmemorar algo en que la vida y la muerte se mezclan en una combinatoria difícil de desanudar.
– Su apreciación resulta fuerte, pareciera que no pudiera captar el sentido de la conmemoración. ¿Qué será lo que se interpone?
– No le encuentro sentido.
– ¿Será que el sentido se pierde ante lo traumático? Algo hace traba para que piense en las fallas de la democracia y no en los estragos que produjo el «Golpe».
– No es eso, no estoy defendiendo posiciones, sólo me parece inadecuado conmemorar en una fecha que puede prestarse a malosentendidos.

¿Cuál es el malentendido?

¿Acaso en este diálogo analista-paciente se impone un real, traumático, que obstaculiza la trama simbólica?

Podríamos decir, se trata de «diferencias» necesarias en el diálogo analítico.

Ese analista en la operatoria lacaniana ubicado en el lugar de «a», investido de suposición, abre a la búsqueda de verdad de un inconciente, que allí en acto se produce.

Pero ¿cómo produce ese inconciente impactado por lo traumático?

El paciente, en este relato muestra «dificultades» con «la conmemoración».

¿De qué habla?

¿Por qué resulta burda su apreciación en torno a la oposición que establece para desmantelar y quitar sentido a la fecha?

¿Acaso no está denunciando con su dificultad algo propio de las consecuencias de lo traumático? ¿Algo que traba el procesamiento simbólico?

Una resistencia a la ofrenda de «resituar» y seguir con «algo más» después de un quizás poco confiable «nunca más».

Pareciera tratarse de un jaqueo al simbólico siempre dispuesto a ofrecernos trama para suturar el desgarrador agujero que nos produce la irrupción de un real al acecho de desestabilizar.

Si bien el dolor exige una restitución, para que opere la suplencia en la operatoria de la ofrenda será necesaria alguna garantía.

Recuperar un trozo de sí, conlleva la implicancia de una responsabilidad subjetiva que se juega entre analista-paciente.

Una pregunta antes de concluir

En comunicación personal con Graciela Bianchi (ver en bibliografía) surgió una pregunta que considero importante señalar, un intento de marcar diferencias sin pretender un desarrollo exhaustivo.

¿Acaso la ajenidad es percibida ante la muerte? ¿Los recortes clínicos y cuentos relatados en este escrito giran en torno a ella?...

Mi respuesta fue «no»... ¿qué pasó?...

Es indudable que poner a trabajar un escrito con otro colega, opera, produce en la escucha...

Les cuento lo que surgió ante la pregunta y comentario de Graciela Bianchi:

Escribir acerca de lo que se impone, acerca de lo imposible, «a»-cerca de la muerte? ...y ...recurro a Freud, quien asemeja el orgasmo a una «petit morte» y a Lacan, quien afirma que la pulsión es pulsión de muerte, desliga y porque desliga pulsa... y corriéndonos del psicoanálisis, la literatura nos alerta: «Cómo se viene la muerte tan callando...», Jorge Manrique, o «La vida

no es otra cosa que muerte que anda luciendo...», J. L. Borges.

Aún persuadida de la verdad de estos enunciados vale abrir a la enunciación que subyace a la pregunta de Graciela Bianchi e intentar alguna respuesta posible:

Admito entonces que para que haya duelo como posibilidad de relación, en el sentido de aceptar la ajenidad del otro, no hace falta que alguien muera.

La ajenidad se juega en la presencia, lo que ocurre es que el corte que se impone evoca la dramática de la pérdida real, ruptura, vacío.

Revisamos juntas un material clínico de una paciente con un vínculo matrimonial estable que en el transcurso de su análisis entabla una relación comprometida con otro hombre y se debate ante la decisión de ruptura.

Nos preguntamos si las dificultades en la decisión tienen que ver con el desmoramiento del fantasma que precipitaría la ruptura, y que por esa intolerancia al precipitado de lo ajeno quedaría interrumpida, velada, interceptada, la «no decisión» de corte.

¿Acaso una intolerancia para atravesar el dolor? Corte que precipitaría lo ajeno?

La decisión conlleva un ceder, vuelvo a la ofrenda, un trozo de sí es donado en una doble operatoria, un acto de justicia, un hacer frente a la irrupción de lo ajeno. Un resituarse, que al ceder confronta al vacío de la no apropiación.

Cabe preguntarse acerca de las diferencias de este precipitado:

En ocasiones surge por algo que irrumpe, azar, vaivenes de la contingencia, y en otras la irrupción sobreviene a una decisión.

Interrogantes que hablan de matices, complejidad que dejo abierta para otro escrito.

Momento de concluir

Al escribir entre el amor y el dolor fui recortando ideas, sostenida por algunos autores que ayudaron a desplegar las mías.

Ya en este final, momento de concluir, un trozo de cuento habla de lo interminable de un duelo que en la presencia de lo ausente recrea la ofrenda.

Ese trozo de vida mutilado que busca reencontrarse y de por sí lo logra en aquello que posibilita su evocación.

Algunas líneas que recorté de la publicación: *Revista Viva, Clarín,* 19 de Marzo del 2006.

Magdalena Ruiz Guiñazú habla del dolor que nace en la peor de todas las ausencias:

El hijo perdido
...Fue en ese instante que lo ví. Le juro que lo ví. Con los mismos rulos negros de la adolescencia; con una bolsa de libros en la mano; con la mirada alerta pero que no se detiene en la mía. No me ha visto. Me debe estar buscando.
Me falta la voz para gritarle que aquí estoy. Que no me canso de esperarlo...
Hijo... hijo mío...
Claro, me he quedado afónica con tanta espera...
No me oye ese hijo que dicen que se ha muerto.
Y él vuelve a mirarme. Sigue buscando en la multitud. Y no me atrevo sino a sonreírle. Y él sonríe también en amable cortesía, porque claro, me ha visto en algún lado en otro tiempo. Y sigue su camino entre el torrente en ese grupo...
...Sabía que algún día volvería a verlo. Los jóvenes no pueden morirse sin vivir la vida.
Y él anda entre los vivos con su paquete de libros en la mano.

Ahora recuerdo que no lleva equipaje...
Y no estoy enferma.
Y tengo los ojos bien abiertos...
Mañana volveré... Y pasado. Porque he descubierto que hay un resquicio, un punto en el que el muro nos permite una brecha.
...Sin duda volverá a pasar a mi lado... Apurado y ...lo reconoceré siempre como en un pacto acordado.
Una última pregunta:

¿No es acaso, el dolor en ese largo camino del duelo lo que produce una nueva fantasmatización?

Yo me animaría a responder afirmativamente.

Así como es expresión del colapso del deseo, también opera de motor.

Recurro para sostener esta afirmación a Giorgio Agamben.

«Eros en el espejo»: (Pasaje del Filebo platónico (39 a)

Sócrates –*«La memoria unida a las sensaciones, y las pasiones conectadas casi escriben palabras en nuestras almas y cuando esta pasión escribe verazmente, entonces se producen en nosotros opiniones y discursos verdaderos».*

Así como acostumbramos a apostar al amor, propongo: ¡Apostemos al dolor!, pues esconde tras sí, en su desesperado llamado, recuperar algo del fantasma.

El tema central del Filebo de Platón, dice Agamben (pág. 134) no es el conocimiento, sino el placer, y si Platón evoca allí el problema de la memoria y la fantasía, es porque le urge demostrar que deseo y placer no son posibles sin esta «pintura en el alma».

Se corrobora así la tesis lacaniana («Kant con Sade», *Escritos*, 1966, pág. 773): «El fantasma se sitúa bajo el signo del deseo y es éste un particular que convendrá no olvidar».

El *deja vu*, del cuento de Magdalena, nos propone una distinción en los temas del amor y el dolor.

No se trata de una re/negación, no se re/destituye la imagen de lo perdido y en su lugar fetichizado aparece otra, pues si fuera así hablaríamos de un atropello al real, sino que es un delicado intento de empezar un «otra vez» «de nuevo»; no re/negando el recuerdo de lo perdido sino por el contrario sosteniéndolo y al sostenerlo hacer que viva en «otro encuentro».

La memoria y la fantasía tienen una operatoria propia y «sirven» a esa otra operatoria de ofrenda por la que transita el amor y el dolor.

Apostar a ella es la forma de sostener el motor del deseo en los temas de: *El Amor y El Dolor.*

Epílogo

Intento aquí un resumen de lo extenso de éste mi pensar, escrito.

Algo que opere de compendio...

El duelo se impone desde lo real y con él se cuestiona a otro real; aquél que de partida posibilitó la concatenación significante.

Si la angustia no es «sin objeto» y ese objeto está perdido por estructura, el duelo avanza en esta confrontación, haciendo presente en la no presencia su dramática.

Cuando digo que el simbólico se ve jaqueado, no es poca cosa, ya que su estatuto tiene que ver con un real que busca trama. Lo que ocurre en el duelo es que esto se re-edita, pues la imposición que produce la pérdida, derrumba el fantasma y allí ya no hay restitución posible de lo perdido, sólo vale la ofrenda.

Un trozo de sí es donado en una doble operatoria.

El «otro» perdido se lleva consigo un trozo de simbólico, rompe la trama, la agujerea y en esta caída arrasa con ella el soporte fantasmático.

Se impone de manera fragrante el vacío, ese vacío siempre camuflado en los semblantes, ropajes del simbólico, que visten la trama intersubjetiva.

Un sacrificio surge como decisión, a fin de resituar la operatoria significante.

Un «otra vez» pero «de nuevo» que interrumpa esa sombra del objeto en precipitada caída sobre el yo («Duelo y Melancolía») a fin de que esa sombra acucie a otra operatoria que esquive la melancolización.

Esquive que posibilita interrumpir la imaginarización en exceso llamando a un simbólico al que luego de habérsele denunciado su impostura, se resitúe en la escena. Un nuevo acto... Un necesario acredite.

El *deja vu,* sostenido en la apoyatura de ese otro presente «real» a la espera de un investimiento, intenta esto: volver a la cadena, evocando una memoria, «pintura en el alma» y... en ese llamado al encuentro intenta en un «otra/nueva/vez» armar trama.

Restaurar el enigma de la articulación significante, abrir a otra operatoria posible, resituar vía *atravesamiento del dolor,* otro surgir.

«Un otra vez» pero «de nuevo», en compañía de la angustia que *no engaña,* porque «sabe» y con este «saber certero» es compañera alerta en los caminos por los que transita el amor y el dolor.

Si la angustia no es sin objeto
El dolor no es sin Sujeto
Y.... Si el Sujeto no es sin Otro/otro
Habrá que... perder, perderse, dejarse perder
Y... luego... leer...leernos, en la marcas...
Surco, hiancia, de un nuevo encuentro por-venir.

Bibliografía

Agamben, G. *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, Ed. Pre-Textos, 1995.

Allouch, J. *La erótica del duelo en los tiempos de la muerte seca*, Ediciones literales, 2006.

Bianchi, G. K. Comunicación personal, Abril 2006.

Freud, S. (1914-1917) Duelo y Melancolía, Tomo VI, *Obras Completas*, Ed. Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1917) Lecciones Introductorias al Psicoanálisis, Conferencia XXV, Tomo VI, *Obras Completas*, Ed Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1919-1920) Más allá del principio del placer, Tomo VII, *Obras Completas*, Ed. Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1925-1933) Inhibición Síntoma y Angustia, Tomo VIII, *Obras Completas*, Ed. Biblioteca Nueva.

Gorostiza, L. Seminarios ICBA EOL, «El poder de la palabra y los límites del sentido», 2003.

Gorostiza, L. Seminarios ICBA EOL, «Las tentaciones de la transferencia», 2004.

Gorostiza, L. Seminarios ICBA EOL, «Los Discursos: El amor y el Poder en el lazo social», 2005.

Gorostiza, L. Seminarios ICBA EOL, «El Padre y sus Nombres», 2006.

Lacan, J. (1960 1961) *Seminario VIII. La Transferencia*, Cap. XXV, «La angustia y su relación con el deseo», Apartado I mayúscula y A minúscula, Ed. Paidós, Bs. As.

Lacan, J. (1962-1963) *Seminario X. La Angustia*, Ed. Paidós, Bs. As.

Lacan, J. (1964) *Seminario XI. Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis*, Cap XX, Ed. Paidós, Bs. As.

Lacan, J. *Seminario XI*, Cap. XX «En ti más que tú», Ed. Paidós, Bs. As., 1964.

Miller, J. A. *Los inclasificables de*

la clínica psicoanalítica, Ed. Paidós, 1999.

Miller, J. A. *La Pareja y El amor*, Ed. Paidós, 2003.

Nasio, J. D. *Del amor y Del dolor*, Ed. Gedisa, 1998.

Nepomiachi, R. Seminario ICBA EOL., «La angustia: el deseo del Otro, el objeto (a) y lo real», 2006.

Puget, J. (compilación) *Psicoanálisis de Pareja. Del amor y sus bordes*, Cap. I. C, Lamosky, Ed. Paidós, 1997.

Puget, J. En la búsqueda inefable de un reconocedor privilegiado, *Actualidad Psicológica*, Año18, nº 196, marzo 1993.

PASANDO REVISTA

Ambivalencia de la multitud
Entre la innovación y la negatividad
Paolo Virno
Editorial Tinta Limón, 2006

Parece un pequeño libro y lo sería, si nos atenemos a su número de páginas inferior a cien, sin embargo para quienes apenas conocíamos las tesis de este autor, su lectura ha enriquecido el pensamiento acerca de la relación naturaleza-lenguaje en la constitución de lo humano. El título ya nos anuncia una consideración rigurosa de la noción de *multitud,* noción que ha permitido pensar las nuevas maneras de gestión política de lo *común,* en un más allá del estado, que constituía el *pueblo. «La multitud es el sujeto gramatical y el análisis sobre la estructura del tiempo histórico y las principales prerrogativas del lenguaje verbal, son los predicados»,* dice refiriéndose a otros de sus libros, que continúan su principal libro de tesis: *«Gramática de la multitud».*

Virno sostiene la existencia de universales bio-antropológicos que hacen imprescindible la coerción institucional de un socio-histórico que anuda y captura reductivamente y en forma contingente esos rasgos universales. Unos párrafos pueden tentar a la lectura de este texto: *«La evidencia perceptiva "esto es un hombre" pierde su carácter incontrovertible en cuanto está expuesta a la acción del "no": la antropofagia y Auschwitz están allí para demostrarlo. Colocada en el límite de la interacción social, la eventualidad del no reconocimiento repercute también en su centro. Y de allí permea toda su trama. El lenguaje, lejos de atenuar la agresividad a los semejantes (como aseguran Habermas y un cierto número de filósofos de corazón contento), la radicaliza desmesuradamente».*

Postula una manera no dialéctica de pensar la existencia de lo negativo y así establece a la *ambivalencia* como rasgo distintivo de la multitud, constituida en el exilio del estado. Sus consideraciones sobre la imposibilidad del estado de naturaleza y la necesaria construcción de la institución, lo mueve a buscar las condiciones bio-antropológicas específicas para la construcción de una subjetividad anclada en la ley.

En medio de las pugnas de época entre neurociencias y psi-

coanálisis, Virno coloca el debate acerca de la naturaleza de lo humano de manera original. Retoma las postulaciones sobre la existencia de una base biológica de la sociabilidad, complejizada por su tesis de la existencia específica de la potencia para el lenguaje, y de los múltiples efectos que la posibilidad de negación del lenguaje, pueden ocasionar.

La lectura de este autor resulta de gran interés para aquellos a los que les interroga tanto la construcción de vínculos como la creación de instituciones, en el ocaso de la forma estatal de producir subjetividades.

Raquel Bozzolo

El trabajo psicoanalítico con pequeños grupos
Marcos Bernard
Lugar Editorial, Buenos Aires, 2006

Es una verdadera alegría la edición de este libro, tan esperada, que nos permite un reencuentro con Marcos Bernard, a más de tres años de su muerte. Comentarlo no deja de emocionarme, aunque el tiempo transcurrido permite una aproximación centrada en sus ideas, en su rica y rigurosa conceptualización, que muestra su coherencia interna en los distintos artículos de este libro.

La producción de Marcos Bernard está basada en un conocimiento profundo tanto del psicoanálisis como de la psicología social y de abordajes sociológicos que hacen directa o indirectamente a la problemática de los grupos. Gira en torno a la comprensión del psiquismo y de los vínculos en base al carácter grupal y social del sujeto. Revisitando, discutiendo, desarrollando, aclarando, los aportes de Wilfred Bion, Didier Anzieu, Enrique Pichon Rivière, José Bleger y manteniendo un diálogo e intercambio permanente con René Kaës, constituye un nuevo aporte al desarrollo y solidez de la escuela argentina de pensamiento sobre los grupos.

El texto resulta imprescindible para una actualización y una síntesis sobre el trabajo psicoanalítico en los grupos pequeños. Me atrevería a decir, en este sentido, que tiene las características de un clásico, es decir de aquellos textos que sirven de referencia imprescindible y mantienen su actualidad a lo largo del tiempo. Se trata del trabajo psicoanalítico en general, o sea su visión va más allá del trabajo terapéutico.

Marcos Bernard desarrolla el tema de la estructura triangular del grupo interno, tema trabajado por él en sus inicios, y que fuera enriqueciendo a lo largo del tiempo.

También el de la problemática de identidad y pertenencia, uno de los temas nodales en su pensamiento.

Para los que han seguido y conocen sus ideas, el libro ofrece la posibilidad de una visión unitaria, en la que los distintos temas se van enlazando unos con otros. Permite también observar un método de investigación y conceptualización, anclado en la clínica,

que no se congela, sino que se cuestiona y desarrolla a sí mismo.

El prólogo de René Kaës, además de la afectividad que trasunta, parece querer continuar algunas discusiones y reflexiones inacabadas.

Pero además incluye dos artículos inéditos: sobre transferencia y sobre el encuadre.

Como señala Mirta Segoviano en el prólogo, Marcos Bernard investigó con interés apasionado el tema de la transferencia en sus últimos años. Su propuesta sobre el borramiento de los límites subjetivos en la transferencia, y la relación que establece entre subjetividad y transubjetividad, implica, como en otros temas, una visión que es no sólo de lectura imprescindible para el trabajo psicoanalítico con grupos, sino también para otros vínculos.

Si Marcos viviera, probablemente el título del libro, hubiera suscitado alguna de las intensas discusiones que teníamos –y disfrutábamos–, en la cátedra de Grupos que integramos en los últimos años con él, Diana Kordon, Mirta Segoviano y yo misma, ya que si bien su desarrollo está centrado en el trabajo psicoanalítico en los pequeños grupos, el título omite su perspectiva, que es la de una búsqueda sobre los vínculos en general.

Así, la lectura del capítulo sobre Inconciente y Vínculos, donde define el vínculo como la relación entre dos o más sujetos, que mantienen una mutua representación interna del conjunto que han formado, propone un modelo comprensivo general de los vínculos, tanto en su génesis como en sus vicisitudes posteriores, es de gran interés para todos los interesados en la problemática tanto de los grupos como de las instituciones, las parejas y las familias. Por otra parte, las mismas viñetas clínicas incluyen distintas configuraciones vinculares. Permite además incluir nuevas perspectivas en los enfoques bipersonales.

En la temática de la identidad y la pertenencia, los desarrollos de Marcos Bernard, efectuados hace ya mucho tiempo, pueden sorprender al que no los conozca, por la capacidad de ofrecer una comprensión para fenómenos del mundo actual, en su doble vertiente, individual y psicosocial.

Lucila Edelman

Clínica Forense en Familias. Historización de una práctica
Hilda Abelleira, Norma Delucca
Editorial Lugar, Buenos Aires, 2004.

El diálogo transdisciplinario –tal como lo delinean y desarrollan las autoras– sólo es posible a partir de teorizaciones que no se definan cada una como exhaustiva y que, en su punto de apertura, tengan disposición a descompletarse. Necesariamente esto ocurre con tensiones, idas y vueltas, con un trabajo psíquico vincular que a veces implica defender, a veces ceder en las propias posturas de partida, configurándose un campo problemático de intervención común, en este caso entre Derecho y Psicología.

Puede pensarse esta obra en una doble productividad para el lector: como el relato de la construcción de un territorio, y la constitución de su cartografía. Si apelamos a la metáfora del mapa y el territorio, podemos decir entonces que el libro de Hilda y Norma constituye un verdadero mapa. Un mapa, que si bien se caracteriza por ser claro y sencillo, en la demarcación de cada zona que recorre no deja de reflejar que es el resultado de un arduo trabajo de construcción, producto de encuentros, desencuentros, tensiones, acuerdos. Se trata de una descripción y fundamentación detallada, profunda y serena, en las que confluyen algo de diario de viaje y algo de guía para quien quiera adentrarse en esos territorios.

Las familias en crisis se incluyen como uno de los principales actores en la construcción de este territorio de múltiples intersecciones: familias en situaciones límite –de separación, de violencia, de sucesión. No se les escapa, al hacer la cartografía de este territorio, el considerar la flecha temporal de los fluidos cambios ocurridos en las últimas décadas en los vínculos familiares.

Acompañan al lector en la consideración del movimiento de la familia tradicional –cuyos sistemas de autoridad, distribución de roles, estaban cerca de lo sacralizado– a una dinámica de la civilización que pone en cuestión ese estado de cosas, interrogando las legalidades existentes en todos los órdenes y, asimismo, a los profesionales de las disciplinas involucradas. Esta nueva di-

námica, interpela por un lado la constitución misma de las familias y, por otro, los discursos que piensan y trabajan con ellas.

A través de este libro, Hilda y Norma nos ofrecen herramientas finamente ajustadas, que tienen sobre todo la virtud de orientarnos en este territorio cambiante.

Experiencias, prácticas y teorizaciones de muchos años, presentadas como una serie de comunicaciones científicas, han ido dibujando mapas parciales de los encuentros que fueron haciendo las huellas de este territorio problemático. Estos mapas son el resultado del vaivén entre las intervenciones prácticas y los movimientos de pensamiento que ellas suscitaron. Pero en ese sentido, este libro ofrece un plus respecto de una mera yuxtaposición de artículos, pues se trata de una genuina sistematización, un compendio abierto, una cartografía de mapas orientadores, entregando un verdadero don para la comunidad científica.

Esta cartografía se compone de una descripción minuciosa de lo que las autoras definen como *campo clínico forense*, de los modos de sus procedimientos, de las diversas aperturas y modos de resolución en términos de intervenciones, de las teorizaciones elaboradas en el recorrido de esa experiencia, de las herramientas de indagación utilizadas, y de la casuística recopilada y atentamente ordenada.

Como es mi deseo y recomendación que esta obra sea visitada o, más aún, profundamente considerada por quien se sienta convocado por este campo, la descripción de los mapas será sumaria, al modo de «flashes» provocadores para invitar a su lectura.

a) Descripción del campo

En un primer tramo del libro nos encontramos con una contextuación general, histórica y situacional, de la construcción de las prácticas psicológicas en el terreno de la pericia forense y su legitimación. Las autoras definen como forense «toda acción o producción que ha de ser incluida en un proceso judicial dirigido por un juez o tribunal». Y describen el recorrido de construcción del campo de intervención pericial psicológica y lo definen en su especificidad.

b) Metodología o modalidades que toman los procedimientos

Luego, nos encontramos con las distintas «modalidades de entrada» a las prácticas periciales. A la vez, las autoras van mostran-

do aquí la construcción de una trama vincular entre perito psicólogo, juez, equipo jurídico y la familia en crisis. Describen detalladamente la dinámica y la regulación de esta compleja configuración vincular en relación con las *demandas* recibidas.

Se destaca un espacio dedicado a una especificidad de los procedimientos que se diferencia de otras prácticas psicológicas: la cualidad de proceder *por escrito* va configurando un expediente que concluye en decisiones judiciales que afectan y comprometen la vida de todos los involucrados allí. De ahí, el valor de *acto* en su doble acepción, jurídica y psicológica, de esta clase de intervención.

Distinguen y desarrollan la diferencia entre intervenciones psicológicas en audiencias, muchas veces asociadas a la urgencia, y otras de indagación psicológico-familiar, que culmina en un informe escrito, con el valor de documento jurídico.

c) Teorización respaldo que da consistencia a la propia perspectiva de acción

En capítulo aparte las autoras despliegan la teorización en que se apoyan para realizar operaciones periciales sobre la trama vincular familiar, íntimamente ligadas al trabajo de teorización del Departamento de Familia de la Asociación Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupo. Respaldadas en esta teorización, presentan su particular clínica organizando regularidades con las que se han encontrado a través de su larga experiencia en intervención en procesos de separación familiar.

d) Presentación de herramientas de indagación e intervención específicas

A esto corresponde todo un espacio del libro, del que quiero destacar cómo a través de sus prácticas fueron construyendo un modelo de abordaje familiar con potencialidad suplementante en relación con todos los actores de la situación: la familia en crisis, los peritos y los interlocutores transdisciplinarios.

e) Categorización de situaciones clínicas e ilustración a través de casuística

El libro ofrece en su segunda parte una frondosa ilustración a través de la clínica, que genera en el lector representaciones más afinadas con respecto a la propuesta teórico metodológica.

* * *

Más allá (o condición) de la

cartografía: la ética. Dicen las autoras: «la voluntad ética no es estática y debe ser formulada y transformada en diferentes circunstancias de acuerdo al contexto.» Dedican un capítulo específico a delinear los nudos problemáticos centrales de su quehacer. Se adentran así en la consideración de las responsabilidades que les caben. Una disposición al conocimiento contextual institucional específico. Una actitud de permanente apertura de los saberes que desde nuestras teorizaciones ofrecemos. Preguntas sobre los obstáculos, especificidad y heterogeneidad de los discursos que han de dialogar en el encuentro transdisciplinario. El requerimiento y exigencia de que en el momento de ofrecer un informe, éste sea claro y explícito. La importancia del trabajo de diferenciación de funciones de los actores de la situación desde una posición de «neutralidad». Luego, el requerimiento de generación de un tiempo para hacer la pericia como opuesto a actuación precipitada. Por último, el requerimiento de discreción profesional.

En fin, en el libro las autoras ofrecen una sistematización de una experiencia y un recorrido, reveladoramente orientadora para el profesional que se interrogue y transite la intersección entre prácticas vinculares familiares y campo jurídico. Y el punto de apertura de esta sistematización presenta nuevos interrogantes éticos generados al calor de estas prácticas.

Ricardo Claudio Gaspari

Palabras de presentación al trabajo de la Lic. Graciela Rodríguez de Milano, «Entre el amor y el dolor»

María Isabel Pazos de Winograd *

(*) Psicoanalista. Miembro activo de AAPPG. Miembro titular de APA.
Actual vicepresidenta primera de AAPPG.
Callao 1441, 8º «D» (1024) Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Tel.: 4790-4365 y 4802-7417 - E-mail: witiza@sinectis.com.ar

Hemos seguido la lectura del trabajo de Graciela. A continuación escucharemos a los discutidores.

Antes de cederles la palabra, voy a destacar la originalidad de la propuesta que esta presentación plantea: nos enfrenta a la impronta del tener que hacer un duelo frente a la ajenidad del otro. Cito a Graciela, parafraseando a Lacan: «Habrá que mutilar a ese otro objetalizado para desafiar al ajeno– alter del real».

Considero que es también un trabajo sobre la escritura en cuanto borde –amor dolor– que sostiene la subjetividad (cito): «siempre animada a la juntura». Un trabajo valiente que redobla su apuesta a través de un estilo literario que replica, con espacios vacíos, silencios o puntos suspensivos, la vacilación, la caída, el agujero en la trama, la ruptura y finalmente la imposición de un nuevo trabajo psíquico.

Los vacíos, como el sinsentido, emergen en el interior de los párrafos, las frases se interrumpen y quedan suspendidas una y otra vez, para ser también una y otra vez/de nuevo relanzadas a partir de lo imposible. En este sentido, la escritura de Graciela se desliza por los carriles de un lenguaje poético que, por poético, muerde lo real.

Es un trabajo que conmueve y que, aprovechando palabras de la autora misma, perfora y franquea paredes para, a partir de las ruinas y desde los bordes del agujero, retomar el trazo de la subjetividad: una escritura posible de la singularidad frente a la ajenidad… múltiples lecturas que abren o dan lugar a un debate científico.

¿SABÍA USTED QUE...

Sabía Usted que… Al referirse a las mejores condiciones del cuerpo para el placer y la procreación, Rufo de Éfeso –filósofo de la antigüedad– pensaba que *«el ocio es para ellas lo más nocivo que hay y que es ventajoso hacer que los ejercicios sirvan para poner en movimiento y caldear el hábito del cuerpo pero de tal manera que sigan siendo mujeres y no tomen un carácter viril.* La participación en coros donde se canta y se baila corresponde a la mejor forma de ejercicio *y dice: –Los coros no fueron inventados sólo para honrar a la divinidad sino también con vistas a la salud».*

◈

Sabía Usted que… Plutarco, en *Conversaciones de sobremesa,* al referirse al mejor momento para el placer, dice: *«…razones dietéticas pero también motivos religiosos y de decencia recomiendan preferir la noche: pues es el momento más favorable para el cuerpo,* el momento en que la sombra oculta las imágenes poco convenientes…

◈

Sabía Usted que… Platón distinguía dos tipos de médicos: *«…los que son buenos para los esclavos (con gran frecuencia son ellos mismos de condición servil) y que se limitan a prescribir sin dar explicaciones, y aquellos nacidos libres que se dirigen a los hombres libres; éstos no se contentan con escribir recetas, sino que conversan, dan razones tanto al enfermo como a los amigos; los educan, los exhortan […] Del médico sabio el hombre libre debe recibir, más allá de los medios que permiten la cura propiamente dicha, una armadura racional para el conjunto de su existencia...»*

◈

Sabía Usted que… ¿Epicuro fue en el siglo III antes de nuestra era lo que Freud fue en el siglo XX? Su tesis alegaba que un hombre que no goza, fabrica la enfermedad que lo consume. Su precepto fue: «Goza del placer mientras estés

vivo. Todo lo demás es nada». Él no pretendía ser filósofo, sino terapeuta. *Epikouros* en griego significa «el que socorre».

◈

Sabía Usted que… ¿ni griegos ni romanos distinguieron nunca homosexualidad de heterosexualidad, sino actividad y pasividad? La pederastia griega era un rito de iniciación social: se hacía abandonar al niño el gineceo a fin de hacer de él un reproductor (un padre) y un ciudadano (un *erastés*, un amante activo). La palabra «homosexualidad» apareció en 1869 y «heterosexualidad» en 1890.

◈

Sabía Usted que… la cerveza 'honey', como su nombre en inglés lo indica, lleva como componente principal la miel que, en combinación con el resto de sus ingredientes, le da a esta bebida un sabor muy dulce.

Cuenta la historia que hace 4.000 años, en las bodas celebradas en Babilonia, el padre de la novia proveía a su yerno de toda la cerveza de miel que éste pudiese tomar durante un mes después de la boda.

Como el calendario babilonio estaba basado en las fases lunares, este período fue llamado «luna de miel».

Viagra y siliconas: ¡Es posible!

Solchi Lifac *

(*) Licenciada en Psicología. Directora del Departamento de Adultos Mayores de AAPPG.
Gallo 943, 6º «15» (1172) Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Tel.: 4863-0202 - E-mail: solchilifac@ubbi.com

I.

Sofía, 78 años, me viene a ver a instancias de su hijo Claudio. De hecho, él es el primero en tomar contacto telefónico conmigo. Dice estar muy preocupado por su madre porque tiene miedo de que se vuelva loca. «Se le ha metido en la cabeza que mi padre la está engañando con otra mujer. Imagínese, él tiene 82 años, es hemipléjico, apenas si puede caminar y habla con mucha dificultad. Pero, no hay quien la haga entrar en razón», se lamenta Claudio.

Sofía entra en mi consultorio en un estado de excitación incontrolable; no puede permanecer sentada, tira los anteojos al piso, mientras repite una y otra vez: ¡lo voy a matar! La historia que logra hilvanar es la siguiente. En uno de los almuerzos habituales a los que solía concurrir su sobrina Dora de 60 años –y muy atractiva según ella– José, su marido, dice: «mi médico opina que necesito una mujer joven». «¡Para qué!» exclama Sofía. Estalló la Segunda Guerra Mundial con todos los misiles. «Una mujer más joven, yo que te cuidé como a un bebé ¡tomá!», le tira el plato de comida encima. «A mi sobrina la eché ¡puta de mierda! Y ahí le juré al infeliz, como que hay Dios te voy a matar y voy a bailar sobre tu tumba». A partir de ahí se instala el infierno, según sus propias palabras. Lo insulta con los peores epítetos, lo golpea con el bastón con el leit motiv de «¡te voy a matar!». Sin embargo, paradojalmente, Sofía lo sigue cuidando; lo ayuda a vestirse, le suministra rigurosamente la medicación, cuida de su régimen de comida, ya que, además, José padece de diabetes y tiene colesterol alto. «¿Por qué hace todo esto si lo quiere matar?» le señalo la contradicción. «Yo no quiero que se muera, lo quiero matar yo». José termina muriéndose de una neumonía. Al poco tiempo, Sofía contrae un cáncer galopante y fallece nueve meses después. En los últimos tiempos, ya muy debilitada, usaba para trasladarse el bastón de José. El mismo siguió teniendo una presencia poderosa. El odio de Sofía nunca amenguó. José siguió teniendo una presencia poderosa hasta el final; Sofía nunca lo soltó.

Claudio dice: «Mi madre está loca». Sin embargo, existe otra figurabilidad. Si el médico lo dice: «Usted necesita una mujer joven», si José lo repite, si Sofía lo cree, entonces ¿es posible?

II.

La cuestión de que ¡es posible! tiene diferentes y amplísimas referencias; apuntaló al hombre en todos sus desafíos, alimentó sus más drásticas denegaciones. De hecho, la historia rinde testimonio de que el hombre en cada época necesitó afirmarse en la convicción de que «es posible». Provocó lluvias, favoreció pariciones, multiplicó la caza. Magia y superstición fueron sus aliados. Actuó, en función de ello, omnipotentemente sobre sus dioses: los sedujo, los conmovió, los aplacó, los castigó. La omnipotencia del deseo dio lugar a los rituales y al tabú. El propósito fue, desde siempre, el manejo de lo incomprensible, de lo incontrolable; el sentimiento a dominar: el desamparo.

III.

Uno de los temas que también nuestros antepasados tuvieron que encarar fue el de la vejez. Aun cuando se le dio diferentes tratamientos, la decrepitud, desde siempre, conmovió al ser humano. En función de ello, cada cultura compuso su imagen de vejez a la fue preciso ajustarse. De ahí que la actitud frente a los viejos no fuera unívoca; en algunos casos se los veneró, en otros se los eliminó, así como en otros prosperó su condición de tabú.

Han existido y existen un conjunto de observables de naturaleza somática y psicológica que se hallan empíricamente agrupados alrededor de lo que llamamos vejez. De hecho, todos reconocemos al viejo desde cualquier ángulo y a cualquier distancia. La percepción es del orden de lo observable pero, fundamentalmente, del orden de lo representable. Es en relación a esta representatividad que una profusión de signi-

ficantes se imponen en función de su implacabilidad. Llamamos a éstas, como lo hizo Freud, «mutilaciones simbólicas», no porque no sean reales sino porque están subordinadas a una significación simbólica. Es en función de este simbolismo que la vejez se constituye hoy, en nuestra cultura, en el paradigma de lo temido; enfrenta a la entropía, a la obsolescencia, a la discontinuidad. Enfrenta al «no poder». En función de esta lógica simbólica, entendemos, se impone el concepto de castración simbólica.

IV.

Freud no desestimó el destete y el adiestramiento esfinteriano como precursores de la castración. Pero sí agregó, que la colosal investidura del pene confiere a la angustia de castración su valor referencial y metafórico sin parangón con las angustias que la precedieron.

La riqueza semántica que la antropología y la historia nos ha legado al respecto es sorprendente. Existen estereotipias de estructuras fantasmáticas que podemos descubrir en culturas muy alejadas y que persisten en la nuestra.

La idea falocéntrica ha dominado las culturas primitivas. Sus testimonios siguen vigentes en las esculturas y pinturas en su carácter de «imperativos categóricos». Lo que prevalece es el valor simbólico del «pene en erección». Es a partir de este simbolismo que el falo, como significante, condensa un conjunto de efectos de significado ligados a la integridad de la representación anatómica del cuerpo, a la posibilidad siempre presente de placer, a un modo de funcionamiento sin falla. De ahí que la falla en la función no sea vivida como un episodio aleatorio, circunstancial. Nada produce tanto terror como su falibilidad. «El falo falible no asusta, no procrea no conmueve» dice Umbral (1985). Hoy ya casi no sorprende escuchar «más vale muerto que impotente».

V.

«Se requiere de la presencia de una sobreinvestidura colosal», dijo Freud cuando se refirió al trabajo de la negación. Y ya las culturas primitivas nos dan testimonio de esta singular catectización: falos en erección de enormes proporciones, esculpidos o pintados rinden cuenta de la colosal investidura del «se puede» frente a la angustia del «no poder». La reproducción simbólica guarda una relación inequívoca con lo que representa.

Abundan, asimismo, los testimonios escritos vinculados al tema en cuestión. El Dr. Genchi Gato, verdadera autoridad en la materia, dice que en el *Kogoshi* (807a.C.), libro importante en la literatura japonesa, se encuentra la primera mención escrita relativa al culto fálico. El ritual imponía que, al llegar la primavera, se ofreciese a Mitochi una imagen fálica consistente en una figura de madera que representaba un enorme falo. El propósito de esta ofrenda era asegurarse una buena cosecha de arroz para el otoño.

Teofrasto, filósofo griego (372-288a.C.), en su *Historia de las plantas* menciona, por su lado, la existencia de una planta poseedora de tales virtudes que sostenida en una mano capacita a un hombre para relacionarse sexualmente setenta veces en una noche pero dice, lamentablemente, ¡no recordar el nombre de la planta!

La idea de que la reproducción simbólica guarda una relación inequívoca con lo que representa es un concepto que ya subyace en gran parte del ritual primitivo. La magia imitativa toma cuerpo, precisamente, en esta convicción. De ahí que las asociaciones fálicas con la mandrágora –afrodisíaco muy apreciado en la antigüedad y ya recomendado por Aristóteles– se debieran en parte al extraordinario parecido de esta raíz con el escroto masculino.

El culto fálico prosperó a lo largo de la historia de la humanidad. En relación a ello, cada cultura implementó sus propios recursos: prosperó el uso de afrodisíacos –las cantáridas

y la mandrágora–, de los ungüentos y hasta la práctica de rituales muy cruentos, entre las que se menciona la castración de los viejos por segunda vez con la esperanza de que volvieran a recuperar su potencia sexual. Siguiendo con las prácticas quirúrgicas, y ya más próximo a nosotros, en un trabajo del siglo XVII, el maestro Li Fu describe con sumo detalle, un injerto de pene, a partir del pene en erección de un perro. Al cabo de tres meses de la intervención, el órgano erecto tiene un tamaño 20 veces mayor que el de uno normal. Pero, el maestro advierte: «Recomendamos esta cirugía únicamente a aquéllos que piensan que la posibilidad de tener un órgano sexual de tamaño extraordinario supera todas las otras consideraciones de la vida». Comentario que, aún hoy, conserva plena vigencia.

VI.

Con la introducción del narcisismo en la teoría, la castración cobra una significación suplementaria: la de atentado a la integridad corporal y a la imagen de sí. Esta visión más amplia nos permite enlazar dialécticamente y, sobre una base metapsicológica, los problemas narcisistas con la problemática edípica. Nos ilustra acerca de su articulación en el proceso de envejecimiento. La omnipotencia narcisista se opone a la toma de conciencia del sentimiento de precariedad. El yo narcisista queda excluido de su propio envejecer. Tal fantasía necesita hacerse creíble y lo hace hoy, a partir del reciclaje de una pretendida, eterna juventud. El imperativo «no envejecer» tiene su correlato en este nuevo imaginario social: «cuerpo inmutable e inmortal». Inversión narcisista, objeto fetiche, las prácticas compulsivas a las que se lo somete –Viagra y cirugías incluídos– representan otros tantos rituales de control omnipotente frente a la angustia de lo incontrolable.

VII.

Cada cultura crea y amamanta sus propias realidades. Lo nuevo requiere ser potenciado. Causas y efectos articulan en

dialécticas complejidades. El alargar la vida, fenómeno al que asistimos y del cual participamos, impone una sustancial modificación tanto en el imaginario como en las subjetividades. Es a partir de ahí que la vejez, lugar de choque y fuga, se constituye también y paradojalmente, en el soporte de la ilusión utópica más importante del ser humano de todos los tiempos: la de asegurar su inmortalidad. Ciencia y tecnología hacen lo suyo: el viejo tiene que convalidar de que «es posible». El argumento fascina por su linealidad: si hemos llegado hoy a los 100, ¿por qué no a los 200, por qué no a la inmortalidad? Es cuestión del manejo de los «radicales libres», anuncian los nuevos profetas, portavoces del «anhelo imaginario». Antioxidantes, cirugías, Viagra y siliconas incluidos están llamados a apuntalar tal convicción. Prevalece el «es posible» como triunfo de la omnipotencia del deseo.

Pero, es en virtud de ello que los «imperativos categóricos» también se van modificando. A pesar de que el viejo sigue siendo considerado un ser asexuado, contradictoriamente, ya no impera el modelo de una vejez quieta, mística, criteriosa. Necesitamos una vejez que desmienta a la vejez y en función de ello, nuevas consignas se van imponiendo: «no se quede quieto, mueva el cuerpo, baile, camine, búsquese una mujer joven». Investido por esta carga contradictoria ¿cómo conciliar las demandas del cuerpo siempre erógeno con las aboliciones y los desencantos? Baudrillard reflexiona: «¿Quién está muerto: el que ya no puede producir en absoluto? En realidad sólo está muerto el que ya no quiere seducir en absoluto, ni ser seducido». ¿En virtud de qué las figuras más antiseductoras pueden volverse figuras de seducción? ¿En virtud de qué José vuelve a ser figura de seducción? ¿de la palabra-autorización de su médico, de los celos de su mujer, del renacer de su propio deseo? Un hombre de 80 años dice: «Nunca estuve tan enamorado». Ella dice: «Me toca y sus manos queman».

VIII.

Cada cultura crea y amamanta sus realidades. Lo nuevo requiere ser potenciado. Así es como asistimos a un fenóme-

no particularmente sugerente; me refiero a la proliferación de un producto inédito: mujeres de 60 que parecen y se comportan como si tuviesen 30. Mujeres que no están autorizadas a envejecer ya que permanecen cautivas de una investidura testimonial irrenunciable; investidura llamada a negar a la vejez y por ende a la muerte misma.

Es conocida la hipótesis según el cual el varón sale del complejo de Edipo gracias a la castración mientras que, es a través de ésta, que la niña ingresa en él. En otras palabras, que la percepción del pene genera en las niñas las ganas de poseerlo.

Existe en relación a ello una doble incidencia en la mujer: la de la ausencia del pene y la de la presencia de la vagina. Pero la vagina no se percibe; su existencia es francamente virtual y confusa, incluso para la mujer. No así los pechos, ni las nalgas que, como nos consta, pueden ser tan prominentes y erguidas como una lo desee.

«Gustavo, un fisioculturista, siente una irresistible debilidad por verse bien marcadas las venas del cuerpo». «¿Por qué», le pregunta el reportero? «Para mí es algo que sobresale del cuerpo ¿no?» responde Gustavo. «¿Y esto te da placer?» inquiere el periodista. «Claro que siiiii... ¡muchísimo!». Lo que «sobresale» del cuerpo, «lo erguido», como referente simbólico, está llamado a contrarrestar «lo flojo», «lo fláccido», «lo caído» que en el inconciente remite a la angustia de castración. En función de estos atributos y del valor simbólico que los mismos condensan, pecho y pene adquieren equivalencia. Es así, entonces, que la «sobreinvestidura colosal» de la que nos habla Freud dejaría de ser patrimonio masculino para ser compartida por la mujer. Lo fundamental a rescatar es que la desmentida de la castración toma cuerpo en el imaginario, y en ambos casos, a partir de la apropiación de un poder inconmensurable, a partir de la hipertrofia de un yo incastrable. Viagra y siliconas adquieren, a su vez, equivalencia desde el momento en que ambos se asumen como garantes de este «querer es poder».

Pero el complejo de castración femenino tiene otras posibilidades de salida y lo hace, como señalara Freud, por vía de los equivalentes simbólicos. Una de éstas, extremadamente importante, es la que él mismo denominó «complejo de masculinidad». Encuestas recientes afirman que las chicas fuman más que los varones, beben más, son más agresivas y se pelean más por un varón que los varones por una mujer. Este «más» viene a compensar un «menos». La arrogancia y la irreverencia son algunas de sus expresiones. Dentro de estas equivalencias simbólicas los senos prominentes y erguidos tienen, también, el valor de una reivindicación fálica, y ciertamente lo tienen si nos atenemos a la respuesta apabullada que su despliegue suele despertar en el varón; «femeneidad obscena, salvaje y amenazadora que sólo encuentra su ser por referencia al hombre» dice Kristeva (1998). En este despliegue raya la «imposición a ser mirada».

«La imposición a ser mirada» va más allá de la condición pasiva que define el «dejarse mirar». Freud sitúa la polaridad fálico-castrado en un serie de pares opuestos y, particularmente, en la polaridad activo-pasivo. De ahí que el «atrapar la mirada», su valor escópico, define el ejercicio del poder sobre el objeto; define su apropiación. Estamos refiriéndonos a la imago de la mujer fálica y de su lugar, ya asignado por Freud, en la constelación del complejo de castración masculino; imago que se evidencia en la clínica, según señala Laplanche, particularmente en los seños de los hombres.

Otra lectura, no excluyente, se impone en relación a este fenómeno. A niveles arcaicos el pecho fláccido remite a la angustia de separación; en contraposición al turgente que convoca toda la excitación previa que sigue manteniendo para el inconciente el seno femenino. El pecho turgente, pletórico, da lugar a un «revival» muy especial: despierta los fantasmas de retorno al seno materno; provee a la fantasía infantil de tener un pecho inagotable a su merced. La mirada fascinada, alelada del hombre es elocuente. En la «exhortación a mirar» se impone, por lo tanto, a la par de la edípica una vincularidad temprana; vincularidad somática y táctil donde el mirar y el tocar, a nivel de registro arcaico, siguen actuando de manera contemporánea.

«El seno materno es el modelo de la voluptuosidad» dijo Rank. En esta dinámica puesta en juego por la seducción entre madre e hijo, la escena temida está referida a la presencia de una madre voraz e insaciable; cuerpo erógeno, fuente de extrañeza y peligrosidad. La coexistencia de «madre fálica» y «madre nutricia» es sobrecogedora ya que expone nuevamente al sujeto al poder omnímodo de la madre. Esta doble investidura le confiere al seno su valor de significante enigmático; significante que, como tal, bordea los límites entre lo permitido y lo prohibido, entre lo deseado y lo temido. Laplanche señala que, tras el insistente alarde de superioridad masculina del varón se esconde no sólo la angustia de castración sino, también, la angustia ante lo femenino que evoca lo maternal. Y Umbral (1985) dice: «Desde que el falo no engendra (anticonceptivos femeninos), desde que la mujer controla su cuerpo, el falo se ha tornado irónico, pornográfico. De la mujer como juguete del hombre, hemos pasado al falo como juguete de la mujer».

IX.

Vinculado a la vivencia de «no- poder» y a niveles de representación arcaica, existe una relación causa-efecto entre el registro que conserva el inconciente de la impotencia primaria motriz y las situaciones de impotencia que acompañan al curso de la vida. La «colosal contrainvestidura» del «se puede» viene a contrarrestar la angustia frente a lo incontrolable, frente al «no- poder».

El sentimiento de omnipotencia se resuelve, paradojalmente, en virtud de una dependencia adictiva; dependencia de un objeto de características especiales que, llámese como en este caso Viagra o siliconas, condensa en sí mismo el poder superlativo de sobreinvestidura y de sutura narcisista. Esta alianza garantiza la indestructibilidad del deseo, el desconocimiento de la castración.

Siguiendo a Green (1990), frente a una suerte de genetismo monádico, solipsista, es importante tomar en cuenta la articu-

lación recíproca de las fantasías. Viagra y siliconas adquieren equivalencia en cuanto a objetos fetiche; mas, desde una lectura intersubjetiva ¿podemos hablar de una suerte de escalada? ¿a más Viagra, más siliconas? ¿a más siliconas, más Viagra? Escalada ascendente en la que pareciera que el terror a superar es el quedar cautivo y a merced de un otro.

X.

El yo narcisista lo desea todo, todo el tiempo. Pero éste, «querer es poder», expresión del desborde pulsional, debe rendir cuenta frente a las instancias reguladoras, intimidatorias, punitivas. Dos artículos publicados en el diario *Clarín* pueden ser tomados como testimonios significativos.

28/5/05 «Vinculan al Viagra con 38 casos de ceguera»

«A través de sus voceros la Administración de Alimentos y Medicamentos dijo ayer haber recibido la noticia de más de 40 casos de ceguera ocurridos en personas que tomaban drogas para el tratamiento de la disfunción sexual masculina o impotencia. Si bien dicen no estar capacitados para establecer una relación causa-efecto, recomiendan a Pfizer que agregue una advertencia al respecto en los envases».

14/6/05 «En EEUU el implante de siliconas es un boom pese a las advertencias»

«A pesar de que las autoridades del área de salud pública vienen debatiendo los riesgos de los implantes, son cada vez más las mujeres norteamericanas que están dispuestas a pagar el precio y correr el riesgo de tener senos más grandes. Las pacientes más comunes son las mujeres de bustos pequeño».

¿Alcanza, entonces, la alianza con el objeto omnipotente? ¿Cómo articula lo posible con lo prohibido? En la medida

que la realidad nos lo posibilita, lo prohibido pareciera quedar superado. Pero ¿es absolutamente así? La vivencia de angustia que acompaña al peligro nos instala en algo próximo al tabú. De hecho, son muy pocos los que se reconocen consumidores de Viagra. ¿por qué? «El no se tiene que saber» no obedece tan sólo a una problemática vinculada al narcisismo. No hay dudas que el yo-ideal y los ideales del yo quedan afectados por la afrenta narcisista que impone el «no-poder». Pero, a la vez, el hecho de tener la posibilidad de un manejo omnipotente que equipara el querer al poder, se nos presenta de manera consonante con el riesgo a lo que ello expone. El sentimiento de riesgo que acompaña «el poder» se inscribe dentro de la problemática edípica. Recordemos que toda progresión y, con más razón, todo desarrollo hipertrófico es terreno ganado al progenitor. En el plano simbólico, apoderarse del pene del padre es apoderarse de aquello que, supuestamente, condensa la síntesis de su poder. Y, en cuanto a la mujer ¿podemos pensar que el apoderarse de los atributos maternos expone a una respuesta retaliativa?

La condición de vulnerabilidad demanda garantías. «No se tiene que saber». En relación a ello los cirujanos y proveedores hacen de la confidencialidad y de la reserva un recurso. Aún así, los mitos urbanos siguen rindiendo cuenta de una fragilidad intrínseca.

Pero retrocedamos una vez más. Veremos que los recaudos, vividos como barrera antiestímulo frente al exceso, tampoco son patrimonio nuestro; tuvieron sus manifestaciones también en épocas pretéritas. Así es como leemos que la mandrágora y las cantáridas tuvieron que ser cuidadosamente administradas. Dosis elevadas –léase exceso– podían acarrear desde perturbaciones irreversibles hasta la muerte. El cuidado incluía la recolección, debiendo ésta realizarse bajo las pautas de rigurosos rituales. Su incumplimiento convertía a la planta en tabú. Como señala Freud, la protección vivida como barrera antiestímulo se aplica a las excitaciones provenientes del exterior.

Entonces ¿hemos inventado algo nuevo? En cuanto al deseo y la fantasía, ciertamente, no. El hombre embalsamó a

sus muertos, los dotó de penes erectos, inventó el paraíso, la reencarnación y hasta el infierno, preferible a la nada. La mirada retrospectiva confirma que, si bien los recursos han variado, la intención persiste. Ante la perspectiva de la muerte, estos dos caracteres: de sexualidad genital y de actividad no han perdido su pertenencia.

Después de todo, si Abraham procreó a los 120 y Sarah concibió a los 90; José puede tener una mujer joven a los 82 y Sofía, a los 76 recuperar su deseo siempre vivo y joven. ¡Es posible!

En nuestra época, una serie de supersticiones han perdido su credibilidad; ciencia y tecnología han ocupado su lugar. Sin embargo, en los más recónditos estratos de nuestro psiquismo, la relación causa-efecto, la superstición y la magia siguen vigentes como recursos princeps. Más aún, ciencia y tecnología, Viagra y siliconas incluidas, ¿no están acaso a su servicio?

Bibliografía

Assoun, P. L. (1995) *La mirada y la voz,* Bs. As., Ed. Nueva Visión (1997).

Green,A. (1990) *El complejo de castración,* Bs. As., Ed. Paidós (1992).

Kristeva, J. *Poderes de la perversión,* Bs. As., Catálogo Ed. (1998).

Laplanche, J. *Castración-Simbolización,* Bs. As., Amorrortu Ed. (2003).

Lifac, S. (2001) «Mirada: una apuesta a la inmortalidad», Bs. As., *Rev. Actualidad Psicológica,* Nº 301 año XXVII (2002).

Simons, G. L. (1991) *Sexo y superstición,* Bs. As., Ed. Paidós (1991).

Umbral, F. (1985) *Fábula del falo,* Barcelona, Ed. Kai.

Resumen

En la lógica simbólica del «no-poder» se impone el concepto de castración simbólica.

Su desmentida toma cuerpo en el imaginario a partir de la apropiación de un poder inconmensurable, de un yo incastrable.

Este sentimiento de omnipotencia se resuelve, paradojalmente, en virtud de una dependencia adictiva. Llámese Viagra o siliconas, pre-objeto de corte arcaico, condensa en sí mismo el poder superlativo de sobreinvestidura y de sutura narcisista. Pero precipita, a la vez, los riesgos a los que el yo se ve expuesto frente al desborde pulsional.

Summary

In the symbolic logic of «not being able», the symbolic castration is imposed. And the denial of such castration is chapped in the collective imagery based on the appropriation of an endless power, a self that cannot be castrated.

This feeling of all-powerfulness is paradoxically resolved by virtue of an addictive dependence: whether Viagra or silicon this archaic pre-object contains in itself the superlative power of super-investiture and narcissist suture. However, at the same time, this situation hastens the risks faced by the self when confronted with the pulsional overflowing.

Resumé

Depuis la logique symbolique du «ne pas pouvoir», le concept de castration symbolique s'impose. Le démenti de cette castration prend corps dans l'imaginaire à partir de l'appropiation d'un pouvoir incommensurable, d'un moi «incastrable».

Ce sentiment de toute-puissance est paradoxalement résolu par le biais de la dépendance à une addiction. Qu'il se dénomme Viagra ou silicones, pré-objet quasiment archaï-

que, il condense le pouvoir superlatif d'un sur-investissement et d'une suture narcissique. Mais à la foi, il précipite les risques auxquels le moi est exposé devant le débordement pulsionnel.

Resenha

Na lógica simbólica do «não-poder», o conceito de castração simbólica se impõe. Sua denegação toma corpo no imaginário a partir da apropriação de um poder incomensurável, de um eu incastrável.

Este sentimento de onipotência é resolvido, paradoxalmente, em virtude de algum tipo de dependência. Chame-se Viagra ou silicones, pré-objeto de formação arcaica, condensa em si mesmo o poder superlativo do excesso de investidura e de sutura narcisista. Porém, ao mesmo tempo, potencializa os riscos aos quais o eu está exposto diante do extravasamento pulsional.

PANELES, MESAS...

El sujeto y los grupos [1]

Graciela Ventrici *

[1] Ponencia para el Debate de cierre de la XXII Jornadas Anuales de la AAPPG «Perspectivas vinculares psicoanalíticas. Prácticas contemporáneas», 21 de octubre de 2006.

(*) Médica. Psicoanalista. Miembro titular de AAPPG.
Palpa 2893 (1426) Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Tel.: 4554-8329 - E-mail: gventrici@sion.com

El sujeto y los grupos,
El individuo y los grupos
El sujeto y el grupo
El sujeto del grupo
Los grupos sujeto?

Partimos de individuo y el grupo, individuo deslizó a sujeto, grupo a lo sumo devino grupos.

Sin embargo un grupo cualquiera podría ser pensado como individuo dentro de un conjunto de grupos o ante la sociedad, oposición que ha sido también tema de debate. Entonces ¿se deslizaría a sujeto?

¿Un individuo humano es siempre sujeto? ¿Qué haya habido un deslizamiento de individuo a sujeto, es sin consecuencias para pensar lo grupal?

Individuo sugiere indiviso, sujeto sugiere sujeción; lo indiviso no parece estar sujeto a nada externo, denota consistencia y límites, el sujeto parece tener una parte ligada a algo que lo constituye de otra manera, algo que lo conforma desde lo ajeno y lo mantiene siempre anhelante de superar esa división, anhelante de completud.

Grupo se diferencia de masa, de clase, de comunidad, de dupla. Refiere a un número restringido de personas e incluye la idea de *nudo* (anudamiento, desanudamiento) y la de *círculo* que sugiere interacción en la construcción de lo común.

Estas nociones no son livianas, llevan la carga de siglos: sintetizando con Ana Fernández:[2]

– la preocupación por el *ser del individuo* atravesó los siglos XVII y XVIII.
– El *ser de la sociedad* preocupó al Siglo XIX;

---

[2] Ana María Fernández, *El campo grupal, notas para una genealogía*, p. 49, Nueva Visión, 1989.

– El Siglo XX estuvo preocupado por el *ser de los grupos* y (agrego) construyó la noción de *sujeto;*

– En este Siglo XXI que estamos iniciando, todo este edificio de pensamiento ha abandonado su apariencia de unidad y se presenta con una multiplicidad tal que pone en duda el ser de los objetos discretos porque cuestiona las lógicas con las que fueron construidos.

Inicialmente el pensamiento sobre el pequeño grupo heredó la tensión existente entre individuo y sociedad.

El grupo quedó en posición paradojal: asimilado a sociedad por analogía morfológica, metonimizó al individuo por analogía de funciones. De la analogía morfológica heredó la tensión individuo/sociedad; de la analogía funcional se hizo acreedor de la tensión grupo/sociedad.

Como parte de la dicotomía *individuo/sociedad-grupo,* la noción de grupo fue diferenciándose trabajosamente como espacio intermediario, mediador entre elementos heterogéneos, tomando tanto el sentido de *by pass* articulador o reductor de antagonismos, como la de conformar un proceso de transformación y pasaje y, en esta última, constituirse en el responsable de la eficacia de ese pase. En este registro de intermediario contuvo elementos psíquicos y elementos sociales. Para construirla se necesitó la idea de grupalidad psíquica, o sea la de grupos internos y la noción de apuntalamiento donde el grupo tuviera un lugar al lado del cuerpo propio y de la madre. Destaco esto porque en la noción de intermediario el grupo no es un mero dispositivo externo al ... y aquí no podría decir individuo sin desdecirme, tendría en rigor que decir *sujeto.* Quizá la noción de intermediario que supere el nivel descriptivo (mero puente entre objetos discretos) fue posible porque pudo recurrir a la de sujeto. Lo dejo para el debate.

Esta posición de intermediario de los grupos y esta forma de pensar lo intermediario, se cumplía para mí tanto en los grupos más plegados sobre sí mismos, como son los grupos terapéuticos, como en los grupos espontáneos conformados en torno a algún proyecto.

En cuanto a la dicotomía *grupo/sociedad*, quedó más vinculada al campo de las instituciones y de la política, donde el grupo cobra entidad en tanto se diferencia de un conjunto social más abarcativo (institución, comunidad, etc.).

Este terreno fue menos explorado por el psicoanálisis que se detuvo en la concepción de la masa freudiana, otorgándole al coordinador/terapeuta un lugar y una función diferenciada del líder, lugar que luego retomaré porque me parece que no es sin consecuencias.

Siguiendo en la línea que venía hablando de la escasa incursión del pensamiento psicoanalítico en esta dicotomía, la retoma que pudo hacer Guattari de la producción de Bion, que reubica a través de lo que llama *índice de transversalidad* [3] a los grupos de supuesto básico (GSB) y a los grupos de trabajo (GT), que son dos mentalidades coexistentes en el grupo, como *grupos objeto* y crea la categoría de *grupos sujeto* (GS) para aquellos conjuntos capaces de lograr una distancia –que puede implicar o no oposición– y de construir una subjetividad diferenciada de la expectativa y el mandato externo, tanto sea por apropiación reflexiva o por diferenciación reflexiva. Esta diferenciación recupera la dimensión política del grupo y con ella su potencia de producción de novedad que, de última, no será más que la expresión efectiva del deseo de ese conjunto y de sus integrantes.

Este cruce, inesperado para una práctica psicoanalítica grupal que tendió a pensar lo político, en el mejor de los casos, como atravesamiento y nunca como una producción simultánea e inseparable de la producción subjetiva, analiza no sólo el reduccionismo disciplinario que operó en la transmisión y prácti-

---

[3] Guattari, Félix, *Psicoanálisis y transversalidad:* «El coeficiente de transversalidad es el grado de ceguera de cada miembro del personal... La transversalidad es una dimensión que pretende superar las dos impasses, la de una pura verticalidad y la de una simple horizontalidad, tiende a realizarse cuando una comunicación máxima se efectúa entre los diferentes niveles y sobre todo en los diferentes sentidos Es el objeto mismo de investigación de un grupo sujeto» (p. 101, S. XXI, 1976).

ca del psicoanálisis, sino también hace visible la subjetividad disciplinaria a través de la idea de trabajo, contenido en una sociedad organizada en base a un manojo de valores compartidos, con instituciones capaces de mantener su producción reproductiva y otras capaces de contener, cercando, lo que se desborda.

El GT adscripto al funcionamiento del proceso secundario de sus miembros, se caracteriza por la cooperación de cada uno de los integrantes para la realización de la tarea, pero el «fondo» sobre el que trabaja, o mejor dicho, para ir acercando lo que quiero plantear, la pregunta por su implicación en lo que hace no está presente.

El GS analiza la distancia institucional que forma parte de su misma constitución, su verticalidad y horizontalidad, que en términos más simples podría entenderse como tomar conciencia por parte de sus integrantes del grado de posibilidad de cada uno y del conjunto de estar abiertos al acontecer, por fuera de los límites del instituido.

Esta noción, tan concebible para los grupos en proceso revolucionario (tanto en instituciones como en la sociedad), me auxilia hoy para pensar los grupos en tiempos de intemperie.

La idea de intemperie para designar la situación actual sugiere una geografía que no está dada de antemano; el desfondamiento de las instituciones ha dejado una suerte de desierto donde el encierro no es posible, esto quiere decir que lo que sucede entre un número discreto de personas, no es en absoluto pasible de ser anticipado como que, luego de ciertas operaciones o de ciertos movimientos, devenga en un grupo.

Los instrumentos que tenemos para operar en el campo pueden ser efectivos en un momento y no en otro del ...¿proceso grupal?... aquí ya no podemos decir con rigor «proceso grupal», empezamos a sentir un cierto forzamiento, porque la experiencia indica que en la reunión de hoy pueden hallarse muy pocos indicadores de continuidad con la anterior, y que, en caso

de haberlos, no conservan la fuerza de conferir a la sucesión de reuniones el efecto de encadenamiento asociativo.

Hace poco en un trabajo que publiqué en el último número de nuestra revista me preguntaba si había un debilitamiento de la ilusión grupal.

Pienso que un efecto del cambio operado por la alteración de las instituciones que configuraron la modernidad, es que se hicieron visibles las discontinuidades y con ella la multiplicidad que habita cada singularidad. La posición trascendente de las instituciones otorgaba la posibilidad de percibir un adentro y un afuera dados de antemano, los movimientos posibles eran entrar, permanecer o salir, o sea individuo o sujeto vivían la institución como una exterioridad a habitar o deshabitar.

La evidencia de la multiplicidad nos cambia la perspectiva: ya no estoy como sujeto observando objetos discretos, estoy en medio de otros componiendo algo que me constituye.

He sufrido un desplazamiento involuntario que me atraviesa corporalmente: como coordinador de grupo conservo mi función, pero ¿también mi lugar? De mi lugar puedo conservar la silla –si es que he elegido un lugar fijo–, pero mi lugar en cierto modo extraterritorial al conjunto, mi invisible cabina privada desde donde mirar al colectivo, conmigo incluida en función coordinadora afectada a un imaginario interpretable, capaz de detectar los avances y retrocesos a través de una estructura de roles relativamente delineada, ya no lo puedo sostener. Mi lugar que me permitía otorgar un sentido más o menos complejo a lo que allí pasaba y tener la vivencia de adecuación, con un resto localizable, parece imposible de encontrar. Aun en la misma silla percibo mis desplazamientos virtuales, mi perplejidad, mi apertura, los movimientos de mi «espíritu» (uso este término porque mente o pensamiento me parece que no expresan) tratando de capturar los sentidos de lo que allí se despliega y hacerlos surgir muy de adentro de la situación, sin pretensión de unidad. La

«unidad» está en el acople de fuerzas disponibles en la producción de sentido, no en el resultado que no será sino un manojo difractado de sentidos para cada uno, imposible de organizar.

Nunca como ahora los coordinadores de grupo tenemos la vivencia de lo que proclamamos a la vez que desestimamos en la práctica: lo inabarcable.

Propongo para el debate

Sólo hay grupo cuando se perciben movimientos de anudamiento y desanudamiento en la interacción, movimientos que van componiendo lo común como problema que los hace ser para esa situación, pero que no aliena al sujeto. A pesar de las manifestaciones de satisfacción y entusiasmo, de los movimientos propios de las transferencias, insiste una experiencia de lo ajeno que si bien se confunde con la insignificancia, también es la posibilidad de la alteridad y la diferencia.

Esta condición hace aparecer discontinuidades que cuestionan la noción de «proceso grupal» o por lo menos la lectura en clave de regresiones y evoluciones. Quiero decir que no toda discontinuidad es resistencia, puede ser un punto de fuga que no entra a conformar lo común, y que porta la potencia de crear otros comunes posibles.

Propongo extremar la noción de intermediario para entender al grupo situacionalmente formado. Situacionalmente aunque haya un contrato con sesiones pautadas dentro de un encuadre ya que, desde esta comprensión, el grupo no está dado de antemano, sino que, construido en la inmanencia de la sesión o reunión: las subjetividades puestas en juego tienen la potencia de configurar grupos y de configurar sujetos para esa situación, tanto que, respecto al coordinador, también se constituye rigurosamente allí, aunque formalmente esté previamente designado.

Por la condición de intermediario en el sentido winnicottiano, es que subjetividades cualesquiera devienen grupos y sujetos de una situación. Rotos los lazos sociales, la noción de articulador y de pasaje cae, porque suponen una existencia previa y permanente de elementos a conectar. A menos que pensemos en articulador de subjetividades afectadas a la producción de sentidos que tengan la fuerza de pasaje subjetivante, lo cual haría del grupo un intermediario en el sentido *trans-sujetal*.

El porvenir del malestar

Más allá de los principios de las culturas

Luis Vera *

(*) Médico Psiquiatra y Psicoanalísta. Miembro de letra - Institución Psicoanalítica
Güemes 4144, 6º «D» (1425) Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Tel.: 4833-5296 - E-mail: luisvera40@yahoo.com.ar

«Lo que digo es la medida de mi entendimiento,
no es la medida de las cosas»
Montaigne

I. Espejismos

¿Será acaso posible habitar un mundo construido de manera diferente a una galería de espejos? ¿Habrá manera de evitar que mi situación determine que todo se ordene según las líneas de fuga que parten del punto singular en que estoy? ¿Podré llegar a convencerme que esta época es tan sólo un instante, fugaz, efímero, en un tiempo sin origen ni final?

Mi identidad, –tal vez sería mejor decir mis identidades–, ¿me pertenecen?, ¿o más bien me poseen? Sea lo que ella fuere ¿cómo posicionarme respecto de mi subjetividad? ¿Es mi razón, razón suficiente? El Otro ¿qué es? ¿quién es? ¿Hay La cultura, una cultura Una? Dios: ¿es verdad que ha muerto?, ¿agoniza, tal vez?, ¿ha sido resucitado? ¿Lo necesito como garante de la justicia y del amor? ¿O deberemos, –tremenda conclusión–, asumirnos huérfanos, huérfanos de toda orfandad?

Son preguntas que se pretenden temerarias, quizá imprudentes.

Por eso este texto no tendrá intención de respuesta.

Sólo ambiciona que yo, en este preciso momento en que soy lector, me las pregunte.

Los tres espejismos

El espejismo «gramatical»

Cogito ergo sum (yo pienso luego soy). Es lugar común decir que la modernidad, que el sujeto de la modernidad, nace

con el *cogito*. En él, en el *cogito* cartesiano, éste se identifica con la forma general de todo pensamiento. En la filosofía que allí se inaugura el mundo deviene incluido en el sujeto. Esta identificación se encuentra hoy cuestionada. En la reflexión filosófica se reafirma una hiancia, una distancia que une-separa el pensamiento y lo no pensado a la vez que se reclama la tarea de fundamentar esta articulación. El antecedente «yo pienso» no conlleva la evidencia «clara y distinta» del consecuente «yo soy».

> *«…el hombre sujeto de su propia conciencia y de su propia libertad es, en el fondo, una especie de imagen correlativa de Dios».*[1]

Y en el psicoanálisis, por la potencia del descubrimiento de la legalidad inconciente, la formulación acorde con la experiencia es: «pienso donde no soy, soy donde no pienso».

El espejismo de la perspectiva

Sabemos de las tres heridas infligidas al narcisismo humano. Hemos escuchado del desgarro traumático que para un alma concebida a imagen y semejanza de la Divinidad implicó el múltiple descentramiento. Sin embargo algo resiste. La potencia fascinante de la propia imagen, que el psicoanálisis tematiza ampliamente, no muere. Tampoco sería necesaria esa muerte. Lo trágico es que muera Eco, la ninfa, otra que Narciso, una de las presentaciones míticas de la diferencia. Desencuentros, miserias de la vida cotidiana testimonian día a día ante oídos atentos de la enfermedad, ¿enfermedad?, en los vínculos humanos.

Sería un despropósito pretender sostener que, en el campo amplio de la cultura, baste esta noción para dar cuenta de las intenciones de tantos recentramientos que hoy reclaman en ella el privilegio. El asunto es sin duda mucho más complejo.

---

[1] Foucault, M. *Dichos y escritos I*, 664, cit. en Castro E., *El vocabulario de Michel Foucault*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes Editorial, 2004, p. 172.

«¿Quiénes somos?», «¿Adónde pertenecemos?». «¿Quién no es de los nuestros?»[2]

Son preguntas que un autor pone en boca de la angustia contemporánea ante la crisis identitaria con la que el mundo cierra el siglo XX. Sus tesis son conocidas y han sido centro de aceptación y rechazo en los debates de los últimos años: la cultura y las identidades culturales, no ya la realidad política o económica ni las ideologías, son los factores determinantes de la cohesión, disgregación y conflictos en esta época. Y también lo serán en el futuro. Futuro que cabe preguntarse si no es éste que ya está aquí.

Ahora bien. Nos importa, acorde con el propósito de nuestras preguntas y en razón del carácter fuertemente representativo de este autor, citar algunos de sus párrafos. Luego de aludir reiteradamente a la «decadencia de Occidente», escribe:

«La cuestión fundamental para Occidente es si, dejando a un lado las amenazas exteriores, es capaz de detener e invertir los procesos internos de decadencia. (…) Mucho más importantes que la economía y la demografía son los problemas de decadencia moral, suicidio cultural y desunión política en Occidente. (…) En Europa, la civilización occidental también podría quedar socavada por el debilitamiento de su componente central, el cristianismo».

Luego de tomar partido en contra de las tendencias multiculturalistas en auge en la época en el seno de la sociedad de la que este autor es vocero prominente (EE.UU.) agrega, siguiendo a James Kurth, que el choque entre los multiculturalistas y los defensores de la civilización occidental y del credo estadounidense es hoy el «el *verdadero* choque». En el mismo texto encontramos una aclaración necesaria: dicho credo consiste en valorar los derechos de los individuos por sobre los de los grupos. También aquí la pretensión hegemónica encuentra sus lími-

---

[2] Huntington, S. P. *El choque de civilizaciones*, Buenos Aires, Paidós, 1997, p. 147.

tes si reparamos que por el contrario, en otras latitudes, en otras culturas, la valoración es la opuesta. En los pueblos asiáticos orientales la insistencia cultural preconiza la primacía de los intereses de la comunidad más que los de los individuos.

Es pertinente aclarar, que la posición del autor, fuertemente centrada en la defensa del liderazgo de los Estados Unidos, es contraria –son sus declaraciones en el texto que seguimos–, a universalizar esta perspectiva a escala mundial. La creencia de Occidente en la universalidad de su cultura es indicada como «falsa», «inmoral» y «peligrosa». La advertencia es oportuna –y esto no implica convalidar la totalidad de las tesis del estudioso–, más aún cuando en todas sus páginas está presente el auge de otras culturas que con la misma pretensión de universalidad aspirarían a devenir imperialismos.

> *«A medida que las civilizaciones asiática y musulmana comiencen a afirmar cada vez más la validez universal de sus culturas, los occidentales irán comprendiendo cada vez mejor la conexión entre universalismo e imperialismo».*

¿Es este futuro posible, un ejemplo más, y no el menos significativo, de este espejismo que seduce y cautiva? De ser así, vastas serán las consecuencias. Y más aún si se lo presenta a la cultura con el noble ropaje de una Misión: aniquilar a los bárbaros… que siempre serán «los otros».[3]

El espejismo temporal

> *«En la historia de todas las civilizaciones, la historia termina al menos una vez, y a veces más. Cuando aparece el Estado universal de la civilización, sus gentes quedan cegadas por lo que Toynbee llamaba "el espejismo de la inmortalidad", convencidas de que la suya es la forma final de la sociedad humana…. Los ciudadanos de tales Estados universales, "en contra de hechos claros en apariencia… son propensos a considerarlos, no como el refugio*

[3] *Ibid.*, capítulo 12.

de una noche en el desierto, sino como la Tierra Prometida, la meta de todos los esfuerzos humanos"».[4]

El autor de estas líneas se pregunta si el Occidente actual participa de esta convicción y se remite a la interrogación planteada por otro estudioso:

«…¿es la civilización occidental una especie nueva, una clase en sí misma, diferente, sin parangón posible respecto a todas las demás civilizaciones que han existido?... ¿su expansión a escala planetaria amenaza (o promete) acabar con toda la posibilidad de desarrollo de todas las restantes civilizaciones?»[5]

A nuestro entender, la respuesta no podría ser más decepcionante

«La mayoría de los occidentales se siente inclinados, de forma absolutamente natural, *a responder afirmativamente a ambas preguntas.* Y quizá tienen razón (el destacado es nuestro). *(Cabe aclarar, para una lectura crítica del texto, que en toda la extensión de la obra citada por* "*Occidente*" *se entiende principalmente Estados Unidos y Europa)».*

Lo que se llamó «el fin de la historia», «el fin de las ideologías», se orienta en idéntico sentido. Y también, aunque referida a un futuro, toda ilusión escatológica.

Pero entonces, dirá en su buena intención el alma piadosa, *se impone como necesario hoy más que nunca promover el diálogo intercultural, el diálogo interreligioso, el diálogo universal. Promover la tolerancia, el respeto, la «aceptación del otro» aunque fuere en su diferencia, más aún: en razón, precisamente, de su diferencia; propiciar la conciliación y la armonía entre los pueblos,… entre los poderosos y los débiles,… entre el amo y el esclavo…*

---

[4] *Ibid.*, pág. 361.

[5] Melko, M. *The Nature of Civilizations*, Boston, Porter Sargent, 1969, p. 155, cit. en Huntington S. P., *op. cit.*, p. 361.

Son buenas, excelentes intenciones. Pero, ¿son posibles? El hombre ¿podrá reconocerse en ellas?

Estimado señor Einstein

«…ésta es la situación original: domina el mayor poderío, la fuerza bruta o intelectualmente fundamentada. … El derecho de la comunidad se torna entonces en expresión de la desigual distribución del poder entre sus miembros; las leyes serán hechas por y para los dominantes y concederán escasos derechos a los subyugados… …hasta dentro de una misma colectividad no se puede evitar la solución violenta de los conflictos de intereses… ...una comunidad humana se mantiene unida merced a dos factores: el imperio de la violencia y los lazos afectivos técnicamente llamados "identificaciones" que ligan a sus miembros».

Y en la amable carta, testimonio de la desazón de dos grandes hombres, el psicoanalista presenta al físico su teoría de las pulsiones

«Nosotros aceptamos que los instintos de los hombres (die Triebe des Menschen) *no pertenecen más que a dos categorías: o bien son aquéllos que tienden a conservar y a unir… o bien son los que tienden a destruir y a matar: los comprendemos en los términos "instintos de agresión" o "de destrucción"… (pero) …no nos apresuremos a introducir los conceptos estimativos de "bueno" y "malo". Uno cualquiera de estos instintos es tan imprescindible como el otro, y de su acción conjunta y antagónica surgen las manifestaciones de la vida……conclusión… serán inútiles los propósitos para eliminar las tendencias agresivas del hombre….se puede intentar desviarlas… (aspirar en la cultura al) …fortalecimiento del intelecto que comienza a dominar la vida instintiva, y (a) la interiorización de las tendencias agresivas, con todas las consecuencias ventajosas y peligrosas.*

Suyo, Sigmund Freud»[6]

[6] «El porqué de la guerra», *O. C.* Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, T. III, 3ª. Ed., p. 3207.

II. ¿Quién soy? ¿Qué soy? Identidad y subjetividad. El naufragio

(Omitimos aquí las que serían pertinentes consideraciones respecto de la identificación en psicoanálisis. Justifiquemos la omisión en el propósito de la propuesta temática que une *Subjetividad y Cultura* para reflexionar entonces en algunos aspectos de lo que se denomina identificación cultural).

Postulamos: la identidad es el núcleo de la subjetividad. Este texto podrá, o no, justificar lo postulado.

No podríamos hoy, ciertamente, definir identidad en términos de substancia «entificada». Una cierta traición a la etimología es aquí necesaria. Tampoco cabe ya circunscribir la compleja noción de subjetividad en términos exclusivamente conciencialistas. Más problemático aún es apelar a una caracterización que se reduzca a suponerle un «contenido» vivenciado con la convicción de lo «propio». Porque… ¿qué es lo propio?

El significado de subjetivo como perteneciente al yo o al sujeto aparece por primera vez en textos alemanes de siglo XVIII. A partir de ese tiempo el ámbito de comprensión del concepto es el del par subjetivo/objetivo. Se hablará, por ejemplo de fe considerada subjetivamente y fe considerada objetivamente (las creencias). Del mismo modo la distinción abarcará los juicios sobre la belleza, sobre la verdad, sobre los valores: ¿son propiedades de los objetos, o por el contrario, son una representación de la relación del sujeto que percibe con el objeto?

Nos interesa más ahora, intentando evitar la coacción de ese binarismo opositivo, reparar en las elaboraciones que nos hablan de los modos de subjetivación/objetivación en las prácticas y técnicas de constitución del sujeto. No particularmente aquí de aquéllas ejercidas sobre sí mismo, sino de los modos de subjetivación por una vía jurídica de acceso específico: el sometimiento a una ley, de la ciudad, del grupo, de los ancestros, del Libro… En todos los casos se trata de un Otro

que provee un lugar en un orden. Una fórmula breve condensa esta cuestión: «El sujeto es sujeto». Y es sabido que no se trata de tautología.[7]

Si, entonces, desubstancializado, el sujeto es «forma», se tratará de reparar en las condiciones históricas de constitución de la forma-sujeto. Está implicada en este enfoque la suspensión de toda preeminencia de universales antropológicos. Se reconocerá en estos párrafos la referencia a las formulaciones de Foucault: una historia del sujeto es una historia, no de una instancia fundadora (un «sujeto *su-puesto»),* sino de los efectos constituidos por obra de los «modos de subjetivación».

En la concreta dimensión macro-social, nos insisten los estudiosos, el final del siglo XX asistió a una eclosión, una crisis en la estabilidad continente de los sistemas de identidad cultural. Con particular intensidad, aunque no sólo allí, el fenómeno se detectó en los llamados «países escindidos» en los cuales grandes grupos humanos procedentes de otras

---

[7] Foucault, M. para sus temas. Y con otra pertinencia, también para psicoanálisis. El sujeto es… esta primera mención del término que se repetirá remite al *subjectum* latino, compuesto del prefijo *sub-* debajo y un derivado del verbo *iaceo,* yacer, estar tendido, estar situado; en la segunda mención del término, en el predicado, el significado es otro porque otra es la conformación de la palabra: ahora al mismo *sub-* sigue un derivado de otro verbo, *iacio,* echar, arrojar, lanzar. Así: El sujeto está arrojado a las estructuras de poder (Foucault), y/o a sus determinaciones inconcientes: El sujeto está *(est)* sujeto (Lacan). «Por efecto de la palabra, el sujeto siempre se realiza más en el Otro, pero ahí ya no persigue más que una mitad de sí mismo. Encontrará su deseo cada vez más dividido, pulverizado, en la circunscribible metonimia de la palabra. En efecto de lenguaje siempre está mezclado en lo siguiente, que es fondo de la experiencia analítica: el sujeto sólo es sujeto al ser sujeción al campo del Otro, el sujeto proviene de su sujeción sincrónica en este campo del Otro. Por eso tiene que salir de él, que arreglárselas, y al arreglárselas, sabrá que el Otro real tiene, tanto como él, que arreglárselas, que salir por su cuenta del apuro», Lacan, J. *El Seminario XI, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis,* España, Barral Editores, 1977, clase del 20 de mayo de 1064, p. 193.

culturas, experienciaron la problemática del desarraigo y la dificultad, o no voluntad, de asimilación. Grandes masas de subjetividades se precipitaron a derivas diversas, muchas veces devastadoras. El recurso a identificaciones con reparos consistentes –los ancestros, la etnia, la religión y la fe, la lengua, un específico y a veces radicalizado marco de valores– suele presentarse, y así sucedió, como una alternativa salvadora frente al naufragio de la subjetividad… muchas veces lejos de las costas habituales. La comunidad de identificaciones promete, *a priori* y casi siempre, un albergue reasegurador: *«Soy esto*… (es cierto que el riesgo casi ineludible de asumirse en *una* posición es el estallido de la discriminación, aun la auto-discriminación) …y "*ellos*" *son* "*lo otro*"*»*.

Si antes quisimos desestimar la alternativa sujeto/objeto, fue para decir ahora que creemos posible y deseable hoy –seguimos a Foucault– abordar «los modos de subjetivación/objetivación del ser humano en nuestra cultura… en términos de "juegos de verdad" en los cuales el sujeto, en cuanto sujeto, puede convertirse en objeto de conocimiento».[8]

Tal vez sea provechoso propiciar la observancia de lo que llamaríamos una *subjetividad advertida* (de los tres espejismos), advertida también de su condición de efecto, no de causa, de los modos de subjetivación/objetivación en una cultura.

III. El racionalismo escaso. Del desencantamiento del mundo (Weber) a la laicización y de la laicización al desencantamiento de la razón. El olvido de Dios como causa o los límites de la razón

En razón de lo dicho, y de lo que aventuraremos después, cabe estar atentos, es nuestra opinión, a un movimiento, vasto, liderado por figuras prominentes de la intelectualidad contemporánea que presenta la tesis según la cual, los males actuales, desde el malestar individual cotidiano, hasta la guerra y aun hasta el horror del nazismo, son efectos de un proceso

[8] Cf. Castro, E. *op. cit.*, p. 333.

que comienza con la Ilustración. Toda la negatividad de la época sería consecuencia de haber confiado, confianza que habría sido dañina, en la razón. Conviene aquí proceder con cuidado. Hablar sin más del «fracaso» de la Razón Ilustrada puede precipitar al desencantado en apelaciones que, a su vez, conviene revisar. ¿Es acaso la cuestión promover la destitución extendida de la razón, cuyo supuesto reinado condujo al «fracaso»? O, más bien, se tratará de reconsiderar sus poderes sin negar sus límites. Tal vez, el haber creído que el señorío de la razón conduciría a sus bodas con la verdad, fue eso… una creencia.

Nos dice un filósofo:

> *«La* confianza *en la razón y en sus categorías, en la dialéctica, y por tanto la* valoración de la lógica, *prueban tan sólo su* utilidad *para la vida (demostrada mediante la experiencia), no su "verdad"».*[9]

Y tal vez decretar el «fracaso» sin más es la condición con la que se pretende abogar por la causa de ciertos «retornos». Llegaremos a ello.

En una prestidigitación de zancadas históricas, el proceso quedaría resumido afirmando que el exilio de Dios al que convidó el Iluminismo, sumió a la humanidad de Occidente en las sombras actuales. El olvido de la Divinidad habría promovido esa laicización de la cultura que la célebre frase de Max Weber expresó con fortuna de síntesis y precisión cuando se refirió al «desencantamiento del mundo». Argumentan algunos, para sus propósitos, que es el tiempo del desencantamiento de la razón.

---

[9] Nietzsche, F. *El nihilismo: Escritos póstumos,* Barcelona, Ed. Península, 1998, p. 66.

IV. …Dios: «muerte» y resurrección en «revancha». «Retorno religioso» o ...«rodeo ateológico»

Hubo un tiempo de los dioses. Un tiempo cuyo origen se confunde con el del hombre mismo. Como quiera que se lo intente precisar siempre será su comienzo un alba oscura. En Occidente –y ya es una reducción «muy occidental» decirlo así– los estudiosos nos hablan de los orígenes orientales del Egipto milenario. Nos es un poco más conocido el politeísmo antiguo. Aquél en el que los humanos cohabitaban en y con una Naturaleza poblada de intenciones. Sin iglesia y culto únicos, ese universo se eternizó en una pléyade de relatos, mitos, fábulas, leyendas. La riqueza allí atesorada aún dice sus verdades. El paganismo, tan cercano a la carne y sangre de los hombres, conservaba una noción de lo sagrado de la cual cabe preguntarse hoy si no es equívoco confundir con lo religioso. Había coraje en esos tiempos. El coraje de asumir el enigma, el coraje del hombre trágico, sometido al misterio de los mensajes de la divinidad. Y había una certeza que ninguna negociación podía conjurar: los hombres se sabían mortales. *«Pollà tà deinà...» «Muchas cosas hay... ¿maravillosas? ¿terribles? ¿asombrosas? ¿siniestras? ¿heimlich?, ...ninguna como el hombre...».* De cualquier manera que se opte por traducir el término, es del hombre de que se habla, y de los prodigios de los que es capaz. Pero también de lo que no es capaz, de lo que le es inevitable: *«Sólo del Hades (la muerte) no podrá escapar».*[10]

Hubo un tiempo de los dioses. Un tiempo, Wilamowitz *dixit*, en el que «los dioses estaban ahí».

Hubo un tiempo de Dios. Permítasenos el atajo de una extrema reducción adecuada a nuestro propósito. Hubo un tiempo en el que Dios –no importa si aquél severo, celoso, Aquél que elige a su pueblo o un Otro todo bondad y omnisciencia que se propone universal–, un tiempo en el que Dios espera, nos espera. Porque hay, habrá, el día en que los justos serán recompensados. Es decir hay un tiempo de la promesa y de la

[10] Se reconocerá el célebre coro de *Antígona* de Sófocles, v. 332ss.

esperanza. En él, en ese Juicio Final, se romperá la infranqueable frontera, el límite imposible y se abrirá entonces el espacio de la comunión, del acceso a lo divino. Mientras tanto hay anticipos propicios al consuelo que requiere la espera: esa comunión de los fieles en la que son alcanzados por Dios; esa oración devota que comunica con Él. Los monoteísmos ordenan, establecen jerarquías de las cuales sería válido preguntarse qué replican de otras más terrenas. Y también ordenan, dan órdenes claras, precisas. Uno de esos decálogos está aún vigente. Se sabe a qué debe atenerse un buen creyente. No es poca cosa.

Ciertamente, no es poca cosa el aporte que una *Weltanschauung*, una concepción del Universo religiosa, ofrece al frágil mortal: un conjunto de «saberes» (sobre los orígenes, sobre el fin), la eficacia del consuelo y de la esperanza, y un conjunto de normas y prescripciones (para la vida práctica tanto como para la espiritual). El psicoanálisis de Freud, que no aspira a ser una concepción del Universo, ha interpretado este triple poder de la religión en base a su génesis: «La concepción religiosa del Universo tiene su determinación en la situación de nuestra infancia».[11]

Tampoco es acontecimiento menor el que significó en ese tiempo de Dios el giro iconoclasta.

Hay un tiempo sin dioses y sin Dios.[12] Aquéllos ya habían sido olvidados hace tiempo. De Él se nos anunció su muerte. No fue en un único recodo de la historia. No fue una única voz. Pero una fue la más estentórea. La de aquel loco, el del mercado. ¿Lo recuerdan? ¿Si? ¿No?

> *«¿No habéis oído hablar de ese loco que encendió un farol en pleno día y corrió al mercado gritando sin cesar: "¡Bus-*

---

[11] Freud S., «Una concepción del Universo», en *O. C.* Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 1948, T. II, p. 864.

[12] En un bello texto, Jean Cristophe Bailly desarrolla estos «tiempos» que aquí se presentan como simple esquema: *Adiós, Ensayo sobre la muerte de los dioses*, México, JGH Editores, S. A. de C. V., 1998.

co a Dios!", "¡Busco a Dios!" Como precisamente estaban allí reunidos muchos que no creían en Dios, sus gritos provocaron enormes risotadas. ¿Es que se te ha perdido?, decía uno. ¿Se ha perdido como un niño pequeño?, decía otro. ¿O se ha escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se habrá embarcado? ¿Habrá emigrado? –así gritaban y se reían todos alborotadamente–. El loco saltó en medio de ellos y los traspasó con su mirada. "¿Que a dónde se ha ido Dios? –exclamó–, os lo voy a decir. Lo hemos matado: ¡vosotros y yo! Todos somos sus asesinos. Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos prestó la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos la tierra de su sol? ¿Hacia dónde caminará ahora? ¿Hacia dónde iremos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos caemos continuamente? ¿Hacia delante, hacia atrás, hacia los lados, hacia todas partes? ¿Acaso hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene siempre noche y más noche? ¿No tenemos que encender faroles a medianoche? ¿No oímos todavía el ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No nos llega todavía ningún olor de la putrefacción divina? ¡También los dioses se descomponen! ¡Dios ha muerto!" ...».[13]

Y hay un tiempo del «retorno». Queremos pensarlo como el tiempo y el modo eficaz de una recuperación identitaria consistente.

La revancha de Dios[14] *en las tres religiones «abrahámicas»*

Los estudiosos señalan que hacia las últimas décadas del siglo XX comienza a hacerse notorio un auge del discurso religioso. Auge que no sólo estalla en este Occidente hoy poblado también por culturas llegadas de otras latitudes, sino también en Cercano Oriente. Un proceso amplio de *re-* cobra

[13] Nietzsche, F. *La gaya ciencia*, 125.

[14] Texto de Gilles Kepel de elocuente subtítulo: *Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.

fuerza por todas partes: *re*islamización, *re*cristianización, *re*judaización. No sería ajeno a esta recuperación de valores tradicionales, específicamente religiosos, el desencanto que el mundo moderno promueve en grandes grupos humanos. La vivencia de fracaso patentizada en una generalizada crisis social habría condicionado la apelación a un Orden Superior. Tal vez no sean ajenos a esta desesperanza las guerras, regionales o mundiales y «los» genocidios del siglo (así, en plural, para que el más horroroso de todos no nos haga olvidar los otros) que socavaron la ilusión de un reinado de la razón y la justicia en este mundo. Una renovación de la esperanza parece abrirse en este volver a Dios. Y aunque Éste sea Uno para algunos y otro Uno para otros, la búsqueda se emparenta, quizá, en sus motivos. Los sociólogos podrían decirnos si el concepto de *anomia* (propiamente sin norma, sin ley) descripto por Durkheim y Merton es explicación a la vez suficiente y pertinente.

Cabría, por el sólo placer de pensar y tomando el riesgo de simplificar el asunto en una reducción escandalosa, plantear una hipótesis, parcial, tentativa, vacilante...

¿Se trata de apelar a la existencia de un Otro trascendente, incondicionado, absoluto? ¿Un Otro que rescate el corazón identitario de una subjetividad agredida y desalojada de sus raíces habituales? ¿Un Otro que restablezca garantías en una comunión en masa y en una cultura que le sea propia? ¿Que opere el rescate de la identidad, de *alguna*, antes de su definitiva «caída» en un mundo «*in*-trascendente»? (el privativo *in*- no es aquí marca de *in*-suficiencia, déficit, defecto. Todo lo contrario). Ese rescate sería una posibilidad –¿por qué pensar que la única?– ante el desamparo, *Hilflosigkeit*; conocemos el término en Freud y su valor como fuente de nostalgia.[15]

---

[15] «En cuanto a las necesidades religiosas, considero irrefutable su derivación del desamparo infantil y de la nostalgia por el padre que aquél suscita, tanto más cuanto que este sentimiento no se mantiene simplemente desde la infancia, sino que es reanimado sin cesar por la angustia ante la omnipotencia del destino. Me sería imposible indicar ninguna necesidad infantil tan poderosa como la del amparo paterno. ...La géne-

Tres «retornos» diferentes en tres autores contemporáneos
Max Horkheimer y el Otro Absoluto

Darle un sentido a la vida. Alguno. Uno. Parece le es necesario al ser humano. Y quizás, esta necesidad esté en el fundamento de muchas de sus grandezas… y de sus miserias. Pero lo que nos importa ahora es, no esta inabarcable cuestión, sino un aspecto sesgado del asunto respecto del cual no hay acuerdo. ¿Cómo podría haberlo? La interrogación es: ese sentido ¿se lo concibe condicionado o por lo contrario, es supuesto sin condiciones?

«Es inútil querer salvar un sentido incondicionado sin Dios».

Reflexionemos en torno a esta frase. Se la pudo escuchar por radio. Los que no la escuchamos cuando fue dicha podemos sin embargo intentar «escucharla» en letra impresa. ¿De qué habla esa frase? ¿Qué nos dice en la palabra del pensador? En la palabra de *ese* pensador singular al cual quisiéramos poder dejar en suspenso al dejar en suspenso su filiación marxista, sus principios éticos, su carácter piadoso, su identidad judía. Y su inobjetable anhelo de justicia.

El texto en el cual fue dicha la frase que aún resuena lleva por título *Teísmo-Ateísmo*.[16] Se gana en la comprensión de su alcance y sentido si se la contextualiza, es decir si se la intenta esclarecer, desde el conjunto de los dichos que recogen los trabajos de la selección que nos ofrece Juan José Sánchez.

¿Qué es Dios en esta frase? ¿Qué es aquello que habla de Dios: la teología? ¿Qué es el pensamiento, la práctica que se denomina religión? ¿Qué es Otro en Horkheimer?

---

sis de la actitud religiosa puede ser trazada con toda claridad hasta llegar al sentimiento de desamparo infantil.», «El malestar en la cultura», *O. C.*, Madrid, Biblioteca Nueva, 3ª Ed. T. III, p. 3022.

[16] Horkheimer, M., en *Anhelo de justicia*, Madrid, Ed. Trotta, 2000, p. 75.

Transcribamos extensamente, a fin de tenerlo a la vista, el párrafo que enmarca nuestra frase

> *«Pero la verdad, la verdad enfática y perdurable más allá del error humano, es inseparable en último término del teísmo. De lo contrario tiene razón el positivismo con el que va ligada, a pesar de todo antagonismo, la teología actual. Según él, la verdad significa funcionamiento, cálculo; los pensamientos son órganos, la conciencia se torna superflua en la misma medida en que se perfilan en el colectivo las formas adecuadas de comportamiento que habían sido facilitadas por ella. Es inútil querer salvar un sentido incondicional sin Dios. Por muy independiente, diferenciada y en sí necesaria que sea una determinada expresión en cualquier esfera cultural, arte o religión, con la fe teísta debe renunciar a la vez a la pretensión de ser objetivamente algo más elevado que cualquier quehacer práctico. Sin referencia a lo divino pierde su gloria la acción buena, la salvación del injustamente perseguido, a no ser que ella convenga al interés de un colectivo más acá o más allá de las fronteras nacionales. Al permitir los teólogos protestantes progresistas que incluso el desesperado pueda llamarse a sí mismo cristiano, ponen en paréntesis un dogma sin cuya vigencia carece de sentido su propio discurso. Con Dios muere también la verdad eterna».*[17]

No sólo se denuncia la mortalidad de Dios sino también la de la verdad en su eternidad. Es que para este pensador la una es correlativa a Aquél. No porque se sostenga en el teísmo filosófico para el cual la divinidad es el garante de las leyes de la naturaleza sino porque sus tesis llevan al «pensamiento de un Otro distinto de este mundo, en el que la naturaleza con sus rígidas reglas, que desde siempre generaron la fatalidad, ya no tenga poder alguno».[18] Entonces: lo que está en juego no es aquella antigua pretensión de una razón –Ilustrada, si se quiere– que alentó la ilusión de someter a la naturaleza, sea lo que eso fuere, iluminando sus misterios. Es la ilusión, más ilusoria aún, de poder negar «sus rígidas reglas». Y de arrancar al hom-

---

[17] *Ibid.*, p. 85.
[18] *Ibid.*, p. 87.

bre de su «fatalidad». ¿No fue a algo semejante a esto, a esta enorme pretensión, a esta desmesura, a lo que aquel sabio pueblo griego llamó con un breve nombre, *hybris?*

Doble duelo. De Dios y de la verdad. Pero, ¿quién, quiénes, cuándo fue concebida eterna? Porque, ¿qué es la verdad? Curiosa pregunta que ha develado a las mayores mentes. Y que no debería ignorar las respuestas dadas por fuera de la herencia griega. Herencia de la que somos herederos. La noción de verdad es la que cada época, cada autor, cada filósofo, cada lógico reivindica. La pasión humana por la Unidad podrá llevar a sostener que alg-una sea La Verdad, La-Una-Verdad. También Nietzsche, se pregunta... y se responde:

> *«¿Qué es la verdad? Un ejército movible de metáforas, metonimias, antropomorfismos; en suma un conjunto de relaciones humanas, que, ennoblecidas y adornadas por la retórica y la poética, a consecuencia de un largo uso fijado por un pueblo, nos parecen canónicas y obligatorias; las verdades son ilusiones de las cuales se ha olvidado que son metáforas que paulatinamente pierden su utilidad y su fuerza...»* [19]

Dios ha muerto. Así lo vocifera el insensato de Nietzsche (abandonamos la frase que nombra al pensador del martillo a la espontánea ambigüedad). Dios ha muerto, se nos ha anunciado. ¿Lo creemos? ¿Verdaderamente lo creemos? Tal vez no ha muerto, tal vez agoniza y lo queramos agonizante para siempre. O sí, tal vez, haya muerto pero nos negamos a enterarnos, nos resistimos al trabajo del duelo necesario. Tal vez.

En verdad, es una verdad tremenda esta muerte. Quizá sea por eso que algunos hablan hoy de un «retorno religioso» en cierto pensamiento contemporáneo.[20] Porque ¿cómo privar al

---

[19] Nietzsche, F. *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral,* Buenos Aires, O. C. Ed. Aguilar, 1967, T. V p. 245.

[20] V. p. ej. Alemán J., «El giro religioso ...Europa inacabada» en *Jacques Lacan y el debate posmoderno,* Buenos Aires, Ed. del Seminario, 2000. Cf. tb. Derrida, J. «Fe y saber» en *El siglo y el perdón,* Buenos Aires, Ed. de la Flor, 2003.

hombre de Dios? ¿Cómo concebirlo a-teo si Él es el garante moral del mundo y el lugar de la verdad? Y no sólo eso, también la gloria de la acción buena extravía su mérito si no guarda referencia a lo divino. La frase de Horkheimer, «Con Dios muere también la verdad eterna», nos hace retornar aquélla otra de aquel gran piadoso, Dostoyevski, a quien uno de sus personajes hace decir «Si Dios no existe, todo está permitido». El pensador judío y el escritor cristiano aunados ambos en la necesidad humana, demasiado humana, de un legislador, de El Legislador.[21] Hasta cabe preguntarse si el ateísmo que Horkheimer denuncia como «el pensamiento que se alía con el poder más fuerte de turno» no es, más allá de declaraciones concientes, la estratagema de un relevo que reinstala en tronos seculares, un todo-poder que no admite retirada. Cabría dirimir, si la hipótesis enunciada fuera válida, si esto es radicalmente diferente de la concepción correlativa del teísmo en nuestro autor cuando lo caracteriza como la fidelidad a «lo que un día sirvió de base espiritual a la civilización a la que (los individuos) pertenecen».[22] Se observará que el término fidelidad queda por fuera de la cita textual. Sin embargo nos parece que la noción de fidelidad a la propia tradición es preeminente en el pensador de Frankfurt. Y, lo que es relevante en el texto que seguimos, es que, si bien declara caduca la oposición teísmo-ateísmo, no por ello deja de referir la alternativa a criterios de valor enlazados en una relación necesaria: «La necesaria relación entre tradición teísta y superación del egoísmo».[23] Nos preguntamos: ¿puede admitirse que aquélla sea condición necesaria de ésta? ¿Que sea La condición?[24] No lo creemos. «Ama a tu prójimo como a ti mis-

---

[21] «La imagen religiosa fundamental es la de la reverencia y de la tradición; la del devanado de las formas culturales alrededor de los nombres sagrados –nombres de los dioses, de los lugares divinos, de los padres, de los garantes–. La lógica íntima de la construcción religiosa es la del padrinazgo y del linaje...», Bailly, J. C. *op. cit.*, p. 31.

[22] Horkheimer, M. «Teísmo-Ateísmo», en *Anhelo...* p. 87.

[23] «...sin el supuesto de la validez del mandato divino el amor al prójimo, la honradez y la conciencia responsable no están lógicamente mejor fundados que el odio...» «Sobre la duda», en *Anhelo...* p.113.

[24] Confrontemos también aquí, en un ejercicio del pensar, el *decir* del filó-

mo». La tradición bíblica, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento[25] ha forjado este imperativo. Horkheimer nos enseña que en el «tú», en particular en la mención del término en los cinco primeros libros de Moisés, no es fácil distinguir si la referencia es a un individuo o al conjunto del pueblo. Sugiere como conjetura que una traducción más correcta avalaría esa identificación individuo-pueblo supuesta en el texto si fuese vertida como: «Ama a tu prójimo, él es como tú».[26] Sabio principio... en principio. Pero... «él» ¿es verdaderamente como «tú»? ¿Acaso tiene que serlo? ¿Debe serlo? ¿En qué sentido?

El ansia, el deseo, la nostalgia, *die Sehnsucht* del filósofo cuyo texto estamos glosando no ceja, aquí y allá, de clamar por la instauración del amor en la sociedad... como precepto. Una suerte de amor universal que impregnara y contuviera todas las diferencias aunadas. Sería lo propio de la actual «cultura judeo-cristiana», la que debería reunir en una armonía planetaria individuos, pueblos, culturas.[27]

> —*Profesor Horkheimer* (pregunta en la ficción), *dice usted: «A la actual cultura judeo-cristiana correspondería...» tan noble misión. Ahora bien, y dado que a la palabra cultura sigue una asignación precisa, nos gustaría preguntarle: ¿cuál sería el mundo de valores promovido?*

Entre los muchos y variados aspectos de la subversión freudiana éste es el lugar de uno de ellos. Y no el menos revulsivo. Freud, el «judío sin Dios», se interroga sobre este precep-

---

sofo con el *decir* del psicoanalista (Freud): «Las exigencias éticas a las que la religión quiere prestar apoyo, demandan más bien un fundamento distinto, pues son indispensables a la sociedad humana y es peligroso enlazar su cumplimiento a la creencia religiosa», «Una concepción del Universo», *O. C.* Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 1948, T. II, p. 866.

[25] Lv. 19. 18, 34; Mr. 12. 28-33.

[26] «El anhelo de lo totalmente Otro», en *Anhelo*... p. 170; tb. en «Religión y sociedad», p. 240.

[27] «Religión y sociedad», en *Anhelo*..., p. 240.

to del amor al prójimo, central en la ética, en la ética declamada desde siempre.

> *«¿Por qué tendríamos que hacerlo? ¿De qué podría servirnos?... ¿Cómo llegar a cumplirlo? ¿De qué manera podríamos adoptar semejante actitud?»*[28]

La concepción del hombre a partir de Freud se abre a consideraciones que estaban veladas. No porque lo que ahora se teoriza haya abierto una absoluta novedad. Los efectos siempre se hicieron sentir. Antes del psicoanálisis ya había sido dicho que *Homo homini lupus*.[29] Pero la postulación de «disposiciones instintivas» –mejor sería traducir disposiciones pulsionales *(Triebbegabungen)*– que integran «una buena porción de agresividad» pasan a ser reconocidas como constitutivas habituales y normales del ser humano. Reconocida esta *condición* ya no es esperable que el amor al semejante sea su potencia única; también es reconocido ese fatal «narcisismo de las pequeñas diferencias» en la raíz de muchos conflictos. Junto a Eros obra la tendencia agresiva *(Aggressionsneigung)*, la «primordial hostilidad entre los hombres» *(primären Feindseligkeit der Menschen)*. De la antigua oposición, el psicoanálisis viene a decir que «las pasiones instintivas (pulsionales) son más poderosas que los intereses racionales» *(triebhafte Leidenschaften sin stärker als vernünftige Interessen)*, lo que condiciona a la cultura *(Kultur)* a realizar ingentes esfuerzos para sostener su supervivencia. «Todos los hombres integran tendencias destructoras –antisociales y anticulturales– lo bastante poderosas para determinar su conducta en la sociedad humana».[30] El psicoanálisis tematiza ampliamente esta condición y, al reconocer una *condición* humana así ampliada, no puede adherir al precepto del amor al prójimo, mejor dicho, apuremos la corrección, no puede considerarlo de inspiración espontánea y natural.

---

[28] Freud, S. «El malestar en la cultura», V, *passim.*
[29] Hobbes, Th. «El hombre es el lobo del hombre».
[30] Freud, S. «El porvenir de una ilusión», *O.C.* Madrid, Biblioteca Nueva, 3ª Ed., T III, p. 2962.

—Ya lo ve usted, basta dar la palabra al incrédulo, aunque sea un incrédulo célebre –su Freud– para que uno de los pilares sobre el que se edifica la cultura sea cuestionado. ¿Cómo es posible invalidar el hecho del amor al prójimo? Usted mismo ha señalado la antigüedad del precepto al reconocerlo en textos tan antiguos como consagrados. Toda la tradición los sostiene.

—Temo haber proporcionado motivo para su queja. Tal vez haya cometido el mismo error que reprocho a otros a pesar de haberlo querido evitar. Citar la auto apreciación de Freud puede hacer creer que es de su autoridad que brota el valor del argumento. Si ha parecido así, permítame rectificar el equívoco. Descreo de las razones admitidas «ad verecundiam».[31] *La veneración no es buena consejera para el pensar. El hábito, mal hábito, que lleva a declinar el pensar propio en razón de un pensar eminente puede, muchas veces lo es, hacernos partícipes de agudezas que no hubiéramos alcanzado con nuestras propias capacidades. Nada hay de malo en ello, todo lo contrario. Pero concédame usted que la admisión ciega al Maestro puede ser una forma de instalar, re-instalar si usted quiere, Una Verdad, Un Saber, Un Otro Infalible. Por otra parte, dicho más tímidamente, la tradición en una cultura ¿es garantía suficiente? Una tradición que me identifica al precio de un desconocimiento de mi singularidad ya no es tradición, es traición. No me refiero sólo a la singularidad de una persona sino también a la de un grupo, no importa cuán amplia sea su extensión. Sólo un ejemplo: las tradiciones sobre el cuerpo y la sexualidad en cierta cultura ¿no transmiten valores propios que bien pueden diferir de los de otras culturas?*

—Creo adivinar en lo que usted dice una cierta ilusión de subjetividad pura que no veo cómo puede ser posible en la vida práctica. ¿Acaso puede concebirse alguien por fuera, ajeno, a la cultura que lo habita?

---

[31] Falacia lógica también llamada de autoridad o de la reverencia. Consiste en otorgar valor de verdad a un enunciado en razón de la autoridad de quien lo emite.

—Evidentemente no, no es posible. Admito con usted que es impensable concebirse fuera de alguna cultura. La cuestión es no dejar impensada esa misma cultura y las tradiciones que en ella y desde ella se eclipsan tras una supuesta subjetividad libre desde la cual decidiríamos espontáneamente nuestros «propios» actos.

—Lo que usted dice es una obviedad; no veo la razón de su insistencia.

—Digamos al menos una de esas posibles razones: negar verdades absolutas, verdades a las cuales no quepa suponerle condiciones de producción. ¿No cree usted que es útil *estar advertido de los* sentidos condicionados *implicados en el cotidiano pensar y actuar? Dicho de otro modo, el alojamiento en el sentido, en algún sentido, es inmanente a la condición humana. Es «su» condición, de la cual y en mayor medida esos determinantes no son electivos, al menos no son absolutamente electivos. De ellos, de esos determinantes, es de los que deberíamos estar advertidos.*

—Se reitera usted. ¿«Estar advertidos»? Me asombra esa expresión en alguien que hace un momento ha citado a Freud. ¿Quiere usted decir conciencia advertida?

—Hace usted bien en forzar una aclaración. Digamos que la advertencia que se pretende en el advertido no consiste en la ingenua suposición que llevaría a creer que es posible erradicar, por una aprehensión conciente hiperbólica, los pliegues del misterio, la potencia del saber no sabido en sus causalidades inconcientes, y, en fin, cualquier actual incognoscible. Tales aspiraciones, nos parece, sólo serían expresión de deseos de algunas trasnochadas Nuevas Luces.

—Sigo sin comprender la originalidad del planteo.

— No hay tal originalidad. Sólo trato de incluir la práctica de la sospecha –que bien puede ser dejada de lado luego– acerca de toda verdad consagrada, práctica que debería poner a prueba aun las irrelevantes y corrientes. ¿No

es acaso un buen ejercicio? ¿No es una buena enseñanza la que nos dejaron los «filósofos de la sospecha»? Paul Ricoeur [32] *reunió bajo esta denominación, como usted sabe, a Marx, Nietzsche y Freud. Ellos con sus formulaciones supieron erosionar los saberes vigentes. Cada uno en su campo, pero abriendo horizontes más allá de esos específicos ámbitos, produjo rupturas en el pensamiento tradicional. Piense usted en la conmoción que sacudió a las que eran verdades consagradas. Plantear la conciencia como conciencia «falsa» no fue poca cosa. Y tampoco, «contra los prejuicios de su época», crear los métodos adecuados que permitan desandar la inversión del trabajo inconciente de cifrado para establecer la Verdad oculta tras los sentidos manifiestos. Ricoeur lo dice en una frase admirablemente sintética: «Después de la duda sobre la cosa (Descartes), entramos en la duda sobre la conciencia». A propósito, ¿no cree usted que es más confortable instalarse –iba a decir* amparar*se– en la certeza, en alguna certeza? La duda es una incomodidad existencial.*

—Se aparta usted del tema. Hablábamos de la negación del amor al prójimo...

—...como disposición espontánea y natural. Pero no negamos su justificación como «precepto ideal», precepto a promover precisamente en razón del reconocimiento de tendencias naturales tan opuestas a su ejercicio. La promoción del amor en vínculos identificatorios coartados en su fin no es el menos importante de los esfuerzos que hace la cultura para evitar la desintegración. Sólo cabría agregar una consideración que no es posible seguir aquí: ¿cuáles son las condiciones para que un semejante, cualquier semejante sea «mi» prójimo?

---

[32] En esta interlocución imaginaria (recurso evidentemente plagiado de Freud) este tema de la llamada «escuela de la sospecha» refiere a las consideraciones de Paul Ricoeur en *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1983, Capítulo II, «El conflicto de las interpretaciones», p. 32.

—No es difícil la respuesta. Repare usted en el «como a ti mismo» y tendrá allí la solución clara y distinta a su inquietud.

—¿Clara y distinta? ¿Ha dicho usted, cartesianamente, clara y distinta? ¿Tiene la seguridad, la certeza indudable de la existencia pura de ese amor a sí mismo en el hombre? Por mi parte no estoy tan convencido de ello. El psicoanálisis parece cuestionarlo, aun más, desmentirlo. Si acepta usted la teoría del dualismo pulsional (Eros-pulsión de muerte), se verá llevado a admitir la existencia en el hombre, la operatividad, de la pulsión agresiva (Aggressionstrieb) también hacia sí mismo. ¿No lo prueba acaso, –pregunte a los psicoanalistas o, más simple, observe a su alrededor– las múltiples y variadas manifestaciones de autoagresión? No se engañe usted con los velos o «racionalizaciones» con los que tantas veces se presenta. El sentimiento de culpabilidad inconciente no suele ser ajeno a conductas y acciones inexplicables para la razón. El «escándalo» del masoquismo, de ciertas perversiones, la fenomenología del duelo y de la melancolía y, dentro del dispositivo analítico, algunos fenómenos resistenciales, la llamada «reacción terapéutica negativa», son temas que hacen dudar, o mejor, llevan a descreer, que ese «amor a sí mismo» sea cuestión simple. Hasta el mismo deseo inconciente, central en la teoría de Freud, puede ser vinculado a la pulsión de muerte. Es insuficiente considerar la agresividad, la pulsión agresiva, sólo en sus derivaciones «hacia fuera». Hecho cierto, su comprobación no requiere del psicoanálisis. La consideración de la agresión, aún cuando se la encuentre formando parte de una palabra compuesta (Aggressionstrieb) en los textos o vertida como pulsión agresiva en las traducciones, es insuficiente si se la reduce al espacio de la relación con «los otros». En tal caso, esa reducción desconocería el alcance y la potencia hermenéutica de la teoría de las pulsiones en Freud. ¿No cree usted que cabría «completar» a Hobbes con Freud? Más o menos así: «El hombre es el lobo del hombre»... y de sí mismo.

Variadas son las causas del malestar en la cultura. Un texto célebre las investiga. En esas páginas, como en tantas otras en las que el psicoanálisis arroja algo de luz en los abismos de la condición humana, Freud desangeliza al hombre, lo humaniza.

Teología. Horkheimer, aún. Freud

El filósofo Horkheimer, en su así llamado último período, reivindica explícitamente la religión. En textos, conferencias, audiciones radiales, entrevistas, manifiesta claramente esta posición. Y habla de teología. Cabría decir de teologías en tanto discute y polemiza con algunas corrientes de la época. En la cita precedente menciona a los teólogos protestantes de los que se diferencia. No nos interesa aquí seguir la intimidad de ese debate sino sólo intentar aislar la posición teológica defendida, las ideas que a ella fundamentan.

Tiene alcance de denuncia la mención de la alianza de la teología con el poder temporal, alianza puesta al servicio de hacer compatible el mensaje del Fundador del cristianismo con una estructura social de dominación. La gestación, exitosa, de una «autoconciencia complaciente» con la «realidad perversa»,[33] apartó a la teología de su pensar esencial. Y no es porque el pensador haya sostenido que ese pensar esencial no es cosa de este mundo. Por el contrario reivindica su función como fundamento de la política y de la moral.

> *«...una política que no contenga en sí teología o metafísica, y por tanto, naturalmente, también moral, se reduce en último término a negocio».*[34]

dice Horkheimer a su interlocutor, avanzando en la insistencia para marcar una distinción que importa

> *«Todo lo que tiene que ver con moral remite lógicamente en último término a la teología, en todo caso* no a razones seculares...» (destacado nuestro).

---

[33] Horkheimer, M. «Teísmo-Ateísmo», en *Anhelo*... p. 77.
[34] Y las citas siguientes en «Lo que llamamos sentido», en *Anhelo*... p.193.

Un orden moral y político, por tanto de este mundo, ¿fundado en qué?

Al menos, no sin el pensamiento de un trascendente.

Se trata entonces de seguir el texto de cerca a fin de comprender lo dicho en este término: trascendente. Y sigue así: admitido, con Kant y Schopenhauer, lo fenoménico del mundo, no le cabe el carácter de absoluto. Pero el Absoluto, la necesidad de Absoluto parece ser un fuerte sentimiento... en Horkheimer. (Sería de interés explorar ese supuesto sentimiento en un estudio que correlacionara estos dichos con su vida, con el momento singular de esa vida). Pero preferimos preguntarnos sobre la generalidad de una afirmación. Luego de acordar con sus célebres predecesores acerca de la afirmación que remite el mundo a fenómeno, dice:

> *«En cualquier caso, no es lo último... La religión enseña que existe un Dios todopoderoso e infinitamente bueno: ¡un dogma difícilmente creíble a la vista del horror que desde milenios reina sobre la tierra!... Hay que renovar la teología. No existe una certeza de que exista un Dios todopoderoso. No lo podemos creer a la vista del horror de este mundo... (queda) el anhelo... el anhelo de que no quede todo en la injusticia...»*

Lo que queda es el anhelo de justicia. Y una teología debe fundarse sobre ese anhelo. No ya sobre la existencia de Dios, no parece posible ya remitirse a Él. Sin embargo tampoco es concebible el abandono de alguna noción sustitutiva, tal vez porque tampoco es concebible para el hombre precipitarse en el abandono, abismarse en «su» propio abandono. Porque ¿dónde habría que alojar en tal caso la promesa? No hablar ya de Dios –«el judío piadoso trata de evitar en lo posible la palabra «Dios»– no es idéntico a renunciar al Absoluto, a «lo Otro».

El desencanto, la desilusión que coagula después «del horror de milenios», como coagula la sangre derramada por milenios de horror, promueve ese Otro del anhelo... como Abso-

luto. Un texto de 1970, precisamente, lleva ese título: *El anhelo de lo totalmente Otro.* La Teoría Crítica de Horkheimer y Adorno denominan «con gran cautela» lo Otro al Absoluto. Y remiten su sostenimiento a la vigencia de la religión. «Con la religión, con la idea de verdad,... se apaga el anhelo del Absoluto, de lo Otro...».[35] Es decir, es la religión la que asegura de la existencia de lo Otro.

El texto publicado guarda en letra impresa una entrevista con el filósofo. Su título en alemán es *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen.* El vocablo *Sehnsucht,* común en la lengua, se puede traducir también por nostalgia, añoranza, ansia, afán, deseo vehemente. Lo encontramos formando parte de la palabra compuesta *Vatersehnsucht* en la cita de Freud antes transcripta (nota 43). ¿Es sólo coincidencia terminológica entre dos pensamientos por lo demás diferentes? ¿O señala más bien un punto de contacto del que no podría, de todos modos, esperarse mayores consecuencias? Anhelo, nostalgia de padre, en Freud. Es conocida la importancia asignada en el psicoanálisis al padre o, cabría decir en una formulación que prevenga equívocos simples (padre igual progenitor), a la función paterna.

El filósofo Horkheimer en varios pasajes de sus textos también habla del padre y de la madre. La caracterización que hace de ambos permanece en el ámbito del parentesco y de una asignación de funciones en la familia y en la sociedad que remite a lo que podría llamarse, con cierta prevención, una estructura tradicional. Leemos:

> *«Freud enseñó que la conciencia surge a través de la autoridad del padre... ahora (esa) autoridad ha sido sacudida por muchos cambios sociológicos, psicológicos y técnicos entre los que se puede contar también la píldora. [...] Hoy una cosa es clara: el desmoronamiento del mito del padre».*[36]

---

[35] «Sobre la duda», en *Anhelo*... p. 115.

[36] No nos interesa aquí adentrarnos en la polémica que suscitó en su momento la posición asumida por el pensador en cuanto a su objeción a la

Y correlativamente también leemos:

«La madre que ejerce una profesión es algo completamente distinto a la madre cuya misión en la vida era la educación de los hijos. La profesión cosifica sus pensamientos. Y a ello se añade, además, que tiene los mismos derechos».

A continuación –en una lógica en la que una pérdida arrastra a otra pérdida– Horkheimer vincula el derrumbe de la figura paterna con la decadencia religiosa que denuncia: con la desaparición del respeto del padre terrenal se desvanece la veneración del padre divino y las categorías religiosas que se erigen en esa veneración. Nos importa detectar, aunque lo supongamos de corto alcance, este punto de contacto entre el psicoanalista Freud y el filósofo Horkheimer. E importa indicar también aquí el provecho que, en las consideraciones respecto a la cuestión del padre, puede aportar una lectura orientada por los tres registros promovidos por Jacques Lacan: padre simbólico, padre imaginario y padre real.

Jacques Derrida. Un punto en la trayectoria

Lo que sigue no es un abordaje de los textos de Derrida. Acorde con la temática de estas páginas, nuestro interés aquí es acotado, puntual. Un punto, una ocasión en el pensamiento de Derrida, en la que nos parece ver una intersección con el tema del «retorno». Estamos en su texto *Espectros de Marx.*[37] En el capítulo 2, «Conjurar el marxismo», asistimos como lectores a una sustanciosa polémica, justificadamente pasional por momentos, con el autor de *El fin de la historia y el*

---

anticoncepción; tampoco en que ello fue en coincidencia con la encíclica de Pablo VI que prohibió la píldora. Sí interesa señalar que, a nuestro entender, lo que está en entredicho no es tan sólo la defensa de la «familia» ni la de las «elementales estructuras éticas de nuestra sociedad» sino el ejercicio de una sexualidad libre. El escándalo vaticinado es el de la sexualidad dislocada de la procreación. Que se identifiquen estos dos aspectos tan centrales es tan cuestionable como el hecho de confundir, en una indistinción preñada de consecuencias, madre y mujer.

[37] Madrid, Ed. Trotta, 1995.

último hombre, Francis Fukuyama. Una palabra, un término saturado, muy saturado de connotaciones religiosas ha insistido desde páginas anteriores. Se reitera aquí y allá. Ese término es mesianismo y sus variantes, mesiánico, Mesías.

Pero deberemos extremar la cautela. Y una manera de hacerlo es plantear la cuestión en términos de interrogación, de interrogación al texto. Por otra parte, no es estrategia sino vacilación.

El contexto. No sorprende que Fukuyama hable de «buena nueva». Debimos acostumbrarnos (no deberíamos acostumbrarnos en este mundo de hoy) a entender con tal lenguaje neotestamentario el anuncio que predice poder ver ya, ya estar a las puertas de esa «Tierra prometida que parece ser la democracia liberal». Son palabras de Fukuyama. No sorprende, por conocida, esta posición en este intelectual. En la polémica, ahora Derrida. Derrida y su propuesta: nos dice que en la actual confrontación de «escatologías mesiánicas» (en Medio Oriente y ahora en el mundo entero) el análisis, la crítica marxista es a la vez indispensable e insuficiente. Se imponen reformulaciones acordes al verdadero «espíritu del marxismo». Y prosigue el pensador de la deconstrucción describiendo algo que les es común a la escatología mesiánica y a la crítica marxista: llama a eso común «la estructura formal de la promesa». Pero, y se nos presenta como lo importante, aclara a continuación:

> *«Pues bien, lo que sigue siendo tan irreductible a toda deconstrucción... puede ser cierta experiencia de la promesa emancipatoria, puede ser, incluso, la formalidad de un mesianismo estructural, un mesianismo sin religión, incluso un mesianismo sin mesianismo, una idea de la justicia... y de la democracia».*[38]

«Promesa», palabra que también dispara fuertes resonancias y que reencontramos unas páginas más adelante cuando, siempre en polémica con el tal Fukuyama, Derrida retoma la

[38] *Ibid.*, p. 73.

cuestión de la diferencia entre la promesa infinita que una idealidad –se habla de democracia– puede pretender y las efectividades reales de las promesas del siglo, las llamadas utopías seculares: la promesa democrática, la promesa comunista. Ambas conservan, y deberán conservar, «esa esperanza mesiánica absolutamente indeterminada en su corazón, esa relación escatológica con el por-venir de un acontecimiento y de una singularidad, de una alteridad inanticipable».[39]

Entonces: hay un límite a la deconstrucción. Y hay, parece, necesidad de un suelo ético firme, que se sostenga más allá de toda interpretación, de toda deconstrucción. La justicia, de tal modo, aparece en el lugar de un *incondicionado* del cual nos preguntamos si no es el lugar de un absoluto, el lugar de lo religioso.

¿Osaremos decir que este punto es el de un «giro religioso» en el pensamiento de Derrida?

¿Por qué aquí hablar en términos de mesianismo? Más aún, preguntamos, si la palabra aparece violentada, contrariada, casi abolida al acompañarla por un *«sin»* que parece contradecirla. Leemos acerca de un «mesianismo sin contenido», de «lo mesiánico sin mesianismo». ¿Qué fuerza a mantenerla, justamente a ella, tan cargada de connotaciones? Mesías: del latín tardío y eclesiástico *(messîas)* y a través del griego, del hebreo *(mashîah),* «el ungido», nos traducen.

En esas mismas páginas Derrida convoca al texto a Walter Benjamin y a sus *Tesis de filosofía de la historia.*

> *«El pasado comporta un índice secreto que lo remite a la liberación* (Erlösung)... *Existe un acuerdo secreto entre las generaciones pasadas y la nuestra. Habíamos sido esperados en esta tierra. A nosotros, como a cada generación precedente, nos fue concedida una* débil *fuerza mesiánica* (eine schwache messianische Kraft) *sobre la que el pasa-*

[39] *Ibid.,* p. 79.

do hace valer una pretensión. Justo es no descuidar esa pretensión en lo más mínimo».[40]

Erlösung. He aquí uno de los principales conceptos teológicos de las *Tesis.* Se vierte mejor como "redención" que como "liberación".[41] En esta segunda tesis se trata de una redención del propio pasado en el camino de cada búsqueda de felicidad personal. Pero, además y también, es en el terreno de la historia donde otra redención aún aguarda una reparación general, colectiva. Es decir es el pasado que pesa, y que no pasa, no termina de pasar. ¿Qué hacer? ¿Qué esperar?

«Cuando estamos en el nivel más bajo, expuestos a una eternidad de tormentos que nos infligen otros seres humanos, alimentamos como un sueño de liberación la idea de la llegada de un ser que se presentará a plena luz y nos traerá la verdad y la justicia. Ni siquiera es preciso que ese hecho se produzca durante nuestra vida ni en vida de quienes nos torturan hasta matarnos; sin embargo, algún día, un día cualquiera, todo será reparado».[42]

Diríamos nosotros ¿qué duelo se eterniza en un tiempo obstinadamente detenido?

Pero, una vez más, el texto: «uno de los principales conceptos teológicos». ¿Qué es aquí teología? *No* es un objetivo en sí, *no* es la devoción a verdades eternas, *no* es eso que podría indicar la etimología, *no* apunta al intento de aprehender la naturaleza del Ser Divino. Sí es una actitud, una práctica, una reflexión que debe estar «al servicio de la lucha de los oprimidos». El reiterado *no* que hemos querido destacar guarda, nos parece, identidad de función con el *sin* que señalábamos más arriba.

---

[40] Tesis II, en Löwy, M. *Aviso de incendio,* Buenos Aires, FCE, 2003, p. 54.

[41] Para este tema cf. Löwy, M. *op cit., passim.*

[42] Horkheimer, M. *Ocaso,* Barcelona, Anthropos, 1986. Cit en Löwy, M. *op. cit*., p. 58.

De todos modos, aunque no sea tema aquí, la cuestión se enmarca en el juego dialéctico que impuso al pensamiento europeo en el siglo pasado la asociación entre teología y materialismo histórico. En Benjamin, específicamente, han sido señaladas esas «afinidades electivas» que se establecen en su pensamiento entre el romanticismo alemán, el mesianismo judío y el marxismo revolucionario.[43] ¿Pero cómo comprender una teología que *no* es...? ¿Cómo comprender este mesianismo *sin...?*

Digamos cómo ha sido comprendido por Benjamin.

La escuela materialista ha querido ver en Walter Benjamin a un marxista, un materialista consecuente para el cual la teología tiene tan sólo valor metafórico respecto a verdades materialistas que encubre. Decimos: puede ser; pero nos queda en sombras la razón de tal elección metafórica.

Los partidarios de la corriente teológica han visto en Walter Benjamin a un teólogo, un pensador mesiánico cuyo marxismo es tan sólo un uso extensivo de conceptos materialistas.

Y, por fin, hay quienes ven en el pensamiento de Walter Benjamin un intento de complementariedad imposible entre teología judía, mesianismo y marxismo.

Volvamos a Derrida. Es cierto que las consideraciones de este autor y su mención de Benjamin se enlazan con el tema que transita en *Espectros de Marx* y que no podemos seguir aquí. Baste decir, que lo que ese capítulo y otras partes del libro abordan, está referido al poder de la «herencia», de «lo heredado». *«La herencia no es nunca algo* dado, *es siempre una tarea»*. «Ser... *quiere decir* heredar. *Todas las cuestiones a propósito del ser o de lo que hay que ser* (to be or not to be), *son cuestiones de herencia»*. «Somos *herederos... el* ser *de lo que somos* es, *ante todo, herencia, lo queramos o lo sepamos o no... (y) no podemos sino* testimoniarlo».[44]

---

[43] Löwy, M. *op. cit.*, pág. 11ss., p. 52.
[44] Derrida, J. *Espectros...* p. 76ss.

Ahora bien, y con la misma cautela, nos preguntamos en torno al empleo de estos términos: mesianismo, redención *(Erlösung)*, teología. Términos que al caer en el texto levantan una polvareda semántica tal que requieren, lo vimos, ser precisados. Nos preguntamos: ¿es tan sólo retórica ese *«sin»*, ese *«no* es», ese *«no* apunta a»...? O, más bien, es nuestra presunción, ese des-decir es el signo de un «retorno» en la supuesta espontaneidad y transparencia del lenguaje.

Gianni Vattimo, secularización, caridad y un retorno cristiano

Max Horkheimer fue un pensador judío. También lo fue Walter Benjamin. Jacques Derrida fue un filósofo francés de origen judío, nacido en Argelia. Los progenitores de Carlos Marx eran judíos, descendientes de rabinos; cuando el niño tenía 6 años y por iniciativa de su padre, toda la familia se convirtió al cristianismo. Sigmund Freud se declaró un «judío sin Dios».[45] Gianni Vattimo, de quien algo diremos enseguida, parece tener razón cuando –siguiendo la sociología religiosa de Max Weber en cuanto a su conocida tesis del surgimiento del capitalismo moderno a partir de la ética protestante– dice, en un sentido más amplio, que «la idea de la racionalización de la sociedad moderna es impensable fuera de la perspectiva del monoteísmo hebraico-cristiano».[46]

---

[45] Admirable síntesis centrada en el *sin*; la preposición separa y salvaguarda una condición de pertenencia a un pueblo, de una creencia, de una religión. «De paso, ¿por qué ninguno de los devotos creó el psicoanálisis? ¿Por qué hubo que esperar a un judío absolutamente sin dios?» *Correspondencia Freud-Pfister,* FCE, México, 1966, carta del 9 de octubre de 1918. Tb. «...Puedo declarar que estoy tan alejado de la religión judía como de todas las demás; en otras palabras: las considero sumamente importantes como objetos de interés científico, pero no me atañen sentimentalmente en lo más mínimo. En cambio, siempre tuve un poderoso sentimiento de comunidad con mi pueblo, ...». Carta dirigida al editor de la «Jüdische Presszentrale Zürich» publicada en 1925, Cit. en Freud, S. *Obras completas*, Buenos Aires, Ed. Rueda, 1955, p. 257.

[46] Vattimo, G. *Creer que se cree,* Buenos Aires, Paidós, 1996, p. 42.

Vattimo es un filósofo. Europeo como todos los mencionados, su geografía es la Italia actual y su posición la de un «medio creyente». Preguntado cierta vez, así nos lo cuenta, si creía todavía en Dios, se escuchó a sí mismo responder que «creía creer». El texto que tomaremos para nuestro propósito tomó su título de esa ocasión: *Credere di credere, Creer que se cree.* Es un libro escrito en primera persona, coloquial, sincero, abierto hasta a la confesión personal. Es un libro declarado autobiográfico (¿hay libro que no lo sea, aunque no se lo declare así?). El autor toma posición, polémica, respecto a cierta historia dogmática y autoritaria de la Iglesia de Roma de la cual, de todos modos, se siente partícipe. Sería mejor decir que su referencia es el mensaje evangélico, más allá de los avatares de una historia eclesiástica por cierto censurable. Es central en su pensamiento el concepto de *kenosis* [47] expresado en el Nuevo Testamento

> «*Cristo Jesús... siendo en forma de Dios, no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse sino que se despojó* (ekénôsen) *a sí mismo, tomando forma de siervo, hecho semejante a los hombres; y estando en la condición de hombre, se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte en la cruz*».[48]

Vattimo enfatiza este aspecto del mensaje de Cristo

> «*...ya no os llamaré siervos* (doúlous), *porque el siervo no sabe lo que hace su señor; pero os he llamado amigos* (phílous)...»[49]

Sintéticamente puede entenderse que la argumentación de este autor se enlaza en torno a tres correspondencias principales: a) una «teología de la secularización», b) la vertiente

---

[47] Sustantivo derivado del verbo griego *kenóô:* vaciar, evacuar, despojar; el sufijo *-sis* indica acción; así: la acción de despojarse Cristo de los caracteres divinos; «abajamiento» interpreta el traductor de Paidós.

[48] Fil. 2:5-8.

[49] Jn. 15:15.

–que hace derivar de Heidegger– de una «ontología débil» y que lleva a su postulación de un *«pensiero débole,* pensamiento débil» c) para reencontrar en estas articulaciones el «auténtico mensaje cristiano». La reivindicación de la vía «kenótica» –cristiana, secularizante, desacralizante– lo enfrenta polémicamente con las corrientes de pensamiento que aún se alimentan en «los sueños metafísicos de la religión natural» que piensa a Dios «como lo absoluto, omnipotente, trascendente; o sea como el *ipsum esse (metaphysicum) subsistens»*.[50] Vattimo es un exponente destacado, un promotor, de un cristianismo secularizado pero no por ello ajeno ni contrario al «verdadero» mensaje cristiano. La secularización que propone y en la que insiste –entendida como la «esencia misma del cristianismo»– desecha el camino de cualquier teología que, metafísicamente aún, entiende la experiencia religiosa auténtica como encuentro con una trascendencia totalmente otra, hasta el punto de resultar incomprensible, paradójica, «absurda»; nótese que el párrafo concluye con un refuerzo tipográfico. Tal vez valga la insistencia en tanto se trata de un pensador explícitamente enrolado en el llamado «retorno religioso», en su caso «retorno cristiano». El concepto de *kenosis,* la encarnación de Dios en El Hijo, cuestiona el sostenimiento de la trascendencia, de lo incomprensible, de lo misterioso. La idea de un Dios trascendente rinde tributo a una concepción aún metafísico-naturalista, violenta, de la Divinidad.[51] Paralela a esta posición crítica es la prevención contra las posiciones dogmáticas y autoritarias de la Iglesia en cuestiones mundanas, morales. Vattimo reivindica la contingencia histórica. El pensador católico se acerca a Lutero al acordar con la «interpretación personal de las Escrituras» en una historizada «reinterpretación continua del mensaje bíblico».[52] Cuestión no menor: esta época, época en la que se proclama el final de la metafísica, también implica la revisión del fundamento, entendido como una «causa primera

---

[50] Vattimo, G. *op. cit.* p. 54.

[51] Vattimo admite sin compartir que el pensamiento de la trascendencia, el «salto» en la trascendencia, pueda tener «como mucho» un sentido consolador invocado a la luz de las experiencias del siglo.

[52] Vattimo, G. *op. cit.* p. 70ss.

objetivamente dada a la mente», y, correlativamente, también queda suspensa toda versión «última». Hay violencia, nos dice Vattimo, en el sostenimiento a ultranza de una causa primera o de un fin último que imponga –imposición que suele ser activa– el silencio a la pregunta, a cualquier pregunta.[53]

No sabemos si al redactar *Creer que se cree* Vattimo tuvo presente «el anhelo de lo totalmente Otro» de Horkheimer. A nosotros sí se nos hacen presentes estas posiciones en diferencia en dos pensadores del «retorno».

Vattimo es un pensador del «retorno». Es tal vez el que más explícitamente lo anuncia:

> *«...advierto un renacer del interés religioso en el clima cultural en el que me muevo. ... La renovada sensibilidad religiosa que "siento" a mi alrededor... (el) "volver a creer". ...el retorno de la religión, que se me presenta como un hecho "colectivo"... ...los factores que determinan la renovada actualidad de la religión».*

Podrían ser enumeradas, no parece necesario, muchas otras ocasiones en las que esta constatación es reiterada. Todo el texto está atravesado por ellas. También lo está por las interpretaciones que el autor propone. Y por las advertencias: «la renovada sensibilidad religiosa» tiene también la eficacia de promover el auge político de las jerarquías religiosas. Es una razón más, y no menor, para preocuparse si esa «renovada sensibilidad» no queda acotada –y hoy es evidente que no queda acotada– a la apacible práctica privada del culto en cada cual, sino que avanza sobre la Tierra. Avance que no es sólo de emblemas y discursos. Como «nuevos cruzados» monoteístas, estos poderes, así, en plural, porque los hay hoy por todas partes y con diversas banderas, sacralizan su particular visión, como si fueran poseedores únicos de la verdad sobre la medida de las cosas.

---

[53] Toda esta violencia la sintetiza un título que proclama el *fin* de la historia y el *último* hombre.

Por otra parte, en Vattimo, el «retorno religioso» está fuertemente anclado en una experiencia de recuperación. Dicho enfáticamente: «es constitutivo» de la religiosidad esa experiencia, esa rememoración de un olvido. Claro está que podrá entenderse de diversas maneras esta rememoración. Como la recuperación de «lo sagrado» de lo cual el hombre se habría alejado y que permanece latente en el mensaje cristiano; no es ajeno a ello, en la interpretación de Vattimo, el pensamiento del olvido del ser (Heidegger). O, con la lectura de la lógica del inconciente –y esto ya no es Vattimo– que reconoce en esta recuperación, una presentación «religiosa» de las teorías sexuales infantiles sobre el padre. Sobre un padre despojado de todo carácter trágico, terrible, de toda ambivalencia y vuelto sólo amor y amistad. «No os llamo siervos, sino amigos...».

La dependencia, el sentimiento de dependencia así dulcificado respecto de un Dios-Padre-Hijo-que-se-hizo-hombre y que es amor, derrama su benevolencia hacia la relación de los hombres entre sí abriéndose en el *valor incondicionado* de la *caridad.* Una caridad que pretendidamente humana, deberá sostenerse en una ética de no-violencia. Una caridad erigida en centro de la vivencia religiosa.

Nos parece entender que «el anhelo de lo totalmente Otro» que ponga fin a la injusticia (Horkheimer), la acción política, social, aun filosófica que se oriente a la «liberación de los oprimidos» (Benjamin), la postulación de «cierta experiencia de la promesa emancipatoria» plasmada en el *valor indeconstructible* de la justicia (Derrida), la caridad reinando entre los hombres como recuperación del «verdadero cristianismo» (Vattimo), son expresiones todas de un clamor ético tan inobjetable hoy como urgente y necesario. Clamor que, con notorias diferencias, cobra vida y presencia en los autores mencionados alentando, explícita o implícitamente, variantes del «retorno religioso».

¿Quién podría objetar el *Anhelo de justicia* en un mundo de horror y miseria? ¿Quién podría no lamentar ese «desencantamiento del mundo» que pretende disimularse detrás de

los fuegos de artificio de la mercancía o de los fuegos muy reales de las sofisticadas armas modernas?

V. El saber insabido. Escisión y clivaje del sujeto

No sería un acto de justicia intelectual sobrepasar rápidamente a aquel grupo de pensadores hoy identificados como «socialistas utópicos» dejando sus aportes en los recodos históricos de lo inútil. Mejor sería despejar los obstáculos epistemológicos con los que se enfrentaron y tratar de comprender, con recursos actuales, las causas de sus detenciones, de sus «utopías». Limitemos la observación a nuestro tema y a nuestros autores.

Feuerbach describió una escisión en el hombre. En el hombre concebido como in-dividuo. En su proyecto se trataba de restituirle ese carácter que la «proyección» de su «esencia» había vulnerado. Otra manera de decirlo: era necesario revertir la concepción vigente propiciando la inversión del idealismo para promover un materialismo «recuperador» consecuente. Pero hay allí, en ese propósito, un impensado, un saber aún impensado que no debe sorprender si se lo enmarca en la teoría del sujeto de la época. No había llegado aún el tiempo de Nietzsche,[54] de Freud, de Lacan, de esa otra escisión, irreductible, que instala la noción de sujeto dividido y con ella el fin de la «utopía desproyectiva». Y que también instala la de un saber insabido de otro orden que aquél accesible a cualquier progreso.

Se podría calificar de «ignorancia», con un respetuoso entrecomillado, ese obstáculo epistemológico, esa «ignorancia» del clivaje, que, a su vez, es el «saber» de la teología, ese saber por el cual «aventaja» a la reflexión ilustrada. Reflexión que se pretendió poseedora de una razón que, fascinada de sus productos, confió en que de todo podía, o podrá, dar razones. Esa razón que aún se ilusiona de la posibilidad de reapropiación de esa supuesta esencia clivada. De esta «igno-

[54] Cf. la consideración del *individuum* como un *dividuum* en *Humano, demasiado humano*, 57.

rancia» participa Feuerbach cuando ilusiona esa reapropiación como el fin de la escisión en el hombre, como el fin de una alienación superable. De esta «ignorancia» participa Marx cuando concibe sólo los determinantes externos, exógenos de la religión. Es el valor, en este punto, de sus pensamientos. Y es también el del encuentro con sus límites.

Es útil pretender salvar un sentido condicionado, condicionado por una tópica del sujeto, sujeto «dividido», «clivado» en una alteridad no reductible. Una alteridad que refiere no a un «más allá» sino a este propio –reapropiado en alteridad– más acá.

Fue dicho en fórmula sintética: «el inconciente es el discurso del Otro».

VI. «Rodeo ateológico»

Dijimos antes: el tránsito de Feuerbach a Marx es el tránsito que traslada la crítica del campo religioso al campo de las relaciones entre los hombres. De la crítica de la ilusión religiosa a la crítica del Dinero y del Estado. Dinero, aunque producto humano –«mercancía-dinero» en función de «equivalente universal» en Marx– ahora devenido extraño y señor, pantalla del dominio y objeto de un nuevo culto. Como un Dios. *In God we trust.* (¿Dónde es que he leído yo esta frase? ¿Fue en una catedral católica, en una iglesia protestante, quizá? ¿O fue en una mezquita, o en un templo? Pues no, ahora lo recuerdo. La frase repite su devoción contable en... el billete dólar).

Ese *God,* ¿es como un nuevo Dios? ¿Será ése, el papel moneda, como dinero simbólico, elemento significante en el intercambio, el altar del nuevo templo en la Tierra? ¿Una Tierra que ya no necesitaría de un Cielo de proyecciones

> *«Dios no es más que el capital idealizado, y el cielo el mundo mercantil teorizado».*[55]

[55] Hess Moses, en *La esencia del dinero,* cit. en Goux J-J., *Symbolic*

pero que seguiría siendo el campo de lucha de concepciones, experiencias y valores disímiles, más aún, opuestos?

Porque no es lo mismo habitar, vivir, en un «sentido de la Tierra»,[56] de una tierra fértil, germinante, cuna del brote y de la raíz, de esa tierra de la que surgió la serpiente antes de alzar vuelo enroscada en el cuello del águila, símbolos de lo bajo y de lo alto, animales de Zaratustra, que transcurrir sobre la tierra parcelada y abusada del propietario, la Tierra dividida por el Capital, la tierra a la que la codicia arranca sus entrañas, se llame diamante en las minas de África, se llame petróleo en la agenda del saqueo.

In God we trust.

Tal vez sea ésta otra vía del «retorno», el nuevo monoteísmo de este tiempo.

Pero cabe insinuar la posibilidad de una reflexión, incipiente, problemática, de futuro incierto. Se trata de interrogar lo que se podría llamar una genealogía del centramiento. La estructura interna y los mecanismos de producción de los sistemas significantes que se configuran bajo un elemento «ascendido» a elemento capital, aquí en un preciso sentido etimológico.[57] Esta indagación incluiría la de la «ordenación», que suele imaginarizarse apareada, opositiva y jerárquica, de los elementos subordinados (universal/particular, necesario/contingente, uno/múltiple, divino/profano, religioso/pagano, uránico/ctónico, alma/cuerpo y muchas otras). El paso nece-

---

economies. After Marx and Freud, New York, Cornell University Press, 1990, p. 154.

[56] «...nosotros no estamos decididos a entrar en el reino de los cielos: nosotros hemos llegado a ser hombres; por eso queremos el reino de la tierra», *Así habló Zaratustra* en «La fiesta del asno».

[57] Del latín *capitalis* derivado de *caput* cabeza; Capital de un Estado, capitalismo como sistema económico fundado en el predominio del capital como elemento de producción y creador de riqueza; el monarca o gobernante como la cabeza del gobierno.

sario es la consideración del concepto de equivalente general tal como es expuesto en *El Capital* y su relación con el idealismo en filosofía. J. J. Goux, de quien hemos tomado estas referencias afirma que

> «...el concepto de equivalente es el concepto de la filosofía. ... *(La filosofía)... a) en tanto que ella hipostasia el equivalente general en su función imaginaria... es* teología; *b) en tanto que define el equivalente general en su función simbólica es* episteme; *c) en tanto ignora e interroga la posición del equivalente general en la instancia de lo real, es* ontología».[58]

Se habrá notado en el análisis la presencia de los tres registros propios de la teorización de Lacan.

Ahora bien, una lectura como la de Goux, que vincula isomórficamente, las etapas que culminan en la forma Dinero con las que llevan a las que conforman las nociones de Padre, Falo, Lenguaje, implica al mismo tiempo el despeje de las vías que llevaron a la instalación de tales «centros». Sostiene que tales vías fueron las que llevaron a la instalación de una relación única y unívoca con el equivalente general, actuando como un atractor hacia un centro ideal de la diversidad de elementos en juego. La forma Dinero habría sido la matriz de todos los centrismos. Y en una historia de desarrollo isomórfico, la preeminencia de la estructuración presidida por el equivalente general, sería la que da razón de sus diversas escenas de presentación: teológica, monárquica, falocéntrica, logocéntrica y por fin monetaria y capitalista. Occidente habría resuelto «el conflicto de los equivalentes mediante la prevalencia y la monovalencia».

La propuesta consiste en la constitución de un pensamiento «no falocéntrico, no centralizado, un pensamiento en red, una organización polinodal y no-representativa, un pensamiento del *texto*».

---

[58] Goux, J. J. *Los equivalentes generales en el marxismo y el psicoanálisis*, Buenos Aires, Ed. Caldén, 1973, Cap. VI, «Lo imaginario, lo simbólico y lo real», p. 59.

«Ante todo se tratará, teóricamente, más allá *del principio de centralización, y no* más acá, *como hace toda regresión anarquista o confederalista, de decapitar el pensamiento del equivalente general (teóricamente "la filosofía", el idealismo) para abrir el camino a una organización social polimórfica, acéfala, que cuestionará los monopolios de la representación».*[59]

¿Será éste el camino posible de un «rodeo ateológico»?

VII. Ley: observancia u observación; La cultura del «rebaño»

Leemos en el diccionario:

«Observancia: Cumplimiento exacto y puntual de lo que se manda ejecutar; como ley, religión, estatuto o regla. En algunas órdenes religiosas se denomina así el estado antiguo de ellas, a distinción de la Reforma. Reverencia, honor o acatamiento que hacemos a los mayores y personas superiores constituidas en dignidad. Uso o costumbre que al ser recogidos en una compilación oficial adquirían fuerza de ley».

Y en la misma página, también leemos:

«Observación: Acción y efecto de observar. Objeción, reparo o inconveniente que se hace o se ve en alguna cosa. Consideración profunda y atenta de un hecho o fenómeno para captarlo en todos sus caracteres».

Semejantes pero disímiles ambos términos señalan acatamientos por cierto diferentes. De eso se trata. De sostener la diferencia. Y hay aun otra que queremos presentar. Entre, por una parte la ley, cualquier ley, la necesidad de *una* ley como estructura formal de un orden *vacío* y por otra, los ropajes con los que la positividad de la ley (adrede con minúscula), se inviste y se efectiviza en cada cultura. Porque en cada una de éstas hay, no podría no haber, Códigos, Reglamentos, Archivo de

[59] *Ibid.*, Cap. V, «La centralización».

Normas (adrede con mayúsculas), que regulan las actitudes de la comunidad. Y que a veces, muchas, se sacralizan.

Entendemos la subjetividad como la lograda presentificación de un sujeto, cada vez, cada vez, cada vez (no es error tipográfico) en un lugar incluso, implicado en un orden. En *un* orden en *una* cultura.

Pero entonces, nos preguntamos: los mandamientos y preceptos cristianos, las 613 prescripciones y prohibiciones de la Torá *(mitsvot),* la ley judía *(halajá),* la ley del mundo musulmán *(sharia),* a más de sus específicas vigencias y de ser argumento de cruzadas, guerras o irresolubles conflictos, ¿configuran el marco regulatorio a «observar» en cada cultura? (decida usted si lee el verbo desde la «observancia» o desde la «observación»), ¿son esas normativas el texto de un Orden necesario que salvaguarda del Caos, de la fragmentación, del Goce mortífero, en los términos de un cierto psicoanálisis? ¿Restituyen a Él… lugar del Otro, como existente? Las múltiples apelaciones al padre, ¿son efecto de…

> *«Una de las paradojas, seguramente no menor, de nuestra cultura, consiste en sobredimensionar la figura del padre en el funcionamiento político y en las instituciones sociales como si ello respondiera al carácter menoscabado de su función simbólica. Esto no es de ningún modo una explicación histórica ni de la historia, sino la constatación de que la función paterna no sólo siempre juega en dos tiempos, "individual" y "colectiva", sino que, además, por no estar asegurada simbólicamente sobre lo "individual", siempre se infla imaginariamente en lo "colectivo"».*[60]

¿Hay alternativa a una cultura para el «rebaño»?[61]

---

[60] Yankelevich, H. *Lógicas del goce,* Rosario, Homo Sapiens Ediciones, 2002, p. 69.

[61] El entrecomillado es respeto a la autoría de una célebre crítica a la cultura: la de Nietzsche.

Son preguntas que se pretenden temerarias, quizá imprudentes.

Por eso este texto no tuvo intención de respuesta.

Sólo ambiciona que yo, en este preciso momento en que soy lector, me las pregunte.

Resumen

El artículo plantea inicialmente algunos interrogantes referidos a la identidad, a la subjetividad y a la vacilación de las garantías de la justicia y de la eficacia del amor en la cultura de este tiempo. Menciona algunas eventualidades posibles de captura del sujeto y la alternativa de una subjetividad advertida de sus sujeciones. Considera ciertas posiciones actuales respecto al ciclo histórico inaugurado por la Ilustración en Occidente. El texto se detiene en la cuestión de la «muerte de Dios» y en el actual «retorno» de la religiosidad en el mundo contemporáneo; alude a sus posibles determinantes. Repara en la eficacia de la vigencia de verdades consagradas y en el valor de la práctica de la sospecha. Presenta una tesis crítica que propicia descentramientos direccionados a un eventual «rodeo ateológico». Se pregunta sobre las expectativas que la teoría de las pulsiones, en sus efectos sociales, plantea al porvenir del ser humano. Expone una distinción entre ley como ordenamiento formal y ley como colección de positividades normativas.

Summary

This article poses a few questions about identity, subjectivity and the uncertainty concerning the guarantees of justice and the efficacy of love in the culture of our time. It refers to some possible eventualities regarding the capture of the human being and the alternative of a subjectivity aware of its subjections. This work also considers certain current perspectives connected with the historical cycle begun by the Enlightenment in the Western world. It dwells on the «death of

God» and the current «return» of religiosity in the contemporary world; then, it makes reference to its possible determinants. The article draws our attention to the validity of established truths nowadays and to the value of the practice of suspicion. Furthermore, it presents a critical thesis to question the instances of centering with a view to a possible «atheological turn». This text also reflects on how the Triebe theorie in terms of its social effects, may affect the future of human beings. Finally, a distinction is drawn between law as a formal regulatory system and law as a collection of regulatory positivities.

Résumé

L' article pose initialement quelques questions concernant l'identité, la subjectivité et les vacillations des garanties de la justice et de l'efficacité de l'amour dans la culture actuelle. Il mentionne quelques possibilités de capture du sujet et l'alternative d'une subjectivité conciente de ses sujétions. Il considère certaines positions actuelles concernant le cycle historique inauguré par l' Illustration en Occident. Le texte s'attarde sur la question de la «mort de Dieu» et le présent retour de la religiosité dans le monde contemporain et il évoque ses possibles déterminants. Il observe la robustesse des vérités consacrées et valorise la pratique du soupçon. Il présente une thèse critique qui favorise les décentrages orientés à un éventuel «détour athéologique». L'écrit examine les expectatives que la théorie des pulsions, dans ces effets sociaux, pose à l' avenir de l être humain. On expose une distinction entre la loi comme ordonnance formelle et la loi comme collection de positivités normatives.

Resenha

O artigo mostra inicialmente algumas perguntas referidas à identidade, à subjetividade e à oscilação das garantias da justiça e da eficácia do amor na cultura de nosso tempo. Menciona algumas eventualidades possíveis de captura do sujeito e a alternativa de uma subjetividade advertida de suas sujeições. Considera certas posições atuais relativas ao ciclo

histórico inaugurado pela Ilustração no Ocidente. Se detem na questão da «morte de Deus» e no atual «retorno» da religiosidade no mundo contemporâneo; alude a suas possíveis determinantes. O texto frisa a eficácia da vigência de verdades consagradas e no valor da prática da suspeita. Apresenta uma tese crítica que propicia descentralizações direcionadas a um eventual «rodeio ateológico». Se questiona sobre as expectativas que a teoria dos impulsos, em seus efeitos sociais, expõe ao futuro do ser humano. Mostra uma distinção entre lei como ordenamento formal e lei como coleção de positividades normativas.